

2. řada

NÁBOŽENSKÁ REVUE

CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ

ŘÍDÍ

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



ROČNÍK VI

1 9 3 4

Nákladem Ústřední rady církve československé v Praze
Tiskem Tiskového a nakladatelského družstva ČČS knihtiskárny »Blahoslav« v Praze II.
Krakovská 7

OBSAH VI. ROČNÍKU.

(Číslo udávají stránky.)

Člá nky:

Drs: Šedesát let bratra prof. Aloise Spisara	1—4
Fr. Žilka: Revoluce duchů v Německu	4—8
V. Kloubek: Konkurenční příspěvky akatolíků ke katolickým účelům kultovým	8—11
Dr. R. Urban: Liturgické hnutí	11—20, 76—83
Dr. Jan Podzimek: Věřící přírodozpytec	20—32, 200—213, 276—288
Otto Rutrle: Humanistický manifest	32—35
Al. Spisar: O milosti v duchu CČS	36—39, 83—93, 129—138, 193—200, 335—343
Fr. Kalous: Albrecht z Valdštejna	65—66
Dr. Ferd. Hrejsa: Valdštejn a Masaryk	66—72
Dr. Jan Kolář: K pětistému výročí bitvy u Lipan 30. května 1434	72—76
Dr. F. M. Hník: Československá církev a československý naciona- lismus	93—104
Th. Dr. L. Jos. Jokl: K otázce náboženské filosofie a psychologie	139—146
B. Dlatla: Poznámky ke krizi techniky	146—149
Otto Rutrle: Nový materiál k náboženské historii Indie	149—153, 289—294
Dr. Miroslav Novák: Příchod Jizraelitů do země kanaanské	153—158
Dr. R. Urban: Rozhledy po školství	158—168
R. J. Vonka: Jan Kvačala	214—225
Alois Spisar: Snahy o národní náboženství v Německu a CČS	257—266
Frant. Kalous: Úsilí Dra Karla Farského o jednotnou liturgii CČS	266—270, 330—334
Dr. R. Urban: Výchovou k lepší církvi	271—276, 321—329
R. J. Vonka: Meditace nad knihou T. G. Masaryka „Moderní člověk a náboženství“	344—348

Rozhledy po životě nábož. a církevním:

Dr. R. J. Stejskal: Vatikánská diplomacie, Německo a Italie	226—231
Al. Spisar: První řádný sněm československé církve	231—232
M. N.: Theologická škola světového svazu pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu v Kodani v srpnu 1934	233—235
Dr. M. Novák: Mezinárodní sjezd svobodných církví v Kodani	294—296
Al. Spisar: CČS ve spise „Budování státu“	296—298

Dr. H. Faber: The international association for liberal Christianity and religious freedom and its future	348—354
Alfred Hall: Ze světového svazu svobodných církví	354—355
Alois Spisar: Bohovědný kurs v Bernu 1935	356

Kulturní hlídka:

Al. Spisar: Filosofický kongres v Praze	298—299
Al. Spisar: Henri Bergson	356—358
R.: Br. Th. dr. Rudolf Urban †	358—359

Rozhledy po písemnictví:

Referáty:	39—59, 105—122, 168—183, 235—248, 300—315, 359—372
Knihy:	122—124, 184—185, 248—250, 315—317, 373—376
Časopisy:	124, 185, 250—253, 317—319, 376—377
Různé:	59—64, 124—128, 187—192, 253—256, 319—320, 377—380

ŠEDESÁT LET BRATRA PROF. ALOISE SPISARA.

V naší církvi zajisté neoslavujeme osob pro osoby, nýbrž pro jejich práci, kterou pro církev a náboženskou kulturu vykonali.

I naše církev jako nejnovější a nejmladší náboženské hnutí musí si vážiti ideové práce pro ni vykonané. A právě jedním z hlavních těchto duševních a ideových pracovníků a průkopníků jest br. prof. Alois Spisar.

Jako při každém jubileu jest ovšem i zde třeba uvést pro naše čtenáře a přátele jubilanta několik dat. Rodiště jeho jest



na Moravě, jsou to Německé Prusy (okr. Vyskov), kde se narodil 18. dubna 1874; Gymnasiální studia konal br. prof. Spisar v Kroměříži, teologii studoval pak na theol. fakultě v Olomouci. Studia theologická doplnil pak studiem filosofie na fakultě vídeňské a pražské. Právě to, že teologii doplnil studiem filosofie, vysvětluje jeho široké vzdělání theologicko-filosofické spojené se snahou vniknouti do všech problémů zmíněných doktrín a použití jich k nové duchovní stavbě.

Na římsko-kat. kněze byl vysvěcen 1897.

V duchovní správě působil v Pasece u Šternberka na Moravě a v Mor. Ostravě, ne ovšem dlouho, neboť již r. 1900 stává se

katechetou na obec. a měšťanských školách v Mor. Ostravě a později (r. 1903—7) profesorem náboženství v Litovli. V téže funkci působil pak na německé realce v Kroměříži, a když tato byla po převratě zrušena, byl přidělen české realce v Kroměříži. Povolání učitelské odpovídalo plně jeho touze a duševní činnosti, kterou nemohl sice, jako římský katechéta, plně rozvíjet, která však v něm zrála a připravovala budoucí dílo. Žil za doby katolického modernismu a jeho rozmachu, ale také jeho porážky.

V celé jeho duchovní a duševní činnosti jest zřejmý odraz tohoto hnutí. Katolický modernism byl sice Římem formálně potlačen, ale jeho ideje žily dál a připravovaly v duších kněží ideově příchod nové reformace náboženské, t. j. církve československé. Jest jen škoda, že velká část kněží modernistů ze strachu zapřela hnutí toto tak požehnané a pro náboženský život a jeho oživení úrodné, a druhá část pak že je opustila odchodem z kněžství, podobně jak tomu bylo ve Francii, Itálii a Anglii. Široká veřejnost by byla překvapena, kdyby znala, kteří kněží z nynějších sloupů Říma (hlavně ve smyslu politickém), byli modernisty.

V modernismu jest také jedno z vysvětlení, proč Řím nemá dost důvěry k nynějším českým římským kněžím — vůdcům. (Sr. „Přítomnost“ r. 8, str. 114.) Řím nevěří svým kněžím u nás, podezřívá je, že i oni načichli husitskou heresí a proto nepovažuje ani ty nejvyšší za hodny kardinálského klobouku. To je tragedie římských kněží — Čechů — a právem, neboť česká duše, nikdy nemůže býti v pravdě a cele římskou; vždy musí hledati pravdu a tím se stává heretickou i ta česko-římská. Jest dobře, že Řím jest si toho vědom.

Br. prof. Spisar bojoval duševní boj, jak jinak ani není možno, hledal pravdu a zvítězil. Ten boj pro žádného římského kněze nebyl snadným. Musíme se ovšem vžítí do minulé doby. Bylo mnoho překážek a budoucnost jest vždy a pro každého tajemnou a neproniknutelnou. Hlavním oborem br. prof. Spisara byla činnost literární. Jeho pero bylo a jest schopné a dovede zvládnouti všechny theologické a filosofické problémy.

Již jako bohoslovec přispíval do rajhradské Hlídky a do Musea, časopisu to českých a moravských bohoslovců. Přirozeně, že římská církev a její dogmatika, nedovolila jeho peru rozvíjet plně svou činnost. Bylo nutno, aby se omezil na témata dogmaticky nezávadná. V „Osvětě“ psal o náboženských a filosofických názorech K. H. Borovského, L. N. Tolstého a v „Meditacích“ o Sv. Čechovi s téhož hlediska. V době modernismu byl ve spojení a činný v bohosl. Moderně české.

Teprve po převratu, kdy nastává duchovní svoboda, opřená o svobodu politickou a kdy římská církev se chvěje, že bude národem, na němž napáchala tolik duchovních i politických krivd,

opravdu souzena — bylo umožněno Spisarovi plně rozvinouti literární schopnosti. Přípravoval reformy církevní ideově a denními listy moravskými, hlavně olomouckým „Pozorem“ (red. brí Knechtlové), uváděl ideje reformní mezi lid a získával reformám sympatie české veřejnosti. Podobně v „Právu Národa“, z něhož vzešel pak náš „Český zápas“, šířil a hájil reformní ideje hlavně mezi římskými duchovními.

Již v roce 1920 napsal brožurku „O církvi československé“ (Brno), jež obsahovala základ pozdějších ideových směrnic naší církve. Ba možno prozradit, že právě ty „ideové směrnice naší církve“, jež byly vydány jiným jménem, vznikly z jeho debat s dotyčným pisatelem brožurky, a jsou to vlastně ideje Spisarovy. Netřeba zdůrazňovati, že „Směrnice“ měly pro vývoj církve velký vliv, hlavně mezi inteligencí a pak též za krise pravoslavné. Po založení časopisu moravského „Za Pravdou“ stal se jeho horlivým přispívatelem, podobně „Čes. zápasu“.

V Kroměříži se činně účastnil založení církve a vypomáhal, hlavně přednáškami, pokud mu to dovoľoval čas.

V roce 1924—25 vyučuje br. prof. Spisar v Olomouci na reálce, a odtud po roce odchází na reálku do Prahy II. (Ječná ulice).

Bylo přirozeným, že jako náš ideolog byl povolán r. 1928 Ústřední radou, aby přednášel našim bohoslovcům systematickou theologii.

Na Moravě postavil se proti orientaci pravoslavné a byl nám vydatným pomocníkem při zdolání pravoslavné krise, která pro Moravu byla velkým nebezpečím, neboť bývalý biskup, téměř celá diec. rada a velká část duchovenstva i náb. obcí stavěla se za směr pravoslavný. Následky pravoslavné krise cítí se ovšem v postižených krajích dosud. (Chudobín.) Byly-li těžké boje s římskými, byly ještě těžší s pravoslavnými, našimi bývalými bratry. Na Moravě se rozhodovalo, zvítězí-li v církvi směr pokrokový či reakční, nebo zůstane-li církev jednotnou či se rozdvojí. Neradi domýšlíme se toho, co by se bylo stalo, kdyby byl zvítězil na Moravě směr pravoslavný, jak se všeobecně tehdy myslelo i ve veřejnosti. Br. Spisar však též věděl, že náš lid, vyšlý z Říma, bude potřebovat theologicko-náboženského vzdělání, neboť náboženské vzdělání lidu v římské církvi jest nepatrné a stranické. Píše proto „Dějiny náboženství před Kristem“ (r. 1921), Náboženství Ježíše Nazaretského (r. 1923), Masaryk, náboženský člověk a myslitel (r. 1925), Ideový úkol církvi v náboženské krise dneška (r. 1926), Počátky víry křesťanské (r. 1926), Evangelium Ježíše Krista a naše doba (r. 1929).

Nejdůležitější jeho prací a stěžejním dílem pro církev jest ovšem jeho „Učení náboženství křesťanského pro věřící československé církve“ (spolu s br. prof. Kalousem), základ to naší věrouky, přijatý sněmem církve. Jest to šťastná theologická for-

mulace pravd náboženských pro moderní církve křesťanskou, odlišná sice od staré církevní teologie orthodoxní, ale plně vyhovující a nutná každému náboženskému duchu modernímu. Jen touto cestou jde oživit křesťanství a náboženství v naší době u člověka rozumného, t. j. plně užívajícího rozumu daného mu Bohem, a náboženského.

Než br. prof. Spisar nezapomínal ani na školu. Pro měšťanskou a střední školu zpracoval Křesťanskou věrouku v duchu československé církve a Křesťanskou mravouku (r. 1932), jakž i Biblickou čítanku Nového zákona. Mimo to vydal Úvod do Biblické čítanky N. Z. (r. 1933) a od r. 1932 jest aktivním spolupředaktorem naší „Náboženské revue“ a horlivým jejím příspívatelem.

Jak z krátkého přehledu vidno, jest Spisarova literární činnost obsáhlá a pro naši církve velmi významná. Ne nadarmo jest nazýván „theologem církve“. Můžeme snad prozradit, že svou činnost literární daleko ještě neuzavřel, připravuje své přednášky pro konferenci pokrokových církví světových v Kodani a hlavně chystá se vydat své theologické přednášky, konané na naší Vysoké theol. škole, jejímž byl prvním děkanem. Budou to vědecko-theologické směrnice pro naše duchovní a všechny příslušníky církve, kteří mají zájem o vysokou vědeckou theologii. Jistě je se zájmem čekáme.

Br. prof. Spisar dožívá se svých šedesátin v plném zdraví a v plné práci. Z toho máme jistě všichni upřímnou radost spojenou s oprávněnou nadějí, že ještě mnoho pro naši drahou církve ideově z vůle boží vykoná. Práce jeho života jest plodná, užitečná a oceněná církví — nežije nadarmo. A to věříme, jest nejkrásnější cíl a smysl života a nejkrásnější jubileum i naše blahopřání. *Drs.*

REVOLUCE DUCHŮ V NĚMECKU.*)

S živým zájmem sleduje dnes — smíme říci — celý svět překotný vývoj událostí politických v Německu. Mluví se o revoluci, protirevoluci, reakci — podle toho, jaké stanovisko zaujímá pozorovatel a posuzovatel. Hledají se souvislosti a závislosti při-

*) Redakce N. R. vyžádala si tento článek p. Dr. Fr. Žilky, profesora Husovy fakulty v Praze, aby naši čtenáři o církevních poměrech v Německu slyšeli hlas člena církve, která stojí blíže světovému protestantismu než naše církve, a má tedy životnější zájem o to, co děje se v německém protestantismu dnes, ale co není bez významu pro žádnou církve křesťanskou, tedy ani pro naši. Pan prof. velmi ochotně vyhověl žádosti redakce, která mu zde veřejně děkuje vřele za jeho hodnotný článek.

tomného hnutí. Stopují se jeho příčiny a kořeny. Zachází se někdy daleko do minulosti až k Atilovi, k Lutherovi a k luterství, k filosofii velkých národních myslitelů a historiků, také ovšem politiků. Cituje se Fichte, Bismark, Chamberlain, Treitschke, Nietzsche, Spahn a mnozí jiní. Jindy a jinde zas se odvozuje všecko z prohrané světové války způsobem dost zevnějším.

Myslím, že nejpřiměřenější a nejspolehlivější cesta jest a dlouho bude, vyhnouti se jak odvážným kombinacím, které se nevyvarují subjektivnosti, tak i průzračně primitivnosti, která utkvívá na povrchu, a místo toho se spokojiti hlavními fakty a patrnými, nespornými základy. Nebude to ovšem pouhý soupis anebo kronika, nýbrž zároveň kritika.

Je přirozeno, že nás — již jako sousedy — zajímá, ano, přímo se dotýká *politická* stránka dění v Německu. Ale čtenářstvo této revue je daleko víc přitahováno a zaujímáno zjevy, které se odehrávají *na poli náboženském a církevním*.

Naši otázkou je, jaké místo zaujímají křesťanské církve (evangelická většinová i římskokatolická menšinová) v novém státě, nebo jaká funkce se jí přisuzuje, a pak co se děje uvnitř církví, zvláště v řadách církve většinové.

Od samého počátku bylo patrné, že stát ve svém oživeném a stupňovaném sebevědomí má plán, zařaditi církve do svých programových snah a užiti jich k svým cílům. Také bychom mohli říci, že tím činitelem, který chtěl použití církví, byl *národ*. Nele totiž dobře rozlišovati *národ* a stát. Šlo o národní stát aneb o *národ*, reprezentovaný státem jako mluvčím a výkonným orgánem. Přebujelý nacionalismus se nehodlal zastaviti před žádnými překážkami na své výbojné cestě k absolutní moci.

První krok, jež učinil, byl pokus o *organické sjednocení zemských evangelických církví v jedinou církev říšskou*. Toto úsilí se nesráželo s vážnými námitkami se strany stávajících církví. Ideově a pracovně byly tyto dílčí církve beztoho již sdruženy ve federativní svaz a měly svůj centrální úřad v Berlíně („Kirchenbund“). Ale metoda, kterou chtěla nacionálně-socialistická strana dospěti k organické jednotě, budila hned od počátku pochyby. Jedním z principů protestantismu (na rozdíl od katolictví) jest svobodná volba duchovních a úředních funkcionářů. Toto právo bylo v samém zárodku ohroženo. Již způsob, jakým měl býti ustanoven říšský biskup, neodpovídal zcela církevním právním zásadám a praxi protestantismu; než přece mělo být zachováno aspoň zdání volby jako výraz vůle církve. Ale ušlechtilá osobnost dra Bodelschwinga se nezamlouvala vzrušeně mentalitě mas v řadách „německých křesťanů“. Bodelschwing musil prohlásiti, že nechce býti říšským biskupem; metodami politického boje a nátlaku byl na vedoucí místo protlačen důvěrník Hitlerův, vojenský farář Ludwig Müller, muž, o kterém nedávno předtím nikdo nevěděl. To se ostatně může říci snad bez vý-

jimky o všech, kteří se vyšvihli z neznáma a temna na vůdcovská místa zemských biskupů, členů duchovního ministerstva, konsistorií a ostatních úradů. Staří osvědčení a oblíbení vůdce a strážcové církvi musili ustoupiti se svých míst.

Pod ochranným štítem dvou vábivých hesel nastalo radikální vystřídání řídicích lidí; hlásalo se: „odbyrokratisovat církev“ a „osobnosti vůdcovských kvalit v čelo“. Co se stalo ve skutečnosti? V prvním směru se dostali do popředí lidé, vyzbrojení tužší autoritou, ve které je stejné nebezpečení byrokratismu; v druhém směru lze říci, že osobnosti opravdu vůdcovské se nerodí jako houby po dešti. Nacionalističtí Němci vzhlížejí k Hitlerovi jako k vůdci, Bohem danému. V tom je kus národní mystiky a romantismu, kus bludu a sebeklamu. Hitlerovi jistých vůdcovských schopností nikdo neupře. Ale z těch nových církevních vůdců se dosud neosvědčil ani jeden, ani sám Ludwig Müller.

Rozhodujícím činitelem se stalo hnutí, které si říkalo „*Němečtí křesťané*“. Na ně padá odpovědnost za všechno, co se dalo a děje.

Co jsou a co chtějí „*němečtí křesťané*“? Je to velmi různorodá směs osobností a směrů, sdružovaná a držena pohromadě nacionalistickou myšlenkou.

Radikální a výstřední živly v této skupině zacházejí ve svém německém (nacionálním a rasovém) pojetí náboženství tak daleko, že zamítají skoro všechno, co je v křesťanství podstatného, a chtějí je nahraditi germánským, „*nordickým*“ náboženstvím. Církevní a theologické křesťanství prohlašují za zatížené semitstvím a proto za nepřijatelné pro Němce, přičítají se jeho národní duši.

Z těchto extrémních kruhů vzešel pověstný „*arijský paragraf*“, podle kterého v křesťanské církvi, jmenovitě v její duchovenské službě a správě, není místa pro toho, kdo se nemůže vykázati linií čistě germánských prvků (namířeno přímo proti duchovním a členům, v jejichž původu se zjistí nějaký příměsek krve židovské); odtud odpor proti užívání Starého zákona v křesťanské církvi, výboj proti pojmu pokání, vykoupení, spásy atd.

Vítězné hlasy tohoto dosahu byly sic úředně zakřiknuty; hlavy některých vůdců byly obětovány, ale tím se nezarazil odpor lidí opravdu křesťansky náboženských, laiků i duchovních a theologů.

Spontánně na rozmanitých stranách vyrostl odpor, organizovaný nakonec ve svazu, nazývaném „*Pfarrernotbund*“ — Svaz farářů v tísní. Je to výkřik duší v duchovní úzkosti; se zřetelem na metody bezohledného postupu se strany vlády světské i církevní, je to čin opravdu hrdinský.

Tu musí býti podle pravdy konstatováno, že právě náboženské kruhy jediné měly zmužilost nejen se ozvat, ale i činem se postavit na odpor. To je nutno říci ve prospěch evangeliků i ka-

toliků. Politikové mlčí nebo hlasitě přisvědčují k násilnickým metodám nacionalisticky socialistické vlády. Socialistické a demokratické, liberální i konservativní strany politické se vyrovnaly a usměrnily. (Skrytě asi pracují, ale veřejně se neozývají.) Jediné náboženské osobnosti a skupiny mluví a jednají, nelekají se utrpení a pronásledování.

V té přítomné revoluci duchů v Německu jde o základ svobody, svobody svědomí, ducha, svobody demokracie. Tento boj nyní zásadně i prakticky vedou a nesou křesťané. Církev pracuje o udržení vymoženosti novověké kultury pro přítomnost a pro budoucnost; pracuje, bojuje a trpí za ostatní složky národa a pro ně, trpí za mravní hodnoty lidství a lidstva. Usiluje zachovati základní duchovní, náboženské statky křesťanství, ze kterých vyrostla a na kterých je vybudována struktura duchového a kulturního života evropského lidstva.

Přes všechny vady a slabosti jest církev svědkyní a nositelkou těchto absolutních hodnot lidských a nadlidských, božských. Proti rasovým předsudkům, proti běsnění nacionalismu, proti nárokům státu na absolutnost, proti sekularisaci (zesvětštění a počlověčení života) trvají církve na obsahu svého božského poslání a úkolů. Církev se právem nechce dát ovládnout státem a politikou; nehodlá ovšem ani sama ovládat stát, ale usiluje tvořiti, formovati, vyplňovati, vésti vnitřní život společnosti, ducha člověka.

To je smysl dnešní revoluce duchů v Německu. V tom je skutečná revoluce, vzepětí ducha, člověka, i Němce.

Nacionalisticky socialistická strana vidí v sobě německou revoluci. Ve skutečnosti je reakcí, zpátečnickým odbojem proti svobodě, demokracii, mezinárodnímu citění, a užívá reakčních metod útisku a násilí.

Duchové, náboženské, křesťanské vzepětí církví je tvořivou revolucí pro budoucnost.

Náš celkový odsudek nacionalisticky socialistického hnutí se týká cílů i metod. Ale to nás nesmí činiti zaujatě slepými a odmítavými ke všemu, co nynější režim třetí říše činí, podniká a chce. Litujeme, že tento režim potírá vymoženosti demokracie, že výlučně nacionalisticky odmítá a potlačuje veškeré pokusy o mezinárodní sblížení; odsuzujeme jeho stanovisko ke Společnosti národů a k úsilí o odzbrojení, jeho nároky na tak řečené zrovnoprávnění v otázce zbrojení. Ale vidíme jeho snahu o sjednocení národa, uznáváme, co činí pro řešení problému nezaměstnanosti plánem na osídlení venkova městským dělnictvem, ceníme, co dělá pro mladé lidi, aby načisto neodvykli práci, aby jim bylo možno zakládati rodiny. Máme zprávy, že stoupla úroveň veřejné mravnosti. Mnohému by se mohla cizina učit od našich sousedů. Je vidět, že se dá mnoho učinit pro veřejné blaho. Nevěříme ovšem, že jediná cesta k tomu je cesta brutál-

ních prostředků. Německý národ prochází krizí; je to podle mého soudu *nejakutnější krise demokracie*. Demokracie (v nejširším smyslu) trpí a zápasí o svou existenci s mocnostmi reakce, nacionalismu, militarismu, násilnosti. Zápas nebude snadný ani krátký. Německý národ na něj nedorostl organickým vývojem výchovy. Ale právě tato tíseň sdrúží skryté síly duchové, zocelí je, zorganizuje. Nikdo nedovede předvídat, jak dlouho potrvá přítomný režim. Musíme být připraveni na trvání dost dlouhé. Ale jako se ruskému bolševismu nepodařilo vyvolat světovou revoluci komunismu, tak nebude mít ani fašistický pokus z Německa světového a trvalého úspěchu.

To arci nemá být chlácholením a ukolébáváním do bezpečnosti a nečinnosti pro ostatní svět, pro sousedstvo, ani pro nás. Možno říci, že demokracie v Německu od války nezabezpečila své pozice právě pro nedostatek soustavy, pro nejasnost cílů, pro chabost metod, pro liknavost ve výchovné práci. Nato již po mnoho let varovně upozorňoval na př. švýcarský náboženský socialista Leonhard Ragaz.

Přítomná protirevoluce v Německu je přímou *výstrahou* naší a každé demokracii.

Pro církve, zvláště nekatolické, ale i pro římskokatolickou, je pak tato protirevoluce důtklivou výzvou k výchovné práci pozitivní, tvořivé, podnětné. Je nutno důtklivě a soustavně vychovávat členstvo církve v tom, co je podstata křesťanství a jaká je jeho praktická aplikace v životě církve a společnosti; jaká je funkce církve vlastní a přenesená; jaký je normální a žádoucí vztah mezi církví a státem; jaké povinnosti má církev k veřejnosti; jaké jest její riziko v sociálním dění a tvoření.

Křesťanský lid takto vychovaný a připravený nemůže pak být zákeřně a omylně překvapen a zmaten žádnou revolucí ani protirevolucí.

To je poučení z Německa.

Jeonobud Fr. Žilka.

KONKURENČNÍ PŘÍSPĚVKY AKATOLÍKŮ KE KATOLICKÝM ÚČELŮM KULTOVÝM.

Podle římsko-katolického kodexu má katolická církev přirozené právo nabývat, míti a spravovat jmění k vlastním účelům, a to svobodně a nezávisle na světské moci. Totéž oprávnění přisuzuje se jednotlivým kostelům a právníckým osobám od církve uznaným a pro církevní účely existujícím.

Uvedení tohoto práva v život a jeho uplatnění na venek je ovšem možné pouze v mezích předpisů státních. Podle dnes platného práva není institucím církve katolické bráněno v nabývání

a držení majetku movitého i nemovitého. Starší předpisy zákonů amortisačních, t. j. zákonů vylučujících resp. omezujících tak zvanou „mrtvou ruku“ ve způsobilosti nabyvání jmění, dnes již neplatí.

Církev katolická připisuje si však vedle toho také ještě právo nezávisle na státu zdaňovati své věřící vybíráním příspěvků na kult, na vydržování duchovenstva a vůbec na své zvláštní účely. Samozřejmě je i tento druhý způsob nabyvací závislý na státu, neboť zdaňování je vylučným právem státním, z něhož jen on může připustiti výjimku.

Zdálo by se samozřejmým požadavkem spravedlnosti, aby ke kultovým účelům církve římsko-katolické byli povinni přispívati jen její příslušníci. Zásada ta odpovídala by v naší ústavní listině (§ 124) proklamované rovnosti všech náboženských vyznání. Zvláštní privilegované postavení, jež i dnes v našem státu zaujímá římsko-katolická církev, přináší však s sebou řadu výjimek. Jsou to obzvláště břemena stavební, jež podle starších dosud v platnosti zachovaných zákonů a nařízení postihují i příslušníky jiných církví, a při jichž rozvržení a vymáhání spolupůsobí jednak zastupitelstva obcí, jednak zvláštní obecní tak zvané konkurenční výbory.

Dodnes platný zákon ze dne 7. května 1874, č. 50 ř. z., upravující zevní právní poměry církve katolické, zachoval v platnosti stará zemská nařízení o zřizování a udržování katolických kostelů a obročních stavení v dobrém stavu, jakož i o opatrování kostelních paramentů, nářadí i jiných potřeb. V těchto věcech mají správní úřady učiniti náležitá opatření, aby potřebné výlohy byly zapraveny, a to, má-li k nim něčím přispívati některý veřejný fond, z povinnosti úřední; nežádá-li se však na veřejném fondu nic, k požádání stran. Zvláště, je-li tu více povinovaných osob, má správní úřad naříditi ústní jednání (řízení konkurenční), při němž má zjistiti, je-li výloh těch skutečně zapotřebí, a potom má přiměti všechny účastníky k tomu, aby se shodli, jak se tyto výlohy mají zapraviti. Nelze-li dosíci takové dohody, budiž o sporné povinnosti rozhodnuto pořadem instancí podle skutečných a právních poměrů, vyhledaných při jednání nebo po něm, a to podle povahy poměrů buď s konečnou platností nebo jen provisorně.

Podle těchto starších zemských nařízení nesou zásadně — nehledě k podrobnostem — veškerá stavební břemena v první řadě ti, kdo jsou k tomu povinni na základě nadačního listu, smlouvy nebo jiného právního titulu; není-li takto povinovaných, nese útraty postradatelný volný příjem příslušného kostela; a nestačí-li ani tyto příjmy, přispívají společně patron a přífaření osadníci (členové farní obce).

Nás zajímá zejména povinnost těchto posléze zmíněných členů farní obce.

Podle § 36. citovaného zákona ze 7. května 1874, č. 50 ř. z., nemá-li některá farní osada na uhrazení potřeb vlastního jmění, nebo není-li tu jiných prostředků církevních, kterých by se k tomu mohlo užítí, má býti na jejich zapravení rozepsán příplatek na farní osadníky. Podle § 1. zákona ze dne 31. prosince 1894, č. 7 ř. z. ex 1895, mají pak býti k placení této přírážky přidrženi také: a) ve farním okrese (duchovní správy) nebydlící katolíci téhož ritu, b) právnické osoby, společnosti a společenstva, jež podle stanov nesledují výlučně nebo převážně účely některého jiného vyznání nebo jiného ritu, tito obojí pod podmínkou, že je jim předepsána pozemková nebo domovní daň z usedlostí ve farním okrese ležících, nebo že mají ve farním okrese provozovnu nebo závodní správu podniku nebo zaměstnání, z nichž se předpisuje tam daň z výdělku nebo z příjmu v některé berní obci, jejíž území zcela nebo z části leží v okrese farním.

Jak nejvyšší správní soud vyslovil v nálezu ze dne 29. března 1933, č. 15.061/31, zavázal tímto ustanovením cit. zákon ke konkurenci právnické osoby, společnosti a společenstva jako takové, t. j. poplatníky (zpravidla velké) bez ohledu na to, k jaké církvi jednotliví společníci takových sdružení náležejí, a že proto ani tehdy, když všichni společníci přináležejí jiné náboženské společnosti, nemůže taková společnost odmítnouti konkurenční povinnost, ježto subjektem k placení povinným není společník sám, nýbrž společnost navenek samostatná, která jako taková nepřísluší k žádnému náboženskému vyznání. Na tomto stavu plynoucím ze zákona nezměnil pak nic ani § 124. ústavní listiny, ani § 8. zákona č. 96/1925.

To ovšem není jediný případ, kdy příslušník cizí konfese je fakticky povinen přispívat ke katolickým účelům kultovým.

Dalším takovým poměrně dosti často se opakujícím případem jest ten, kdy se jedná o úhradu nákladu, který postihuje obec z titulu věcného patronátu, nebo z jiného převzatého závazku vůči římskokatolické církvi, a kdy tedy jde o závazek, který převzala obec, jako representantka obyvatelstva jeho jménem. Takové náklady musí býti kryty stejným způsobem jako ostatní obecní vydání, t. j. v první řadě výnosem obecního jmění, a není-li to možno, stejnoměrně všemi poplatníky obce. Ani zde nelze se s úspěchem dovolávat předpisu § 8. zák. č. 96/1925, ježto se strany poplatníků obce nejde o plnění pro účely kultové, nýbrž o příspěvky k účelům obecním. Povinnost poplatníků k požadovaným od nich příspěvkům vyvěrá z členství ve svazku obecním, při čemž otázka jejich náboženského vyznání nemá významu. (V podobném smyslu rozhodl nejv. správní soud v nálezu ze dne 12. května 1932, č. 7.773.)

V poslední době zaměstnávala příslušníky československé cír-

kve též otázka, jak dalece se mohou akatolíci zúčastníti volby do t. zv. konkurenčních výborů na Moravě a ve Slezsku.

V Čechách tato otázka není aktuální, neboť zde obstarávají záležitosti uložené farním osadám (§ 35 zák. 50/1874) až do jejich ustavení obecní zastupitelstva. Tato se mají i nadále usnášeti o závazcích k církevním katolickým účelům a postarati se o úhradu příslušného nákladu, který pak ovšem možno rozvrhnouti jen na příslušníky, církve římskokatolické.

Na Moravě přísluší právo voliti kostelní konkurenční výbor podle § 14., odst. 2. zákona č. 11/1864 mor. zem. zákona všem členům obecních rad, i když nejsou katolíky (nález nejv. správního soudu ze dne 21. února 1933, č. 1153). Pasivní právo volební do konkurenčního výboru akatolíči členové obecního zastupitelstva nemohou míti již vzhledem k výslovnému ustanovení § 12., podle něhož ani při usnášení se obecního zastupitelstva o zvláštní přírážce k úhradě příslušných potřeb církve římskokatolické nemají spolupůsobiti nekatolíči náboženští příslušníci.

Jinak jest tomu ve Slezsku, kde § 13. zákona 2/1864 slez. zem. zákona (ve znění zákona č. 5/1867) stanoví výslovně, že právo voliti a volenu býti (do těchto konkurenčních výborů) mají všichni katolíci obcí místních nebo částí obcí k faře náležejících, kteří tamtéž podle řádu volení v obcích voliti a volenu býti mohou.

Od těchto oficiálních konkurenčních výborů dlužno ovšem rozeznávati různé jiné ad hoc tu i onde zřizované hřbitovní a jiné podobné výbory, na něž se nevztahují předpisy citovaných zemských zákonů. Takové výbory, zřízené pouze na podkladě soukromoprávní dohody (na př. mezi obcí a místním farářem) a pověřené jen určitým úkolem, nejsou věcí kultovou, nýbrž záležitostí, spadající do vlastního samostatného oboru působnosti obce a nemůže proto v otázce provedení voleb nikdy přicházeti v úvahu náboženská příslušnost voličů a volených.

V. Kloubek.

LITURGICKÉ HNUTÍ.

1.

Po dávném odlivu liturgických vod z různých příčin v XVII. a XVIII. století nastal pozvolna do konce XIX. st. příliv liturgického zvlnění chladného období v křesťanských církvích, jež jmenovitě v nynější neradostné a rozvrácené době všech proti všem hledají sjednocující a posilující útočiště v oživeném liturgickém hnutí, kteréž ve svých nejhlubších kořenech jest dědictvím dětství lidského pokolení. Hodnocení liturgie u nás bylo

zvláště časovým tematem v začátcích ČČS a v době secese pravoslavně orientovaných našich členů. Liturgie tehdy hrála důležitou roli a přivábila mnohé do ČČS místo do českoobr. církve evangelické, neboť tato má namnoze nejjednodušší formy liturgie slova, ale nikoliv úkonu v takové míře, jak by to trojstránkové jednotě lidského ducha odpovídalo. Však i v ní nezmlykly dosud úplně touhy i pokusy liturgické.

Jako u všech národů a jejich praotců se projevovala odvěká vrozená touha po pravdě a věčný hlad lidské duše po příčině, vyšším cíli nacházel podle její kulturní úrovně své nasycení roztočivými náhražkami nejen v oblasti rozumové, nýbrž hlavně citové, tak podobně nacházíme ve všech dobách dějin lidského pokolení životní úsilí nejvnitřnějších hlubin lidstva po pochopitelném výrazu a využití uvědomovaného vztahu k nadsmyslnému, nadpozemskému numen, jež již pravěký člověk ve svém pocitu stvoření („Kreaturgefühl“) více vycítoval, než poznával v rozmanitých podobách v jeho ohromujícím mysteriu („mysterium tremendum“) a obdiv vzbuzujícím majestátu (fasciosa majestas).¹⁾ Ve všech náboženstvích světa nacházíme od nepaměti stopy po úkonech a zvycích, jež zoveme všeobecně kultem, jímž lidstvo projevovalo svou víru ve vyšší bytosti s větším nebo menším podílem na vytvoření světa, jímž se snažilo vstoupiti s nimi ve styk úctou a dosažením jejich vzácné přízně v těžkém svém životním zápase se živly i se sebou samými. Tak vznikl kult fetišistický, tabuistický, praeanimistický atd. s pestrými formami, jimiž si pravěký člověk projevovat pocit závislosti a úcty k vyšším, nadpřirozeným mocnostem. Pro kult křesťanský ustálilo se použití řeckého názvu liturgie (leiturgia), kterého i u nás používáme v přeneseném smyslu na poli katolickém, a to dvojím, širším, jako souhrnu všech druhů bohopocty či bohoslužby, rozličných obřadů a všeho, co s nimi suvisí a v užším smyslu slova jako liturgie par excellence čili hlavní bohoslužby nebo mše. V titulu našeho pojednání máme na zřeteli užití názvu liturgie ve smyslu širším, jako soubor křesťanských obřadů, úkonů a zvyků, modliteb a zpěvů, symbolů a průvodů a pod., jimiž vyjadřujeme a posilujeme svůj vztah k Bohu.

2.

Křesťanská liturgie má svůj staletý, ba tisíciletý vývoj. Nejstarší a *ideální vzor křesťanské liturgie máme již u Ježíše samého, a to při jeho poslední večeři*. Snad se tak dalo podle orientálního zvyku v tehdejší době častěji. Tentokrát se to dalo s obzvláštní procítěností a úpravou v tak rozhodující chvíli, kdy

¹⁾ Těch výrazů používá R. Otto, „Das Heilige“, 4. vyd., Vratislava, 1920, str. 5—46.

jejich nitra zachvívala, se posvátným napětím v očekávání něčeho velkého. Vidíme Ježíše ve shromáždění s jeho apoštoly jako nejužší jeho duchovní rodinu, zárodek do příštího království božího na zemi, an se s nimi společně modlí a zpívá, k nim mluví, umývá nohy, pozvedá chléb a víno, žehná je a požívá s nimi posléze svou poslední večeři. Tedy znamenáme při tom: slovo a úkon v organickém, živém spojení. Samozřejmě nebyl to jediný druh jeho duchovního společenství s jeho nejbližšími věrnými. Během doby se rozvíjela kyriaké oikeia či krátce ekklesia, t. j. sbor Páně nejen do rozsahu, ale i vnitřní hloubky a bohaté vnitřní i vnější členitosti také i v ohledu liturgickém.

V obci apoštolské se v liturgii krácelo ve stopách zbožnosti Ježíšovy. Liturgie apoštolské éry zůstala nějakou dobu tak jednoduchou, ale členila se stále znatelněji v bohoslužbu úkonu: Večeře Páně (kyriakon-deipnon) a bohoslužbu slova (pánta prós oikodomén).²⁾

To rozdělování obou hlavních druhů liturgie postupovalo stále markantněji zač. II. století, kdy podle Pliniova listu a zpráv Didaché byly oba druhy liturgie přesně rozlišovány a vyvinuty se zvláštními názvy s hodně znatelnými synkretickými vlivy pohanských mysterií a židovských synagog. První zprávu o spojení obou druhů máme z Apologie I. Justinovy z doby kolem r. 150 po Kristu.

Z Pavlova liturgického typu vyvinula se liturgie římského biskupa Hippolyta kolem r. 200 se starozákonní myšlenkou oběti a podle Apoštolských konstitucí kol r. 380 ještě s větším židovským přízvukem až k přibližné stavbě eucharistie v theatrální mysterium východní církve, která vytvořila si během VII. a VIII. století dva hlavní typy liturgie Chrysostomovy a Basiliovy s epiklesí a magicko-mystickou transsubstanciací skrze Duchá sv. V církvi západní Rehořem VII. a Urbanem VIII. r. 1634 ustálila se liturgie v odlišném typu nekrvavé oběti Kristovy s transsubstanciací skrze slova knězova, s důrazem na prvek sakramentální s restrikcí významu slova. Mimo to v obou církvích se vyvinuly kromě svátostí s mysticko-magickým pojetím ještě i jiné a četné liturgické formy významu podřadnějšího, na př. sakramentalia, benedikce, exorcismy, pravidelné denní modlitby kněží, pobožnosti s modlitbou, zpěvem i kázáním, průvody a pod.

Se značnými varianty Lutherovými, Zwingliho, Kalvína a j. reformace světová pozměnila radikálně a podstatně liturgii obou hlavních církví tím, že odstranila její zásluhný charakter mysticko-magické oběti nebo symbolicko-mystického dramatu s privilegii kněžstva jako prostředníka a subjektu v ten smysl, že liturgie je službou skrze slovo a úkon, kterýž má význam psy-

²⁾ Tak Sk. ap. 2, 42. 46.—47; 5, 42; I. Kor. 10, 16. sl.; 11, 20. sl.; 14, 12—26.; 14, 33—34.

chologicko-pedagogický. Subjektem jejím není hierarchické kněžstvo, ale obecně ve smyslu I. ep. Petrovy 2, 9, totiž obec neb církev. Zůstává však dosud rozlišování dvou hlavních druhů: Večeře Páně a kázání, anebo se obě spojuje v jednu hlavní liturgii s 2 středisky, což je otevřeným problémem pro mnohé a činí dnes potíže; neboť po dobách úpadku liturgie v době pietismu a racionalismu nenachází, bohužel, Večeře Páně toho významu u všech křesťanů, jakému se těšila v době apoštolské. Ostatní podružné formy liturgické všechny buďto byly podrobeny reformační koncepci, anebo odstraněny. Ostatní reformační směry i s církví anglikánskou s rozličnými variacemi stavěly s větším nebo menším zdarem na uvedených těch historických 3 hlavních druzích většinou eklekticky podle své ideologie.

Mimo ateismus dva hlavní typy kulturních proudů zasahovaly rušivě do stávajících liturgických forem. Byl to náboženský reformní směr pietistický v 2. pol. XVII. a zač. XVIII. stol. s pozdějšími odnožemi anglickými a kontinentálními, na př. bratrskou obcí Zinzendorfovou. Pietismus jako náboženský směr individualistický kladl důraz na subjektivní náboženské zážitky a osobní znovuzrození a posvěcení v kollegiích pietatis modlitbou a písní, neměl porozumění pro církevní život v obcích vyjma herrnhutanism ani pro bohoslužebné formy. Racionalism XVIII. století pro svůj chladný rozumový charakter teprve přivodil ještě ve větší míře než pietism úpadek liturgického života vyjma ojedinelé zjevy. Církev římská vzdorovala ovšem rušivým těm činitelům více, než církev evangelické, o východní ani nemluvě.

3.

Ale přes nepřízeň doby uhájila přece liturgie své existenční oprávnění. Vždyť nadměrným pěstěním chladné rozumové oblasti lidského ducha lidstvo nedošlo v éře pietistického zbožného individualismu a osvícenství svého všestranného uplatnění a plného upokojení své touhy po přiblížení se tomu, jenž byl odvěkým cílem lidské závislosti a usílil na cestě za pravdou a božím královstvím.

Osvícený člověk se přesvědčil, že rozum není ani první mohutností lidského ducha ani motorem, jenž by nabádal vůli k činům. Ano, v ohledu poznání nedovede nás přiblížit k onomu nadsvětnému numen, které nás budí posvátným obdivem i neodolatelnou přitažlivostí. Dříve nežli rozum probouzí se v člověku vloha citová, kterou si člověk doplňuje a nahrazuje rozum, kde tento nestačí na jeho poutí životem, zanechávaje v oboru poznání přečetné otazníky a mezery. „Marně hledá člověk pravdy svými smysly a rozumem ve světě věcí; neboť tak dojde jen k pochybování, existuje-li vůbec nějaká pravda; a kdyby i věřil, že existuje pravda, uzná ji za nepoznatelnou, pro něj mrtvou.

A přece *prožíváme pravdu přímo citem*, živou pravdu... Cit praví nám, je-li naše smýšlení a konání podle pravdy; a podle pravdy se vzájemně hodnotíme a ctíme. Všichni cítíme pravdu jakožto duchový řád všeobecně a naprosto platný a závazný pro každou myslící bytost. Podle tohoto řádu hodnotíme logickou platnost svých soudů, mravní hodnotu svého smýšlení a konání a prožíváme vše dobré a krásné... City prožíváme sebe sama jakožto duchovní bytost." Tak usuzuje o významu citu v úsilí o pravdu prof. dr. F. Mareš,³⁾ podobně soudí i dr. Pavel Barth⁴⁾ a j.⁵⁾

Mimo odůvodnění liturgie z významu citu, jenž nachází v liturgii vydatné uplatnění, nesmíme přehlížeti *sociálního* významu liturgie, neboť vyhovuje touze stejně věřících, smýšlejících i trpících členů církve, aby tito se sešli nejen při náhodných povrchných příležitostech, nýbrž jako živí účastníci společných bohoslužeb, jsouce spolu spiatí organicky vírou na oblažujícím výsluní blízkosti Boží v domu Páně v modlitbě, zpěvu, slovu i úkonu bez rozdílů stavovských, třídních, národnostních a rasových. Vedle toho mluví pro liturgii též i vliv její *utilitární* tím, že společnost věřících bere podíl na duchovních charismatech omilostněnějších nádob božích a aby věřící jimi se vzdělávali, těšili a silili jako kamení živé ve své nábožensko-mravní výstavbě v domus spiritalis, sacerdotium sanctum, populus acquisitionis (I. Pt. 2, 5—9).

Pohnutky pietistického individualismu čili vnitřního subjektivního náboženského zážitku, jak to nacházíme i u rozličných pietistických pozdějších odnoží, zdůrazňujících subjektivní zbožnost, ustupují před významnějšími a účinnějšími vlivy *cirkevně-sociologickými*. Místo tichého a vnitřního dialogu duše s Bohem v uzavřeném pokojíku et clauso ostio in abscondito (Mt. 6, 6) více působí a převládá orientace jiná, podle níž člověk, blížící se k prahům Otce Ježíšova, aby se s ním spojil v bohoslužbě slova a úkonu, uvědomuje si, že vůle Otcova jest: viděti kolem sebe co největší možné celky shromážděných svých dětí, bratří a sester, sdružených ve víře a láskyplné službě, aby k nim jako Otec mluvil a je tak vzdělával nejen jako jednotlivce, ale jako živou křesťanskou obec. Může sice i jednotlivec, nadaný obzvláštní náboženskou vlohou též sám dosíci vnitřního spojení s Bohem modlitbou a slovem Božím třeba i v zavřeném pokojíku. Ale nesporně snadněji a působivěji přiblížíme se ku bránám věčnosti a se značnějším volutaristickým výsledkem pro náš všední život lidských křehkostí ve shromáždění sobě blízkých bratří a sester ve sboru Páně.

³⁾ „Pravda v citu“, F. Topič, Praha, 1922, str. 7—15.

⁴⁾ „Die Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre“, Lipsko, J. A. Barth, 1923, 503—505.

⁵⁾ Psychoanalytische Bewegung, V., 5., 381—391.

První, kdo učinil v XIX. století mohutný pokus zdolatí chladný a lhostejný racionalismus, byl slavný evangelický theolog a filosof německého romantismu Fr. E. D. Schleiermacher († 1834) svou teorií citu závislosti, který je počátkem citu numinosního, a který z církve, jež se byla stala školou, učinil opět obec věřících ctitelů Boha. Cít se hlásí o svá práva a zhodnocení v ohledu náboženském a speciálně liturgickým. Po reakci proti osvícenskému racionalismu, jež se projevila v liturgickém ohledu krokem zpět, totiž oživením archaistických forem a po významnějším obrodném zásáhnutí Schleiermacherovy theologické školy, vyvinulo se koncem XIX. století t. zv. *starší liturgické hnutí evangelické* theologické skupiny, vedené v liturgickém ohledu Fr. Spittou⁶⁾ a Jul. Smendem,⁷⁾ jako synthesisa osvícenského protestantismu a Schleiermacherovy theologie ještě sice hodně rázu racionálního, ale s porozuměním pro *mystický a laický živel*. Ono liturgické hnutí nebylo jednolitě, ale s četnými odstíny podle theologického svérázu význačných jejich představitelů. Živel laický a význam obce jako liturgického subjektu („Feiernde Gemeinden“) vyzdvihoval na př. dr. Fr. Niebergall, prof. theologie v Heidelbergu, nebo jeho stoupenec Knevel, jež bohoslužbám obcí uložil úkol: „Die stimmungsvolle Erbauung“ pomocí psychologie, pedagogiky a techniky. Náznorně dramatický typ liturgického hnutí představuje Ad. T. Strewe, jež sestavil liturgii „als Handeln und Schauen“ s uplatněním hudby, recitací, sborových zpěvů, světél, průvodů i věnců a upravil svůj liturgický typ v konkrétních formách v knížce pod uvedeným titulem s různými vzory.⁸⁾ Berlínský farář Horn používal při liturgických příležitostech i světelných obrazů a stanovil za střed tichou modlitbu. Přehnanost použití techniky se zoufalým psychologismem k liturgickým účelům nám představuje P. Classen ve svých hornických bohoslužbách v uhelném revíru. Společným rysem toho staršího obrodného liturgického hnutí je *anthropocentrické měřítko* pro určování obsahu liturgických hodin („Feierstunden“).

Novější mocné liturgické hnutí vyvolal něm. protest. profesor theologie Rudolf Otto v prvních 2 desetiletích našeho století, a to dosud nepozbylo své časovosti. Pod okřídleným názvem

⁶⁾ „Zur Reform des evangelischen Kultus“, 1891, Göttingen.

⁷⁾ „Kirchenbuch für evangelische Gemeinden“, Gütersloh, 1924, nebo „Der Gottesdienst“, Göttingen, 1904.

⁸⁾ Lic. Adolf T. Strewe, Die Liturgie als Handeln und Schauen, Nákl. A. Straucha, Lipsko, 111 stran.

bohoslužby jako „mlčící služby“ („schweigender Dienst“) Otto uplatňuje posvátné ticho („heiliges Schweigen“) k účelu adoračnímu („Anbetung“) podobně, jak je tomu u kvěků. Hnutí to používá nejen historických vhodných forem liturgických, nýbrž i moderních, od nichž obou očekávají Ottovi stoupenci obrodu a větší životnost bohoslužeb; zve se též proto hnutím *synkretickým*. A že Ottovo dílo našlo v dnešní době zmatků a strastí hodně pochopení a rozšíření, lze usoudit z toho, že jeho kniha „Das Heilige“⁹⁾ kterou do nevšední míry Otto byl vzrušil církevní svět svým zajímavým pojednáním o irracionální ideje Božského a jeho vztahu k racionální, vyšla v poslední době již v sedmi řečích: anglické, francouzské, italské, japonské, švédské a španělské s doplňky, jež vyšly již ve 4. vydání. Dokonce známý liberální theolog berlínský Adolf v. Harnack věnuje Ottovu liturgickému hnutí plné uznání a univ. prof. v Kielu dr. O. Baumgarten rovněž velmi střízlivého theologického směru se vyjadřuje, že dílo „Das Heilige“ nesporně postavilo svého autora do popředí současných theologů a povolalo jej k pokračování na životním díle Schleiermacherově. S nemenším oceněním vyslovuje se o Ottovi i univ. prof. v Marburku dr. Pavel Tillich, že prý mu bude veškerá soudobá generace díkem zavázána.¹⁰⁾

Otto věří, že existuje „Das Heilige“ dvojího druhu: předně ve smyslu metafysickém jako přívlastek jestoty, podstaty, bytosti, něco pro cit mimo morální moment, co nelze přesně definovat, spíš vycítit, čemu nelze učit v přísném smyslu, co lze jen probouzet, vzněcovat jako Das Numinose, sacrum, quados, hágios, sebastós. Nelze poznat to „Svaté“ smysly nebo rozumem, pocit toho se může dostavit v rozmanitých formách primitivních až v nejušlechtlejších, dokonce až i v pokorném zachvění a ořesení (Erschauern in Andacht) před branami nevyověditelného tajemství všeho tvorstva pozemského, jež se může nanejvýše prožívat v pocitech jako „mysterium tremendum“. Pocity ty mohou vyústiti v bázni a ekstasi, cukání a proměnění. Druhý smysl toho slova Otto chápe jako něco z oblasti etické, jako etikou hodnotu „Numinosního“, objektivní v sobě, která svým vytušeným vznešeným obsahem mravním naplňuje člověka obdivem jako majestas fascinosa, čili Das Wundervolle, augustum, semnon.

„Svaté“ je podle Otty složená kategorie „rein a priori“, pozůstávající z prvků racionálních, t. j. z čistého rozumu, a irracionálních, převyšujících lidské možnosti rozumové. Tyto povstávají z hlubin duše skrz smyslové popudy. Je to jakési instinktivní tušení, hledání, touha, která se stává náboženským

⁹⁾ 4. vyd., Vratislav, Trewendt a Granier, 1920, stran 216.

¹⁰⁾ V reklamní části obálky díla protibarthovského theologa marburckého: Theodora Siegfrieda, Das Wort und die Existenz, I., L. Klotz, Gotha, 1930, stran 301.

pudem (Trieb). V křesťanství numen se stává Bohem, racionalisace a ethisace obsahu „Numinosního“ se dokončuje, až nastává nerozlučná synthesa. Schopnost „Svaté“ ve zjevení náležitě poznati názory a pocity jako něco nadempirického sluje schopnost divinační in actu, jež bývá odstupňována v „produkční silu“ proroka a dokonce až v nejvyšší kategorii divinační, která se stává sama objektem divinace zjevujícího se „Svatého“, t. j. Syna. Podle ducha křesťanství působí v nás jakési tušící porozumění uvnitř nás, testimonium Spiritus sancti internum, které je toliko možné na základě kategoriální vlohy „Svatého“ v samé mysl. My tedy můžeme být účastní zážitku „Svatého“, nikoli z logické úsudkové nutnosti, nýbrž z čistého citu pravdy, t. j. kontemplativně, čili intuitivním pochopením neboli uchvácením, divinací. Každé náboženství, které chce být víc než tradiční a autoritativní vírou, které staví na přesvědčení, na vlastním osobním základě, t. j. vychází z vlastního vnitřního poznání své pravdy, musí předpokládati v mysli principy, podle nichž ji může jako pravdivou samostatně poznati. Tyto principy musejí být a priori. — Tedy byla by to v duchu mystiky jakási immanence Boha v nás, čili jak poukázal E. Brunner: habemus Deum v sobě, či zbožnění nás a všeho ve smyslu pantheistickém.

Přeneseme-li teorii Ottovu na pole liturgiky: mysterium tremendum a fascinosum „Numinosního“ či „Svatého“ se prožívá ve formě povznášející tiché adorace. Pravou bohoslužbou i v duchu protestantském je podle Otty taková, jež k mysteriu přivádí písní, modlitbou, rytmem, napětím a uvolněním, sebrností duší, sjednocením myslí a vnitřní koncentrací pobožnosti, „um zulezt im Dienste sakramentalen und einenden Schweigens das Sakrament der Zukunft des Herrn zu erfahren“. A to pokládá Otto za možné jak v liturgii luterské, tak i reformované a uvádí konkrétní návrhy, v nichž uplatňuje vlivy laické, tedy obec. Otto i jeho stoupenci G. Mensching a W. Knevel jsou silně mysticky orientováni, ale ne ve smyslu katolických církví skrze mystickou lásku a „unio ženicha s nevěstou“, nýbrž v duchu Lutherova spojení člověka s Bohem skrze fides (fiducia, adhaesio) a vytvořili podle vzoru východních meditačních praktik nábožensko-psychologickou metodiku či techniku, aby tak vytvářeli vždy nové zážitky mysteria tremenda. Zasnoubili mystiku s psychagogismem a dítětem toho je theurgie.

6.

Značně vypjatý mystický prvek Ottovy liturgické skupiny došel ještě extrémnějšího odstupňování v t. zv. *Hochkirchliche Vereinigung* v Berlíně r. 1918, jež má své analogie i jinde, na př. v Anglii. Tomuto směru je církev viditelným ústavem spásy, proto zřízení a kult mají nevšední vliv na národní život; vědomí

katolicity je mocné. Z těch důvodů sáhlo toto hnutí k redukci kázání, ale zdůraznilo svátosti a jejich objektivní povahu, rozvinulo liturgii s oltáři, ornáty, hudbou, reformou zpovědi a Večeře Páně, fakultativní soukromou zpovědí, dokonce i evangelickým klášterním životem a breviářem. Krátce, je to odklon od subjektivismu a individualismu, hlad po objektivních a věčných hodnotách, po autoritě a vedení duší, čili jinými slovy synthesa protestantismu a katolicismu, neboli *evangelická katolicita*. Typickým představitelem toho směru je Friedrich Heiler, konvertita z katolicismu, jenž se dal vysvětliti za biskupa der Hochkirche. Hlavní liturgie se nazývá „Hochamt“, slavnost Eucharistie i oběti. Důvěra ve vyšší synthesu katolicismu a protestantismu na společném podkladě nejpodstatnějších křesťanských pravd a ideálů bez konfesního zbarvení a na společném kultu ovšem byla s katolické strany zklamána.

Jiný pozoruhodný liturgický směr je t. zv. *Die Berneuchener Konferenz* z r. 1913. Zastánci jeho jsou K. B. Ritter, L. Heitmann a Vilém Stählin. Podle nich vše ve světě je nositelem božího slova, jež se nikterak neváže toliko na bibli. *Vše je symbolem a podobenstvím boží pravdy* či transparentem věčného. Z toho vysvitá oprávněnost a nutnost liturgického symbolu sakratisování přirozeného života a tím konkretisování božího slova v každé situaci. Učení o Večeři Páně je rovněž toliko symbolickým úkonem. Berneuchenský směr stírá čáru mezi symbolickou koncepcí všeho stvořeného a nadpřirozeného. Je to t. zv. symbolická theologie relativity a nejasností v ústředních myšlenkách. —

Tato novější liturgická hnutí jsou v rozporu se základním článkem reformace, podle něhož střediskem evangelického kultu je Slovo Boží, tedy kázání. Nedochází-li kázání uspokojení a žádoucího účinku, není vinou Slovo Boží neb kázání vůbec jako jeho hlásání a aplikace. Dlužno hledati vinu nejen na straně posluchačů, ale také na straně kazatelů, kteří často káží slovo své a ne slovo Boží, zapomínajíce na jeho charakter, opomíjejí se před ním modlit Veni Creator Spiritus. Ne Apollo neb Demosthenes, ale svatý Jan Zlatoústý a Bůh. Kázání namnoze se stalo šablonou. Liturgie se pak nesmí pěstovat na úkor kázání, ale musí se najít *zdravá synthesa slova a úkonu*. Dialektická theologie, která pochopitelně podceňuje kult ve prospěch téměř výhradního slova Páně, nazývá Ottův liturgický druh „kultický Hybris“, jenž je v rozporu s kriteriem křesťanské reformace. „Posvátné mlčení“ může znamenati toliko čekání, ale nikoli spojování. Adorace i v evangelické orientaci je možné, ale nikoli v mlčení, nýbrž v modlitbě, zpěvu a slově v duchu Pavlově (II. Kor. 4, 13).

Třebaže je těžko najít zdravou syntésu pro reformační a svobodné křesťanské společnosti, přece se hledat musí, a to *na zá-*

kladně kristocentrické. Jen ta nás může vyvést šťastně z roztočivých liturgických novějších směrů. Platí-li pro nás Kristus a zjevení Boží skrze evangelium víc než kterékoli jiné zjevení ať skrze slovo nebo skrze úkon, najdeme již v *Kristově době, v apoštolské době, nejuhodnější východisko: slovo a úkon, ale napřed slovo.* Úkon pak v duchu slova Kristova můžeme pojímati pouze jako jakousi *obměnu nebo doplněk* slova v organické harmonii. Zájem o liturgické hnutí je všude znatelný a v dnešní neutěšené chaotické mizerii duchové i politické vysvětlitelný. Jen je záhodno, aby církve dovedly najít správné měřítko pro východisko v duchu evangelia — milostí Boží z víry, a nikoliv z lidského úkonu (obřadu).

Základní a charakteristické znaky liturgického hnutí v protestantismu jsou asi tyto: 1. Snaha po *adorační* úctě Boha nejen slovem, ale i úkonem; 2. touha po *kolektivní* zbožnosti; 3. zvýšené hodnocení živlu *laického*, tedy bohoslužby *obce a církve*; 4. úsilí o rozmanitý citový výraz uměním a psychologickou technikou. (Dokončení.)

Dr. R. Urban.

VĚŘÍCÍ PŘÍRODOZPYTEC.

II.

Skončili jsme prvou část svého pojednání o věřícím přírodopytci poukazem na jeho střízlivý názor o vědě, kterýžto názor ostatně nabývá v učeném světě stále více a více půdy. Jeť jistě na místě skromnost z vědy tam, kde odstranění jedné záhady znamená jenom navršení dalších. A takovou vědou je právě věda lidská, o níž platí výrok Laplace-ův: „To, co víme, toho je velmi málo — ale co nevíme, toho je nekonečnost“.

Lodge mohl docela dobře, kdyby byl chtěl, alespoň ve všeobecných rysech vyportretovati nejobligátnější typ dnešního universitního učenice a jeho vědy, obrážející se za katedrou, v málo přístupných publikacích a v nějaké té universitní extenzi či jiné popularisaci vědění.

Neučinil toho a jen tu a tam nechává svým dílem probleskovati odmítavý posunek platící vylučností vědy z celku lidského života a aristokratičnosti třídy.

Za to však důrazněji odsuzuje, abych tak řekl samospasitelné domnění o methodických prostředcích a tedy i o přesně dané, nepřekročitelné výši obsahu vědeckého poznání, kteréžto domnění je ještě vůdčí hvězdou přesvědčení tak mnohého dnešního badatele, přísahajícího na výhradně fysikální podstatu veškerého bytí.

Zde už se však ozývá stížnost toho druhu, s jakou se obrátili na adresu vědeckého světa před světovou válkou Richet, Maeterlinck, Driesch, Schrenck-Notzing a jiní. Jde v podstatě o uznání parapsychologie a o její zařazení do stupnice věd.

Už v prvním oddíle této studie jsme alespoň napověděli o Lodge-ovi, že jsa badatelem v tak exaktní vědě, jakou je fyzika, pracuje zároveň dlouhou dobu i v oboru otázek metapsychických. Je to podobný poměr, jaký shledáváme u biologa Wallace, astronoma Schiaparelli-ho, biologa a filosofa Driesche, astrofyzika Zöllnera, fyzika Barreta, fyzika Lazareva, u nás botanika Velenovského, fyziologa Babáka atp. Tato okolnost je pro porozumění Lodge-ovi svrchovaně důležitá a proto kdo mu chce dobře rozumět a přesněji stopovati jeho myšlenky ve spise, který nejen o vědě, její podstatě a jejím dosahu jedná, nýbrž vědecké snažení lidské hodnotí s ohledem na vnitřní růst lidské osobnosti a pokrok lidské společnosti vůbec — „Věda a pokrok lidstva“ („Science and progress of the mankind“) — musí bráti zároveň zřetel i na jiné publikace Lodgeovy z oboru parapsychologie a na jejich hlavní uzávěry.¹⁾ —

Jako každý, kdo o lidském vědění přemýšlí, i Lodge se nejprve ptá, možno-li věřití smyslům. Odmítá tady skepsi jako neoprávněnou a věří v dobré jejich zpravodajství, připomínaje, že zrakový a sluchový orgán jsou nádherné stroje, jimž vděčíme za všecko, co jest základem našeho vědění. S domnělou klamavostí smyslů je to jako s fyzikálními přístroji. Ne v nich samotných, ale ve výkladu jimi podaném bývá občas klam.

Vizme jednoduchý příklad: Dotkneme-li se železa a vlněné látky stejné teploty, zdá se nám železo chladné, látka teplá. Proč? Protože hmota, které jsme se dotkli, je v jednom případě opravdu studená, ve druhém opravdu teplá; železo ruku chladí, vlna však nikoliv. Nervy v naší pokožce mohou nám něco říci jenom o teplotě pokožky a o té také podávají pravdivou zprávu. Železo pokožku ochlazuje, odnímajíc jí teplo vedením, když se ruka pokouší je zahřátí, železo způsobuje pocit chladu, protože je skutečně chladnější, než naše ruka. Naproti tomu teplo udělené vlně zůstane na místě, kde bylo uděleno a proto místo, kde jsme se dotkli, způsobuje pocit tepla, protože skutečně jest teplé. Bylo zahřáto dotekem, nebylo rozptýleno ani odvedeno.

Tento příklad lze zevšeobecniti. Každý fyzikální přístroj udává poměry, v nichž jest a uvedeme-li jej do jiného okolí, může toto okolí pozměnití. Také na něj může působiti přítomnost

¹⁾ „Raymond, oder Leben und Tod“ v „Okulte Welt“ 30 a potom pojednání v „Revue métapsychique“, 1932. — „En quoi l'Hypothèse spirite est-elle justifiée par les faits?“, mimo některé jiné, na příkl. zprávy v „Proceedings Society for Psychical Research“, a p. — Viz také spis „La vie et la matière“, trad. J. Maxwell, Paris 1909.

pozorovateľova. Nepraví nám nič o poměrech dřívějších ani budoucích, jenom o přítomných. Jsme-li si všeho toho vědomi, můžeme mluvit o svých smyslových ústrojích s neomezenou chválou a můžeme se naučit správnému výkladu toho, co nám podávají.²⁾

Tot aprobace spolehlivosti smyslového poznání, s jehož další problematikou a stupňovitostí se Lodge příliš netrápí. Uznává, že jsou tyto smysly jenom lidské, ale jako takové podávají poměrně správný obraz předmětu a světa.

Tyto smysly se svou schopností nevyjadřují však výhradně samy skutečnost, neboť názor bývá už probarven naším stanoviskem, vkládaným do skutečnosti. Zde teprve naráží Lodge na noetický problém, ale odbíhá od něho k otázce jiné. Noetické skepsi nepropadne a proto se raději ptá po rozdílu člověka od zvířete. Jsouť přece zvířata velmi bystrých a dokonalých smyslů, ba speciálně dokonalejších, než jakými se může vykazati sám člověk.

Rozdíl je tedy jinde — ve schopnosti domýšleti se, porozumět, v mohutnosti rozumu, kterým člověk chápe skutečnost a kterým se liší také od zvířete, jinými slovy: rozdíl je v duši.

Zde — v duši člověka — je také sídlo vši kultury, vzdělanosti, umění. Báseň, výtvarný akt, melodie — to všecko neexistuje jako pouhá skupenina písmen, barev, nebo notových značek, nýbrž je dřívě hotovo v duši člověka-umělce. Na rozdíl od existence hmotného, jde tu o skutečnost duchovní.

Lodge ovšem neztotožňuje duši s rozumovými schopnostmi, tím méně s účelně organisovanou hmotou mozku. Jeť mu arcif záhadou vztah mezi duši a gangliovými buňkami a slovo „spojení“ („connection“) tady zavrhuje. Ostatně i fakt pouhého vidění, nebo slyšení je neméně záhadný, neboť za tím vším také nutno umístiti duši.

Podobná nesnáž, jaká se skrývá ve skutečnosti přecházení energie z atomů do étheru a odtud zase do atomů (viz na příkl. energii sluneční a vůbec cesty energie vesmírnými dálkami)!

Nejde tedy jenom o pouhé vidění. Dívám se na krajinu, vidím ji — až sem je to práce toho obdivuhodného aparátu, který slove oko — ale potom? Zmocní se jeho obrazu moje duše, neboť vzpomínám, přemýšlím o jednotlivostech atd. Hranici přesnou kdy po fyziologicky organisovaném aktu nastává přechod do duše, je těžko stanovití...

Tedy to, co vidíme, pro nás ani záhadou není, ale právě to, co nevidíme a co se děje v nás.

Proto také, že jde o tento vztah viděného k zážitku viděného, je to s výkladem tak těžké. Průměrný člověk neumí ani vykládati, vědátor zpravidla jen v omezeném úseku svého oboru a

²⁾ Věda a pokrok lidstva (překl. Theurerův 1933), str. 77.

zase ne vždy bez později prokázaných chyb a omylů.³⁾ Komu tedy nejspíše přenechat oprávnění k výkladu za smyslovou zkušeností a, třebaže stále k výkladu lidsky podmíněnému? Zde se dostáváme, jak se u Lodge-ho dalo čekat, k obratu: výklad je ponechán kompetenci básníka, věštce, filosofa a světce.

A abychom tomu porozuměli, musíme jít nad rozum. Bez vyloučení rozumu nutno přejít do sféry intuice a obrazotvornosti.

Nesmíme být omezeni — dí Lodge — schopnostmi smyslovými, ani rozumovými. Ty nás vedou až k jistému místu, lze jim napomáhati, lze je rozšiřovati, napínati, ale mají své meze. Nad nimi se vznáší schopnost obrazotvornosti. I v nejobyčejnějších, nejušednějších výkonech denního života je kus tajemství, tím tajemnější je zásvěti. Ale vesmír není omezen na naše pojmy, tím méně na naše úvahy o něm. Můžeme jen trpělivě tápati schopnostmi, které máme a pomůckami, které nám byly poskytnuty a získati si tak skromný přístup do království Víry.⁴⁾

Tedy poznání ze smyslů a rozumu je Lodgeovi utěšující skořápkou a člověk se nesmí báti v pravý čas ji prorazit. Každému arcit není dáno, aby se stal básníkem, věštcem, filosofem, prorokem, ale všem může být dána možnost zabezpečiti si přesvědčení, že za skořápkou tou není tma nicotnosti a prázdno, vrhající svůj bezútěšný až zoufalý reflex do tohoto světa lidských smyslů, nýbrž další život, ač jej snad dosud lépe tušíme, než známe.

Lodge je mužem velké víry (a ta víra, nezapomínejme, rostla z vědy), ale nezastírá, že generace lidské, byť si daleké budoucnosti, budou moci rozumovými formulkami vyjádřiti i kus toho tajemna zásvěti, které nás obklopuje dnes.

Tajemno pro nás ostatně zahrnovalo a jistě ještě v sobě zahrnuje i část (a nevíme jak velkou) úkazů, projevů a tedy i bytí rázu fysikálního. Kdo na př. před Newtonem znal všechna fakta normální, nebo abnormální disperse bílého světla, nebo kdo by se odvážil ještě dnes popírati existenci infračervených nebo ultrafialových paprsků slunečního spektra, poněvadž je nevidí, nebo existenci elektřiny a magnetismu, které na naše smysly nepůsobí přímo?

A co zjevů, které pokládáme za fakta, jsme také spíše tušili, než věděli! Jako příklad stačí uvést dějiny atomismu; nebo poukázati na existenci elektronů, kroužících ve sférách kolositivního jádra, jde-li o příklad studijního objektu, jehož zákonné projevy do detailů sice sledujeme, ale který nikdo nikdy neviděl.

Tedy i pokud projevů světa fysikálního se týče, je naše vědění velmi zlomkovité a kusé.

³⁾ Čtenář nechť si povšimne, jak Lodge tu znovu, jakoby chodil v kruhu, naráží na různé stránky problému lidského poznání.

⁴⁾ loc. cit. str. 87.

Což teprve o další stupně vyšel!

Tady podotýká Lodge, že tvrdí-li věstec, že jsme obklopeni světem duchovním a stále pod jeho vlivem, o čemž nám smysly arciť nic anebo dosud nic nepraví, můžeme sice pochybovat i o správnosti tohoto učení, ale bylo by projevem naší nerozumnosti a zároveň domýšlivosti, kdybychom jen zhořa popřeli.

K víře v existenci tohoto světa duchovního ukazuje Lodgeovi, jak sám podotýká, především jeho padesátiletá vědecká zkušenost a potom uznávání možností okamžitých postřehů božské skutečnosti intuicí a inspirací ve chvílkách opravdu prorockých.⁵⁾ Lodge používá tu a tam rád slova „nálada“ (viz na př. pozn. ⁵⁾), mluvě o těchto věcech. Mohlo by se namítnouti, že nálady nejsou ani trochu přesnou zárukou pro hodnoty vědeckého rázu. Máť substantivum nálada i svoji odíósni stránku. Tady je zapotřebí alespoň kratičkého vysvětlení: Je nesnadno slovem tlumočiti každou t. zv. náladu, tím méně pak vydefinovati podstatu té které nálady. Psychologicky bývají nálady nezřídka velmi složitými stavy, slovo pak je jako termín velmi široké a v běžném užívání i mnohoznačné. Nálada není nálado-
vost a také každá nálada není, abych tak řekl, citovým prů-
vodičem intuitivního postřehu, nebo inspirací oplodněné chvílky. Toho jest si jistě Lodge vědom a proto užívá slova po patrič-
ném kritickém výběru, pokud je tu vůbec možný. Důraz, hlav-
ní důraz, nutno však klásti na vyvolané, nikoliv na vyvolané pod-
něčující.

Než provázejme Lodgea na cestě, na níž rostlo jeho pře-
svědčení o existenci transcendentna jako přesvědčení přírodo-
zpytcovo a psychologovo.

Nutno však předeslati poznámku!

Jsou dnes dva typy učenců a budou asi ještě dosti dlouho. První zůstávají na této zemi upoutáni světem smyslů a někdy ani těmto nevěřice negují a priori určité zjevy. Druzí, a k nim patří i Lodge, řídí se tu spíše zásadou, že nic na světě a ve vesmíru není tak malého nebo docela opovrženého, aby nezasloužilo badatelovy pozornosti. Odtud i pozornost Lodge-
ova, věnovaná zjevům metapsychickým.

⁵⁾ K tomu bude užitečno citovati tato slova Lodge-ova: Nyní se mi zdá, že se nesmí pohrdati nároky na intuici a inspiraci. Mohou zajisté býti skutečnosti, jež lze zachytiti jen příležitostně krátkým postřehem, za jistých nálad a výjimečných okolností. Mnozí z nás stáli na švýcarských horách a neviděli dole než mlhu, a přece tu a tam, místy a občas se mlha probrala a ukázala úžasné krásnou krajinu hluboko pod námi. Potom se zase mlha zavřela, vidění zmizelo a byli jsme zůstaveni, jak Wordsworth praví, „ve světle všedního dne“. Skutečnost byla tu neustále, ale byla našim očím skryta. Neměli bychom toho užiti za podobenství a uvědomiti si, jak podstatně je omezen náš výhled do vesmíru, co všechno v něm může býti, z čeho jsme ještě nezachytili ani nejmenší záblesk, co všechno v něm je, o čem nabudeme jakéhosi ponětí jen v okamžicích bezprostředního vzhledu? (loc. cit. str. 91.)

Pověděli jsme si už svrchu něco málo o této Lodgeově příslušnosti, která ostatně není v Anglii vlastní jenom jemu. V této zemi totiž badání v oboru parapsychickém má zcela mimořádnou tradici a zachovává si silný interes v širších kruzích zrovna tak, jako poutá významné pracovníky vědecké, obyčejně proslulé zároveň i v některém vědním oboru jiném.

Dodnes působí a velké zásluhy o badání metapsychické má už v roce 1882 v Londýně založená „Society for Psychical Research“ (Společnost pro badání psychická).⁹⁾ U kolébky této společnosti stáli známý politik anglický Sir Arthur Balfour, prof. H. Sidwick, neméně známý filosof-pragmatista William James, anglický chemik a autor spisu „Spiritualismus a věda“ William Crookes a jiní a jiní, jichž kruh stále se rozšiřoval a k nimž také patří Olivier Lodge, Myers, Barret, Bergson etc.

Na rozdíl od prof. Oesterreicha a některých jiných badatelů, kteří nechťejí uznati spiritistický výklad jistých fenomenů, neboť nevěří v možnost identifikace manifestující osobnosti s duchem zesnulého, je Lodge velmi nakloněn theorii spiritistické. Toto jeho stanovisko bylo pak zvláště posíleno osobními zážitky, kterých se mu dostalo ve spojení s tragickým úmrtím jeho syna Raymonda, padlého ve válce (viz spis už citovaný!), jehož duch, jak Lodge věří, se projevoval v seancích skrze svého času známé médium americké, paní Piper-ovou a potom skrze médium Mrs. Leonard. Nedá se popřít, že v široký obor t. zv. okultismu, náleží řada zjevů, o jejichž existenci se sice pochybovati nedá, ale jejichž výklad je značně obtížný. Naivním by bylo tvrditi (ač také se to dálo), že experimentátoři a pozorovatelé jsou lidé málo schopní, nebo lehkomyšní, nebo že vše, s čím přijdou, je podvod. Bylo by potom nutno kvalifikovati je pro experiment a pozorování zcela nedostatečně, ale co potom s nepochybnou kvalifikací Crookesovou v chemii, Lodgeovou v moderní fysice, Jamesovou ve filosofii a psychologii atd. Je těžko říci o objeviteli thalia, že je inkompetentní ve věcech experimentu a jeho metody, že jsou zhola k ničemu. Totéž platí o Lodgeovi a W. Jamesovi v jejich oborech.

O. Lodge už od let se účastní výzkumů v oblasti metapsychična, ať už jde o telepatii, studium automatismů, nebo o jasnozření, t. zv. křížovou korespondenci, fysikální mediumitu a zvláště spiritismus. Jak už podotčeno, je přesvědčen o manifestacích duchů zemřelých, kteří se projevují, používající při tom těl médií, upadnuvších do transu. Že se tak neděje bez obtíží a jen za určitých podmínek splněných se strany média, je samozřejmo. Odtud i vzácnost oněch projevů.

Lodge se účastnil četných seancí s talentovanými médii.

⁹⁾ V oboru fysikální mediumity má tato společnost předchůdce v t. zv. „Dialect. Society“, založené v Londýně v roce 1867.

O dvou jsme se už zmínili svrchu. K nim nutno připočísti ještě známé medium Eusapie Paladinovou, jejíž mediální založení přispělo značně k seznání zjevů fysikální mediumity a které bylo sledováno i řadou jiných vynikajících osobností z kruhů vědeckých, ať už to byli objevitelé radia manželé Curieovi nebo Flammarion, Bergson, Lombroso, Morselli, Sabatier etc. Ač zjištěno při těchto seancích několik menších podvodů, za řadu zjevů se přítomní učenci zaručují, čehož dokladem jsou i protokoly francouzské komise učenců „Institut général psychologique“ v Paříži z let 1905—1907 nebo zprávy prof. Bottaziho z Neapole, prof. Morselliho z Janova, zvláštní komise zmíněné už „Společnosti pro psychická badání“ v Londýně atd.⁷⁾

Dosud je Lodge činným členem této, posledně jmenované společnosti své vlasti, v letech 1901—1903 byl dokonce jejím předsedou, dále jest za Anglii členem „Organisation Internationale des Comités pour les Recherches Psychiques“ a účastňuje se zároveň mezinárodních kongresů této společnosti.

Je zcela pochopitelné, že celé toto pozadí ovlivňuje i filosofický názor Lodgeův a vykonává svůj vliv i na jeho názor vědecký, kterým probleskuje.

Skeptický názor ke zjevům metapsychickým tedy Lodge zamítá a v opaku k této skepsi věří, že se stanou časem předmětem pečlivé vědecké práce jako zjevy ostatní.

O těle lidském je Lodge přesvědčen, že není vším, co jsme. Skutečný význam a pravá bytost nejeví se na povrchu, nýbrž jsou založeny právě na neviděném.

„Jako kterékoliv dílo umělecké, tak také fysický zjev je toliko projevem čehosi daleko hlubšího. Člověk myslící, doufající, strádající, milující není jen a jen organismem, kterým se projevuje navenek. Není jen kašovitou, vysoce organisovanou hmotou, uloženou v lebce, která je vlastně pouhým shlukem molekul, důmyslně na čas spolu seskupených, jako hudební nástroj, nebo obraz, a která se přirozeným postupem nutně musí zase vrátiti ve stav oddělených od sebe atomů, z nichž je složena. Tělo je dočasný shluk, jako zástup lidí, nebo roj včel, jeho prvky mohou se rozptýliti, takže shluk přestane, zanikne; ale konečná skutečnost, která je podkladem všeho, která je vytvořila a z níž bylo složeno, nezanikne. Může zmizeti našemu oku, ale nepřestává trvati. Paměť nesídlí v mozku a hmota mozková nemyslí, necítí a netvoří plánů. Tyto vlastnosti hmotě nepřísluší; ty jen hmoty používají, aby se ukázaly nebo projevíly. Poškodí-li se stroj, přestávají jeho projevy...“⁸⁾

⁷⁾ U nás Heveroch a Forster, a zvláště tento, nesdíleli toto mínění o Eusapie Paladinové, opírajíce se ve svých vývodech hlavně o nepříznivé sdělení psychologa Dessoira, který kratičkou dobu s tímto mediem také experimentoval.

⁸⁾ loc. cit. str. 93—94.

A zde dále navazuje Lodge k tomuto názoru přesvědčení, opodstatněné spirítistickou teorií, že totiž smrti nepřestávající bytí lidské má ve své duchovní podobě schopnost rozezvučeti nástroje, t. j. těla jiná, jak svrchu o mediích bylo podotčeno. Fakta k tomuto tvrzení shledává Lodge právě v oboru mediumismu a parapsychickém experimentu, dodává asi tolik: Tyto pokusy se daly vždy ojedinele a konali je ti nečetní jednotlivci, kteří měli schopnost projádríti se. Ale v posledních letech sejevilo toto úsilí zvláště zjevně a kdybychom mohli sebrati všechny případy a kdybych jen já sestavil všechny případy mně známé, bylo by jedinou možností uniknouti tomuto přesvědčení zatvrzelé stanovisko předurčeného popírání a nerozumného předsudku. Důkazy se množí, není třeba odvolávati se na něco v minulosti, co nyní již přestalo; důkazy se podávají zde, nyní a stále. Je možno uzavříti tomu naši duši, nedopřáti tomu sluchu, nevěnovati tomu pozornost, ale zamítání fakt není stanoviskem vpravdě vědeckým. Existence duchového světa v nás, nebo kolem nás, jeho vzájemná souvislost s námi je nyní dokázána. Leží mimo naše normální pojímání — ale množství jiných skutečností chová se právě tak. V podstatě se může skutečnost poznati jen usuzováním, na základě fakt a dobrých důkazů. Není třeba vyšších prostředků obrazivosti a víry, *posmrtný život lidí stává se totožný s vědeckým poznáním.*⁹⁾

Lodge věří tedy v pokračování života po smrti tělesné, v existenci duchovna a jeho bytostí a tvrdí, že má o tom vědecký důkaz.

Myšlenka tato není i bez té parapsychologické výzbroje, kterou vlastní Lodge, ve svém vzniku tak nevysvětlitelná.

Je hierarchie živočichů a rostlin, typů rostlinných a živočišných. Celá tato řada bytostí před objevením drobnohledu končila od člověka postupujíc tam, kde má dnes směrem dolů ještě bohaté pokračování. Není tomu dlouho, co objeveno Bacteriophagum intestinale, nejnižší dosud známý organismus. Jakýpak div, napadne-li někoho myšlenka, zda i nad touto řadou bytostí nejsou ještě další fáse a formy života.

Lodge se o tom vyjadřuje takto: Jako nacházíme na naší Zemi bytosti, stojící na stupni značně nižším než člověk — sestupující bez mezí až k nízcce organisované jednotlivé buňce — právě tak si můžeme představití v oblasti nad tou hraničnou čarou existence, vystupující vždy výš a výš nad úroveň, na níž stojí člověk. Nemáme důvodů pochybovati o tvrzení, že takové bytosti jsou. I jednotlivci, trávající po smrti se mohou státi pokračujícím vývojem čímsi, daleko vyšším než je cokoliv, co známe. Přijmeme-li však, že jest něco vyššího než člověk, sahá

⁹⁾ Podtrženo mnou (loc. cit. str. 96—97).

naše přemýšlení dál a dále, až dosáhneme nekonečnosti.¹⁰⁾ Tedy od víry v nesmrtelnost lidské duše vede nutná cesta k víře v Boha.

„Podle mého názoru“ — praví Lodge — „se nezmění ani poměry tak náhle a úplně (rozuměj: smrtí), jak bychom si snad bez poučení představovali. Jsme stále obklopeni tlumem pomocníků a příznivců, kteří zápasí za dobro, kteří se rmoutí nad naším úpadkem a slabostmi, jejichž snahy někdy se ukáží marnými, ale kteří se přes to snah svých nevzdávají. A je samotné vedou zase bytostí vyšší a vyšší, které vidí a vědí daleko více, než ony. Veškerenstvo existence je proniknuto božími úmysly a cíli, jimž se nakonec musíme přizpůsobiti, chceme-li dosáhnouti štěstí. My i oni jsme služebníky Jednoho, v jehož službě spočívá jediné dokonalá svoboda.

Tedy až dosud můžeme shrnouti a vytknouti tyto hlavní body Lodgeova přesvědčení: víra ve vývoj — víra v posmrtný život člověka (mozek je pouhým prostředníkem mezi duchem a hmotou)¹¹⁾ — víra v existenci nadzemských bytostí, inteligencí, — které mají docela i interes o nás, tvory pozemské — víra v Boha.

Pověděné stačí, abychom si uvědomili, že jsme zde na samotných hranicích rozumu. Na mnoho náš rozum dobře nestačí, musíme býti velmi skromní, opatrní, ne hned negující všechno, nač nestačíme právě rozumem. Také věda není jenom a jenom výplodem rozumové práce — i v ní je mnoho intuitivně chápaného, dosti dohadů, hypothes, teorií. Víra hraje i ve vědě jako ostatně v celém životě lidském značnou roli. A kdo ví s jistotou a do toho kořene, co je čas, co hmota, co život atd.?

A přece zase, jak už jsme svrchu uvedli, má Lodge silnou víru ve vědu budoucnosti. Věří i ve vývoj a pokrok vědy. Tak hned v otázce: když už existuje život posmrtný, existuje *osobní* život po tělesné smrti?, rozhoduje: „Snad nelze na ni (otázku) odpověděti, ale tázati se je možno; a každá otázka, kterou lze rozumně dáti, může čekati, že na ni bude jednoho dne dána odpověď . . . Jenom fysickým zrakem nemůžeme proniknouti v hlubiny skutečnosti . . . Nyní jsou naše znalosti jen částečné, ale potom, časem — a snad to bude trvati (ještě) věky — budeme znáti tak, jako jsme sami znáni.“¹²⁾

Neméně obtížnou je otázka, jaký je posmrtný život.

„Ti, kteří téměř již prošli tímto dějem¹³⁾ a vrátili se zpět, vyprávují nám, čeho zakusili, a že bolestným byl hlavně návrat. Těm z nás, kteří cítí, že jest jim dopráno býti ve spojení se svými přáteli na onom břehu, se dostalo zpráv o tom, jak se jim vede

¹⁰⁾ loc. cit. str. 97.

¹¹⁾ Umění a věda = projevy ducha, nikoliv hmoty, kterou si duch jen podrobujel — „Jsme na čas sdružení s fysickým světem, ale skutečně k němu nepatříme“ (loc. cit. str. 156).

¹²⁾ loc. cit. str. 163, 165, 166.

¹³⁾ t. j. smrtí; umírali, ale nezemřeli; byli na samém pokraji smrti.

a že je tento styk těší. Vyprostili se ze strachu před neznámem, osvobodili se od pochybeného naříkání nad ztrátou milovaných osob a unikli obavám o budoucnost. Poznali, že nic neztratí z toho, čeho nabyli, že příležitost pokroku trvá dále, že všechny pravé mohutnosti a schopnosti zůstávají a že se postupně zvyšují. Poznali také, že jednotlivci stále zůstanou sebou samými a že jejich přátelé je poznávají a oni že poznávají je a že všichni stále budou v činném světě lásky a vzájemných služeb.¹⁴⁾

Je to zase stanovisko spiritisty, který je přesvědčen, že naším pravým tělem je tělo etherické.¹⁵⁾ Zde je také dobře upozornění na myšlenku Lodgeovu, která by se mohla snadno ztratit. Svrchu jsme totiž poukázali na okolnost opravdu významnou, z níž se ozývá zvuk reminiscencí na jiné filosofické autory — totiž, že mozek je pouhým prostředníkem ducha a hmoty. Podle Lodgeho působení ducha na hmotu není přímé, nýbrž děje se prostřednictvím něčeho, čeho vlastnosti označuje Lodge názvem „prostorový éter“. Zase ozvuk, abych tak řekl „okultní anatomie“. Novým je tu další ještě náhled, že totiž éter je prostředím, spojujícím atomy a tedy, že vlastně participuje s nemalou důležitostí na složení kůry zemské zrovna tak, jako na složení organismů. Život ovšem není tvarem energie!

Zajímavě dokládá Lodge: „... Jsme přímo sdružení s éterem a se hmotou asi vůbec ne.“¹⁶⁾ Éter má nejspíše mnoho jiných způsobů činnosti, nepoznaných našimi nynějšími smysly a mohou to být tyto způsoby, kterých potom budeme užívat. Věřím, že i nyní působíme na fyzický svět prostřednictvím éteru, že nemáme jiné možnosti v něj působiti, že naše působení na hmotu jest nepřímé. Hmoty je přetržitá, takže i když hmota působí na hmotu, děje se to éterem; je k tomu třeba spojovacího článku, spojujícího prostředí. Působí-li duch na hmotu, musí se to díti rovněž éterem. V éteru skutečně trváme, éter je již nyní a bude vždy naším duchovním domovem.¹⁷⁾

Lodge ovšem přiznává, že dosud tady vědeckého důkazu není, avšak doufá zase ve vědu budoucnosti.

Není také snadno říci, zda má éter vlastnosti psychické, čili nic. Snad tu zase rozhodne čas.

Lodge sám také neočekává, že každý uvěří ve všechno s ním, ale ujišťuje, že je pravdou podle jeho nejlepšího vědeckého přesvědčení, že život alespoň na vyšší úrovni osobnosti je trvalý a že na čas souvisí s hmotou, načež je opustí a trvá dále za jiných poměrů.

„Zda nutně šťastnějších? Toho nevím,“ praví Lodge. „To závisí na tom, jak jsme jednali zde, jak jsme užíli příležitosti nám

¹⁴⁾ loc. cit. str. 175.

¹⁵⁾ Viz obdobně t. zv. astrální tělo okultních věd.

¹⁶⁾ Srov. pozn. pod čarou ¹²⁾]

¹⁷⁾ loc. cit. 177.

poskytnutých. Musíme pokračovati — snad vzhůru, snad dolů. — to patří jinam, do etiky.¹⁸⁾ —

V souvislosti se svým náhledem na hmotný vesmír, na hmotu a její úkol ve světě, vlastní Lodge přesvědčení, že bytí je řízeno podle nějakého plánu, který vyrůstá z předcházejícího i stále trvajícího úmyslu. Duch a hmota jsou stálým tenorem jeho výkladů. Přijímá zatím z nutnosti jakýsi dualismus při výkladu bytí. „Hmotný svět bez jakékoliv pochyby existuje,“ dí, „ať už jej vykládáme jakkoliv, a svého ducha jsme si přímo vědomi.“ „Konečná skutečnost, úplné veškerenstvo věci, je však dosud mimo dosah našeho ducha . . .“¹⁹⁾ To všechno nutí Lodgeho ke snaze, vyjádřiti mnohotvárnost alespoň hmotného vesmíru několika základními jevy. Mluví o jedinství vesmíru a nekonečnosti prostoru i času, o mnohosti světů obydlených a všude zdůrazňuje jen dohadovost úsudků a oprávněnost intuice lidského ducha při zkoumání a promýšlení těchto věcí.

Pokud prozkumu hmoty se týče, zarážíme se u elektrického náboje; jehož podstatu neznáme, ač známe seskupení těchto nábojů v atomu. Tato jednotka, o níž ovšem nebylo řečeno ještě poslední slovo, spolu s gravitací tvoří celý vesmír, nad nímž panuje duch. I bolest a zlo mají svůj účel na světě a jsou jen projevem určitého vývojového (a tedy nedokonalého) stadia a koření v člověku.²⁰⁾

V dějinách tvorstva, zrovna tak, jako v postupu lidské kultury a civilisace znamenáme stále plán a úmysl boží, v jehož objetí spějeme k vzdálenému cíli. A poněvadž jsou tu plán a úmysl, jest tu i pomoc a vedení.

Už svrchu jsme se zmínili o Lodgeově víře v možnou účast nadsvětlných bytostí na našem životě a ovšem o jeho víře v činnost boží. I člověk má schopnost plánovitosti, vedení a možnost pomoci. Ba v příslušné míře už i zvíře. Chce-li kočka, praví Lodge, aby se otevřely dveře, požádá nás o to. Ocitnou-li se zvířata v pobouření, nebo nebezpečí, ozvou se; vede-li se jim dobře, mohou dáti najevo své uspokojení a vděčnost. Někteří tvorové však si naprosto nejsou vědomi našich schopností, ba snad i naší přítomnosti, ale můžeme stejně na ně působiti. Nemá smyslu tvrditi, že modlitba k vyšší bytosti je neúčinná a nemůže býti vyslyšena. Takovýto názor nemá oprávnění vůči nižším tvorům,

¹⁸⁾ loc. cit. 201.

¹⁹⁾ loc. cit. 38—39.

²⁰⁾ Lodge tu podotýká: Problém zla se jeví rozsáhlý a nesnadný, ale může se ukázati, že není neřešitelný. Poznání dobra a zla bylo krokem vzhůru v lidském vývoji a vedlo k posilujícímu zápolení. Může zlo býti stínem dobra? Světlo a stíny jsou pro obraz nezbytné; kdyby bylo vše stejně světlé, nebylo by nic viděti. — Protivné síly nemusí pocházeti od nepřátelských principů, neb mocností, ale mohou se vyložití zčásti setrvačností hmoty, hlavně však odporem, hloupostí, nevědomostí, tvrdohlavostí lidskou (loc. cit. str. 147—148).

a jediným důvodem jeho vůči lidstvu jest planý předpoklad, že vyšších bytostí není.²¹⁾

Tady už se vyrovnává Lodge s Tyndallem a následovníky, kteří, jak známo, popírali možnost účinnosti modlitby pro ustálenou zákonitost přírodního dění.

K tomu podotýká Lodge: „Podle toho bychom nemohli změnití běh řeky, nebo zasadití strom, nebo čerpatí vodu, a bylo by opovážlivé požádatí zahradníka, aby zalil zahradu, neboť by to byl pokus způsobití místní a chvilkový dešť, který nebyl okolnostmi připraven. Je-li sled událostí nezvratně stanoven (jak je při názoru čistě materialistickém předem stanoven vzájemným působením atomů a jejich dosažitelnou energií), potom — jak se tvrdilo — by děj byl úplný i bez života a ducha, nejsou-li tyto samy také tvarem energie, a jakékoliv jejich zasahování by bylo naprosto vyloučeno. Ale takovýto úsudek je přímo nesrovnatelný se zkušeností. Všichni víme, že živoucí bytostí mohou způsobití výsledky, které by jinak nebyly nastaly, od ptačího hnízda až po palác, od skrívánčí písně až po oratorium. Víme, že tak činí, využívající sluneční i jiné dosažitelné energie. Nerozmnoužují ani netvoří žádné energie, ale vedou a řídí ji do nezvyklých drah. A to jest život — princip vůdčí a řídicí. Je bezmocný, dokud se energie nedodá, ale může určití pracovní výsledek této dodané energie. . . . Sítelný prach toliko vymrští kulku, nemíří; a také nerozeznává přítele od nepřítele.²²⁾

Je ovšem těžko, ne-li nemožno říci, jak vlastně působí duch na život, mimo nějž stojí, tedy na život fyzický, ale tato okolnost pro nedostatečnost rozumu lidského ostatně tak rozšířená nemůže býti na závalu, nemůže býti nepřekonatelnou překážkou opodstatněné víře Lodgeově ve vedení tohoto světa světem duchovním. Neboť jak jsme už jinde vysvětlili, tento svět duchovní má pro Lodgeho pečeť zrovna tak průkazné existence, jako projevy fyzikální. A snad jednou podaný výklad těchto dnes tak málo známých věcí bude jednodušší, než si myslíme.

Před několika lety zúčastnil se Lodge ankety, uspořádané vídeňským listem „Neues Wiener Journal“, a ukázal tam právě na několik případů ze světa vědy, kdy také mnozí lidé hledali tvrdohlavě složitý výklad ve věcech skutečně velmi jednoduchých.

Těmto mnohým lidem nechtělo se na př. dlouho věřiti, že červené plameny, vyřlehující zřetelně při zatmění slunce v koroně sluneční, jsou opravdu plameny.

Nebo uvažme známý případ Dána Olafa Römera,²³⁾ jehož ně-

²¹⁾ loc. cit. str. 71—72.

²²⁾ loc. cit. str. 67, 68.

²³⁾ Olaf Römer (1673) určil rychlost světla podle zatmění měsíce Jupiterova, Bradley (1727) dle aberace stálic, po nich jinými methodami ještě Fizeau, Cornu a konečně Foucault.

kteřé výklady astronomické se opíraly o tvrzení, že světlo, aby se dostalo z hvězdných dálek k nám, potřebuje k tomu času. Také této myšlence se svět smál a Römer byl v očích světa dětinou. A dnes každý 13letý chlapec ví, že světlo se šíří prostorem rychlostí 300.000 km/sek. Proto podotýká také Lodge, že snad se bude za 1000 let zdáti možnost rozmluvy se zemělymi stejně samozřejmou věcí, jako věci tyto nám už dnes, neboť konec konců vše je ve vesmíru ve vyšších rukou, než jsou našel (Dokončení.)

Dr. Jan Podzimek.

HUMANISTICKÝ MANIFEST.

Přišel čas, kdy je nutno uvědomiti si radikální změny náboženské víry v moderním světě. Doba pouhých změn tradičních zvyklostí minula. Věda a změny ekonomického rázu rozrušily staré víry. Náboženství celého světa jsou nucena vyrovnati se s novými podmínkami, vytvořenými široce vzrostlým věděním a zkušeností. Životní proudění v každém poli lidské aktivity nese se ve směru čistého a otevřeného humanismu. Aby náboženskému humanismu bylo lépe rozuměno, my, podepsaní, přejeme si ukázati na určitá fakta, která dokumentují náš současný život.

Je zde velké nebezpečí konečně, a jak my věříme, fatální identifikace slova náboženství s doktrínami a metodami, které ztratily svůj význam a jsou bezmocné pro rozřešení problémů lidského života ve dvacátém století. Náboženství byla vždy prostředkem realizace nejvyšších hodnot života. Jejich účel byl vyplněn interpretací celkové situace, obklopující člověka (teologie nebo světový názor), hodnotami, které byly výsledkem (cíle, ideál) a technikou (kultem), ustavenou pro uskutečnění uspokojujícího života. Změna každého z těchto faktorů působí změnu ve vnější formě náboženství. Tento fakt vysvětluje časové změny náboženské. Ale uprostřed všech těchto změn náboženství samo ve svém hledání hodnot zůstává konstatním a neoddělitelným jevem lidského života.

Dnešní hlubší porozumění člověka universu, jeho vědecké výkony, jeho hlubší ocenění bratrství utvořily situaci, která si žádá nové formulace prostředků a cílů v náboženství. Takové náboženství živé, nebojácné a svěží, schopné uspokojiti příslušné sociální i osobní potřeby, může se jeviti mnohým lidem jako dokonalý rozchod s minulostí. I když tento věk vděčí za mnohé tradičním náboženstvím, přece zůstává jasno, že kterékoli náboženství, doufající býti syntetisující a dynamickou silou, dneška, musí býti uzpůsobeno potřebám tohoto věku. Největší potřebou

přítomnosti je naléztí takové náboženství. Je to odpovědným úkolem současné generace.

My proto tvrdíme:

1. Náboženští humanisté se dívají na svět jako na nestvořený a sám sebou existující.

2. Humanism věří, že člověk je částí přírody a že povstal jako výsledek nepřetržitého procesu.

3. Humanisté shledávají na základě organického životního hlediska, že dualism mysli a těla musí být odložen.

4. Humanism poznává, že náboženská kultura a civilisace lidstva, jak ji osvětlila antropologie a historie, je výsledek postupného vývoje, jak se člověk vyrovnával se svým přirozeným okolím a se svým sociálním dědictvím. Individuum, zrozené v určité kultuře, je hluboce formováno touto kulturou.

5. Humanism ujišťuje, že povaha universu, osvětlená moderní vědou, nepřipouští nadpřirozených nebo kosmických záruk lidských hodnot. Jistěže humanism nepopírá možnost skutečností dosud neobjevených, ale trvá na tom, že cesta k stanovení existence a hodnoty kterékoli skutečnosti vede jedině rozumovým šetřením a zkoumáním jejího vztahu k lidským potřebám. Náboženství musí formulovat svoje plány vědeckou metodou.

6. Jsme přesvědčeni, že čas pro theism, deism, modernism a několik obměn „nové myšlenky“ minul.

7. Náboženství pozůstává z takových činů, cílů a zkušeností, jež mají lidský smysl. Nic lidského není vzdáleno náboženskému. Obsahuje práci, umění, vědu, filosofii, lásku, přátelství, zotavení — vše, co uspokojuje inteligentní lidskou bytost. Rozlišení posvátného a světského je děle neudržitelno.

8. Náboženský humanism se domnívá, že cílem lidského života je plná realizace lidské osobnosti a hledá její rozvoj a naplnění zde a nyní. To je výklad humanistického sociálního citění.

9. Humanistické náboženské city jsou vyjádřeny zvýšeným smyslem pro osobnostní život a společným úsilím všech uspišiti sociální dobro, na místo starým způsobem: uctíváním a modlitbou.

10. Z toho vyplývá, že tu není žádného citu ani zvyklosti, spojené s vírou v nadpřirozeno.

11. Je nutno, aby se člověk naučil dívatí na životní krise pod hlediskem jejich přirozenosti a pravděpodobnosti. Rozumné a zvykem. Přijímáme cestu sociální a mentální hygieny a chceme mužné povahové rysy budou pěstovány výchovou a podpořeny odstraniti sentimentální a nereální touhy a vysněné myšlení.

12. Věříme, že náboženství musí pracovatí ke zvýšení radosti ze života a chceme pěstovatí tvořící sílu člověka a dáti mu odvahu k dosažení uspokojení životního.

13. Náboženský humanism tvrdí, že všechny instituce tu jsou pro naplnění lidského života. Účel a program humanismu spočívá v ocenění, proměně, kontrole a uzpůsobení takových institucí ke zvýšení lidského života. Náboženská instituce, jejich ritualistické formy, církevní metody a společné podniky musí být rekonstruovány, jak nejrychleji možno, aby mohly účinně ve světě působiti.

14. Humanisté jsou pevně přesvědčeni, že současná sobecká společnost je nedostatečná a že musí nastati radikální změna v metodách, kontrole a motivech. Sociální a kooperativně-ekonomický řád musí vésti k rovnocenné distribuci životních prostředků. Cílem humanismu je svobodná a universální společnost, ve které by lidé dobrovolně a rozumně spolupracovali ke společnému dobru. Humanisté žádají účast celého světa na společném životě.

15. Ujišťujeme, že a) humanism život spíše podpoří, než popírá; b) hledá možnosti života a neutíká od něho; c) odhodlává se upravit podmínky uspokojivého života pro všechny a nejen pro několik málo lidí. Humanism je veden touto pozitivní mravností; touto perspektivou bude se řídit jeho technika a úsilí.

Takové jsou these náboženského humanismu. Ačkoli považujeme náboženské formy a ideje našich otců za nepostačitelné, přece stálým úkolem lidství je, myslíme, hledání dobrého života. Člověk si konečně uvědomuje, že jediné on sám je odpověden za realizaci jeho vysněného světa a že je obdařen silou pro činy. Musí dáti svému úkolu svou inteligenci a vůli.

Podepsáno 34 profesorů a duchovních v Americe.

Humanism mne zajímá jako zjev, který svým způsobem reaguje a řeší duchovní problematiku dosavadní náboženské situace. Je to její plod a je zajímavý svou energií zlomit tradici dosavadních církví. Je jisto, že chce vědomě klást jiné základy.

Tim nechci snad říci, že souhlasím s hnutím jako náboženstvím. Myslím však, že jako metoda náboženského života je zajímavým pokusem o zživotnění náboženské praxe. Humanism je, myslím, jedním z nutných důsledků křesťanovy víry, byť by to nebyl vykonstruovaný humanism americký.

Proto mne manifest zaujal, že je si vědom nutnosti zživotnění náboženské víry a její energické spolupráce na přebudování lidské společnosti v království boží.

Mám svoje výhrady k němu a nemohu schválit jeho nároky na nové náboženství, protože toto se nebuduje vymezením lidských definic a nemůže být postaveno na relativitě pouhých lidských měřítek.

Zdá se mi však, že hlavní nedostatek církvi dnes není v obsahu jejích ideí, které jsou ještě i dnes živé, ale v nedostatku porozumění světu do té míry, aby dovedly učinit svoje poslání ve světě prakticky a energicky činné. Americký humanism je si toho vědom a hledá cestu rovnou do ohně potřeb doby, aby jí pomohl v práci pro lepší zítřky.

Nebezpečí jeho je ovšem v tom, že může v relativitě problematiky a zmatků utonout, přijímá-li pro sebe měřítko toho, koho chce vésti a vyvésti. Nepokládám proto tento směr za spásu, ale za: jeden z hledajících; a jako takový nám může mnoho říci, co u nás, zařazeno do metody života, by mohlo být podnětné.

Otto Ruttle.

Doslov redakce:

Uveřejňujeme humanistický manifest, protože na letních kursech Svazu svobodného křesťanství a náboženské svobody, pořádaných letos v srpnu v Kodani u příležitosti světové konference toho Svazu, má být přednášeno též o americkém hnutí humanistickém jako o příznačném jevu snah pro oživení náboženského života. Církev československá vítá každou upřímnou snahu náboženskou, směřující k uplatnění náboženství v naší době, jež je právě charakterisována na jedné straně úpadkem vlivu starých a velkých církví, ale na druhé straně žízni lidstva po náboženství. Americký humanism hodnotí ona ovšem se svého pozitivního hlediska křesťanského a náboženského. Vidí v něm dobrou vůli lidskou po lepší budoucnosti náboženské, ale zároveň nepězírá nedostatky jeho, totiž hlavní prvek každého náboženství, jímž je Bůh a božstvo. Chápeme plně vznik humanistického hnutí. Ono musí dnes vznikat všude tam, kde v náboženství zdůrazňuje se jenom a výlučně nebo příliš výlučně božský prvek v náboženství a opomíjí se součinnost lidská. Náboženství nevzniká jen činností boží bez součinnosti člověka, nýbrž je dílem i božím i člověka, přesto, že prvenství (i časově) má Bůh. Nelze vysvětlit náboženství jen z činnosti lidské. ČČS ve svém učení jasně zdůraznila činnost boží při vzniku náboženství, ať tomu říkáme milost nebo zjevení, nebo jakkoli. Na jméně nezáleží, ale na věci. V náboženství nelze stavět proti sobě člověka a Boha, humanism a milost, nýbrž třeba činit syntesu z obou. Náboženství je dar — ale i úkol. Dar boží, milost, ale i dílo člověka, synergism. Přes to vidíme v humanismu počín dobrý, třebaš neúplný a nepostačující. Dnešní člověk chce se uplatnit. Ale neuplatní se bez boží pomoci čili milosti.

A. Spisar.

O MILOSTI V DUCHU ČČS.

(Se zřetelem na ekumenické snahy Světové konference o „víře a řádu“ v Lausanne.)

I.

Světové ekumenické snahy církevní a ČČS.

Vždy byly v křesťanstvu hlasy, které různost církví křesťanských považovaly za veliké neštěstí a za překážku v úspěšném působení Kristova evangelia v lidstvu; proto vždy byly v církvích snahy, odčinit roztržštění jedné Kristovy církve ve značný počet větších a menších církví a denominací. Doklady toho jsou známy z církevních dějin.

Ekumenické snahy církví oživily a zesílily v nové době hlavně zkušeností, že vliv církví křesťanských na lidstvo nápadně slábne a lidstvo nevytváří sice nových církví, ale zůstávajíc v církvích, odčizuje se jejich vedení a tím i křesťanství a náboženství vůbec. Dostí značným počtem — hlavně u některých národů — vystupuje z církví a zůstává bez církve, bez konfese nebo bez vyznání, propadajíc naprostému individualismu, jenž neznamená nikterak prohlubování náboženství, jak by v teorii mnozí rádi světu namluvili, nýbrž vede k náboženské lhostejnosti a ponejvíc, aspoň v praxi, i k čirému atheismu.

Církev vysvětlují příčinu tohoto smutného zjevu se stanoviska náboženského a křesťanského namnoze jednostranně vinou svého členstva, které odchází, totiž jeho netečnosti, ba i zlou vůlí k náboženství a křesťanství, nezpytují však dosti vážně svého svědomí, zda nejsou, aspoň do jisté míry, samy vinny tímto kormutlivým a ostatně pro lidskou společnost národní a státní i po stránce kulturní neboli světské dosti škodlivým a proto i vážným zjevem.

Světová válka vyburcovala církve z této sebespokojenosti. Slyšeny hlasy, že selhalo křesťanství a náboženství, ač správněji bylo by říkati, že selhali lidé, křesťané a selhaly církve. Církev zesílily ekumenické snahy dříve nikoli neznámé a po válce činily pokusy zkoumatí pravý stav věcí, hledati příčiny úpadku vlivu církví, slovem zpytovatí své svědomí.

Nechci zde rozhodovati, zda šly církve věci na kloub a sestoupily až k nehlubší a pravé příčině neúspěchů působení církví ve světě. Ale jest již úspěchem, že staré a proto konservativní církve se rozhodly, vůbec věci se zabývatí a své svědomí zpytovatí, dokonce si přičítati nějakou vinu. Zatímni církve nedostaly se však dále ve svém zkoumání, než že mezicírkevní revnivost, netečnost, studenost, ba mnohdy značný díl nepřátelství považují za příčinu neúspěchů svých ve světě.

Ale jest s našeho nazírání na vývoj křesťanství ve světě otázkou, zda více církví ve světě jest neštěstím pro křesťanství, a není-li různost církví empirických nutností. Církev československá různost církví nepovažuje za neštěstí, nýbrž za zjev nutný. Ovšem považuje za neštěstí a překážku zdárného působení evangelia církevní výlučnost, dle níž každá církev sebe považuje za jedinou správnou, dokonce jedinou „pravou“. Podle víry ČCS ne forma, ale duch rozhoduje, zda církev jsou nebo nejsou tělem Kristovým, zda usilují nebo neusilují o ztělesnění Krista v životě soukromém a veřejném, zda jsou evangeliu blíž nebo dál. Církev ovšem všímají si dosud více zevní formy, ať v praxi nebo v teorii. Odtud vzniká dvojitý proud církevního ekumenismu neboli spojování církví: na poli života a díla a na poli víry a řádu. Oba proudy jsou označovány dnes jmény *Stockholm* a *Lausanne*, městy, v nichž konány byly první sjednocovací konference po světové válce. Oba proudy ekumenismu církevního jsou také podle těch měst nazývány a mluvíme proto o světovém církevním ekumenickém hnutí stockholmském a světovém církevním ekumenickém hnutí lausanském.

ČCS účastní se obou hnutí, praktického i theoretického, stockholmského i lausanského, v pevně víře a živé naději, že koneckonců, budou-li církve chtít opravdu získat vliv zase na lidskou společnost — intra a extra muros — v církvích i mimo církve, — budou přinuceny postupovat podobnou methodou, kterou volila ČCS pro řešení a překonání církevní a náboženské krise v našem malém národě československém, a to Bohu díky zatím, za tak krátkou dobu a ve velmi svízelných okolnostech s úspěchem značným.

ČCS účastní se jednání a debat nejen ve hnutí stockholmském, o „životě a díle“, kde nenarážejí tak ostře na sebe ideově neboli naukové rozpory jednotlivých církví, ale i ve hnutí lausanském o „víře a řádu“, kde právě jde o rozpory ideové a kde ČCS liší se ideově značně od všech tam účastněných církví. Přesto nepřestává věřit a doufat, že podaří se jí oduševnit své nové a od starých církevních nauk odchýlné stanovisko věroučné neboli theologické. Vždyť v podstatě jde o nauku a theologii. Je přesvědčena, že nelze jinak dnes pěstovat ekumenism neboli sjednocování církví, než v jednotě ducha při různosti chápání a vyjadřování věčného obsahu Jžíšova evangelia a že více není ani třeba. Nemůže dnes — při tak velkém rozšíření poselství evangelia po celém světě — nemůže dnes, pravím, býti jiné jednoty, než jednoty ducha, která předpokládá jednotu víry v Boha podle evangelia, v božské poslání Ježíše Krista pro celý svět a veškeré lidstvo a bratrství veškerého lidstva. Společný základ všech křesťanských církví může býti jen věřím, které rezultuje z oslovení modlitby Páně neboli Otčenáše. — Bůh Otec všech lidí, my všichni, všichni lidé jeho děti, vespolek bratří a sestry a tedy

sobě rovni. Toť křesťanský základ ideový, program náboženský, mravní a sociální. Vše ostatní je lidský výklad tohoto základu, podmíněný plemenně, místně, časově, kulturně a proto proměnlivý, změnitelný.

CČS spatřuje hlavní příčinu náboženské krize dneška v tom, že církve ten lidský výklad ducha evangelia Kristova prohlásily a prohlašují za božský, nezměnitelný a neomylný. Zapominají, že ten výklad byl činěn na určitém místě, v určité době, za určitých okolností rasových, historických a kulturních, že je tedy jednostranný a neúplný. Že hlavní obsah Ježíšova evangelia musí býti vždy znova chápán a vykládán a formulován, vždy tak, aby mu porozuměla doba a porozuměli lidé, jimž je hlásán a jimž má býti chlebem života. To týká se všech částí starocírkevního učení, ani pojetí Krista, jeho osoby a díla, ani pojetí Boha nevyjímajíc. Dokud se církve křesťanské k tomu neodhodlají, budou tápat vedle, na periferii a na povrchu. Práce jejich nebude mít úspěchu a významu. Neboť dnes nejde jen o součinnost nebo o jednotu církví vespolek, nýbrž jde o úspěšnou působnost jejich ve světě. Jde o záchranu světa, který buď vůbec je mimo církve, nebo i když je v církvích, není jimi nábožensky a mravně veden. Hlásání poselství evangelia světu zní dnes na prázdno. A tomu třeba odpomoci. Dle názorů CČS třeba za tím účelem, ovšem že vedle ještě jiných prostředků, sáhnouti i na dogmatické formule křesťanské a církevní minulosti a podrobiti je kritice tak, aby vyhověno bylo i duchu evangelia Kristova i oprávněným theoretickým, filosofickým, kulturním a praktickým, to jest mravním a sociálním požadavkům a potřebám dneška. I Kristovo evangelium chce sloužit člověku. Sobota pro člověka jest učiněna a ne člověk pro sobotu. (Mar. 2, 27.) Není člověk pro evangelium, ale naopak, evangelium pro člověka, neboť Kristus přišel, aby sloužil, a ne aby jemu sloužili. Ovšem sloužit Kristus a jeho evangelium nikoli slabostem, chybám, vášním a hříchům lidským, nýbrž smyslu pro pravdu a dobro a zdokonalení po celé šíři a hloubce, pro něž člověk je nadán.

Stanovisko CČS je revise starého církevnictví po všech stránkách jeho, ani dogmatickou nevyjímajíc. Nechápe-li se dnes v církvích toto stanovisko, tím hůře pro církve. Svět půjde mimo ně a bez nich. A odpovědnost před Bohem? Nebude jen na straně světa, ale i — a především — na straně církví. Snad církve úvahami o ekumenismu a o krisi náboženské budou přivedeny i k uvědomění svého úkolu a své odpovědnosti před lidstvem a Bohem. Zatím musíme se chápat příležitosti, jež se nám naskýtá a spolupracovat s církvemi podle svých směrnic. Věříme, že ta příležitost je též od Boha. Nevyzpytatelně a oklikami vede Bůh k sobě i církve křesťanské. Dnes máme příležitost podrobit zkoumání církevní nauku o milosti a vysloviti stanovisko CČS k nauce, která právě jest příčinou tříštění jedné církve Kristovy na více

církvi empirických. Církev účastníci se jednání lausannského správně vycítily, co je dělí navzájem od sebe, a proto stanovily za první bod podrobného zkoumání *církevní nauku o milosti* a vztah milosti k církvi a ke svátostem. Doufají, že důkladným poznáním rozdílů vynikne i to, co jest všem církvím společného a umožní, ne-li sjednocení v nauce, tedy aspoň úctu a pochopení vzájemné. Pokračovací výbor Světové konference o víře a řádu nelenil a pilně pracoval od r. 1927. Dokladem pilného a svědomitého studia otázky milosti v církvích, jest statný svazek nadepsaný „Nauka o milosti“ (The Doctrine of Grace) a přinášející studie 18 theologů z různých církví o milosti po stránce historické formace i věcného obsahu.

Má-li CČS formulovat své stanovisko v otázce milosti, nemůže nevšimnouti si názorů na milost, jak byly formulovány ve starých církvích, a to historicky i věcně. Proto než přistoupím ke stanovení názorů CČS na milost, podám kratičkový nástin historického vývoje nauky O milosti v křesťanských církvích. Tak vynikne, jaký význam té nauce o milosti církve připisují, jak se právě v ní třísťí. Seznámíme se též s obsahem té nauky neboli s tím, co církev milostí rozumějí. Jsou to nutné předpoklady pro naše řešení otázky.

A. Spisar.

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

REFERÁTY.

George Santayana: *Essays o filosofii, náboženství a umění*. Vydal Jan Laichter v Praze 1932. Stran 475.

V Laichterových „Otázkách a názorech“ vyšel Jaroslav Šimsou živě a impulsivně tlumočený převod výboru Santayanových myšlenek, sestavený autorem na základě návrhu L. P. Smithe. Spis je rozdělen na pět částí, z nichž první jest věnována lidské přirozenosti, druhá náboženství, třetí umění a poesii, čtvrtá básníkům a filosofům, pátá problému materialismu a mravnosti. Santayana býval profesorem na Harvardské univerzitě, ale španělský původ a kulturní evropanství odlišily jej od duchovního obzoru puritánsky přísné a umě-

lecky střízlivé Nové Anglie, s níž se svým psychotypem nikdy neztotožnil. Santayana budil u amerických myslitelů odpor i obdiv svými noeticky vybroušenými pojmovými kádry, jimiž pomáhal ustavovat tamní kritický realismus, a svým duchaplným esteticismem, jímž prozařoval současně filosofickou teorii i životní praxi. *Essays* tohoto významného filosofa, jež se českému čtenáři nyní stávají přístupnými, přibližují nám Santayanu jako originálního myslitele, který se snaží probjovati za komplexivní problematiku své vlastní skeptické bytosti. Pro něho nezačíná tradice myšlenkové spřízněnosti teprve s Otcipoutníky, nýbrž snaží se porozuměti du-



chovní tvářnosti antické mythologie, filosofie a klasické umělecké tvorby, stejně jako symbolické ceně starokřesťanského dogmatu a smyslu kulturní renesance, a nábožensko-mravní reformace. Náboženství jest založeno podle něho na idealisaci skutečnosti. V ideálu Boha dochází výrazu symbolisace dokonané převahy ducha nad přírodou. Rozrůstající se náboženství, podávající transcendentální hodnocení empirické skutečnosti, setkává se s odporujícími silami nejen ve vnějším světě, nýbrž i ve svém členstvu. Umění jest Santayanovi kromě náboženství cestou za dokonalostí; v něm jeho toužící duše dosahuje vidění krásy. Kdo by při tom nevzpomněl na Emersona, ducha Santayanovi příbuzného i přes vlastní puritánské kořeny. Reakcí na spiritualisticky vypjaté a mravně rigorosní kulturní prostředí východních států severoamerických jest Santayanův materialismus, který tolik kontrastuje se subtilností jeho myšlenkové argumentace a platonskou touhou po absolutnu. Proti theopatickým tendencím v křesťanské morálce zdůrazňuje S. potřebu antické vyrovnanosti, životní a přirozené radostnosti. — Proti filosofické nauce Santayanově bylo by možno vyslovit řadu námitek. Týkaly by se jeho kritiky poznání, jeho behaviorismu psychologického, materialistické metafysiky, a mravního relativismu. Filosofický rozbor náboženského jevu je u Santayany též jednostranný. Klade přílišný důraz na lidský prvek v náboženské situaci a nedoceňuje transcendentální iniciativu se strany objektu lidské víry. Při hodnocení základních typů křesťanských církví nevyprostil se z katolického komplexu svého mládí a nedoceňuje filosofickou a mravní cenu protestantství. Santayana jest myslitelem pod-

nětným, sledujícím uskutečnění Platonova ideálu, aby filosof byl současně básníkem. Krátké, essayisticky podané monology jeho duše o nejhlubších lidských zájmech mohou vhodně doplniti kruh naší pravidelné četby a zbystřiti pozornost pro vlastnosti ducha, jež nám před tím byly utajeny. F. M. Hník.

Marxismus a náboženství. Učebnice protiklerálního boje. Redigoval L. Grünwald. Praha 1932. Nakladem Karla Boreckého. Stran 142. Cena Kč 18.—

V knihovně marxistické teorie a praxe vyšel jako druhý svazek tento spis, který jest věnován ideologické kritice náboženství a církvi s hlediska dialektického materialismu, prohlášeného za světový názor proletariátu. Po vysvětlení hlavních zákonů materialistické dialektiky jsou aplikovány její zásady na život přírodní a společenský, při čemž východiskem jest autorovi naivní epistemologický realismus přírodní filosofie minulého století, svědčící o tom, že autor zaspal několik desítek leti nejnovější vědecké práce. Autor není poučen o převratných výkumech nové astrofysiky a geofysiky, odhalených Einsteinem, Jeansem a Eddingtonem, ani o nové fási evolučního problému s aplikacemi v biologii a psychologii, jak na nich pracují L. Morgan, H. Driesch a O. Lodge, ani o socialisační funkci náboženství, kterou zkoumali E. Durkheim, M. Weber, Ch. Ellwood, G. Heard, J. Wach a jiní odborníci sociologové. Proto může o vzniku náboženství a třídní povaze evangelia i církvi opakovat legendy, jež mu umožňuje omámení přírodovědeckým dogmatismem. Některé nesporné chyby křesťanských církví v minulosti a přítomnosti přispívají k se-

bevědomí Grünwaldovu při tupení církevního života, ale schází mu při tom spravedlivá objektivita k ocenění chladné hodnoty církevního působení. O vzniku a vývoji církve československé informuje pouze zmatenými a tendenčně zahrocenými frásami, vytýkáje jí národnostní demagogii a spolčení s Volnou Myšlenkou i s katolicismem. Informace o protináboženském hnutí v Sovětském Rusku obsahuje kapitola pátá. Ruský svaz bojovících bezbožníků jest vzorem v taktice protináboženského hnutí též čl. komunistům, kteří chtějí získávat pro svůj bezvěrecký svaz sympatie hlavně mezi nezaměstnanými a mladými dělníky a dělnicemi. — Zápas o duši pracujícího člověka plánují komunisté na základě psychologicky účinném. Počítají s myšlenkovou a akční bezmocností křesťanských církví a s působivostí jednoduchých argumentů své materialistické metafysiky u lidových mas, kterým je odíráno právo na spravedlnost a které žijí v touze po denním chlebě a větší míře existenčního zabezpečení. Křesťanské církve dostanou se i v západní Evropě do zápasu s bolševickým ateismem. K vítězství nepomůže jim pravdivější ideologie sama o sobě, nýbrž též úspěšná účast při snahách o sociální reformu soudobé společnosti.

F. M. Hník.

D. Carola Barth, *Religions-
unterricht*. Göttingen, Vandenhoeck
& Ruprecht, 1931, stran 57, cena
Kč 21.30.

Není to žádná teorie od zeleného stolu, ale vážné metodické pojednání na podkladě bohatých vlastních školních zkušeností za účelem praktickým. V I. části pojednává autorka všeobecně o vyučování náboženství na středním a vyšším stupni škol

německých na podkladě náboženských vzorů bible podle moderních směrů co největší součinnosti žactva. Otevřeně však poznamenává, že pracovní metoda samostatného dopracování se žactva k účelné látce dá se aplikovati na náboženství jenom v omezených rozměrech. Náboženství ve vlastním a nejvyšším smyslu je zjevení a milost, je majetkem dospělých lidí. Školní mládež však je ve věku, v němž může toliko činiti pokusy, osvojit si to, co se jim zprostředkuje. Zde se mohou klásti psychologicky zpracované předpoklady a podmínky pro pozvolná se uvijející vlastní náboženský život, čili vlastní praktické, činorodé křesťanství. — V II. části pojednává autorka sympaticky o způsobu, kterak se má vyučovati Starému zákonu přiměřeně školní mládeži a s úspěchem na podkladě bohatých příkladů a námětů. — V III. č. podává konkrétní návod k četbě evangelia vůbec N. Z. na vyšším stupni a reprodukuje neobyčejně cenný výklad o významu modlitby a kterak k ní školní mládež vychovávat. Rozhodně se vyslovuje proti šabloně, modlit se raději méně, ale spontánně a živelně, tedy ne na začátku, ale na vrcholu náboženské hodiny nebo příležitostně zvláštní události a dispoicce. — V IV. č. projednává neméně zajímavou a neuzavřenou otázku novozákonních zázraků a kterak s nimi zacházet ve škole. Nechladně racionalisticky, ale kladně nábožensky, že jsou to jen lesklý, královský plášť, který Ježíšovi utkala hory přenášející důvěra jeho učedníků jako vzácné svědectví nevědění moci jeho osobnosti. — V V. č. názorně uvádí autor své žáky nejvyšších tříd do ekumenického hnutí církvi podle mezinár. sjezdů

ve Stockholmu, Lausanne a v Praze a podává návod, kterak lze s úspěchem mládež uvést do činorodého života církvi. — Mohu praktické dílo metodické povahy jen doporučiti učitelům náboženství, kteří hledají lepší metody a nové směry k povznesení náboženského života v církvi. Dobrým ukazovatelem může býti pojednání též těm, kdož chtějí sestavovati nové osnovy a učebnice.

-U-

Theodor Siegfried, *Das Wort und die Existenz*. I. d. Theologie des Worts bei Carl Barth. Eine Prüfung von Karl Barths Prolegomena zur Dogmatik. Leop. Klotz Verlag, Gotha, 1930, stran 301, cena neudána.

Již podle podtitulů je zřejmo, že kniha je polemickým dílem profesora marburgské university, a to velmi důkladným. I. díl se zabývá Barthovým úvodem k dogmatice a II. díl se zabývá teologií existence u Bedřicha Gogartena a Rudolfa Bultmanna.

Zajímavou však je okolnost, že dr. K. Barth ani ne 5 let po vydání své dogmatiky („Die Lehre vom Worte Gottes“, 1927, stran 473), s níž Siegfried polemizuje touto knihou, vydal novou dogmaticku (1932, stran 528), v níž oznamuje pohyby k přepracování své dogmatiky, kterou si rozvrhl na několik velkých svazků, což je výkon opravdu nevšední odvahy a nadměrné pracovní intensity. D. K. Barth byl při vydání dřívější své dogmatiky profesorem university v Münsteru i. W. a při vydání přepracované své dogmatiky je profesorem university v Bonnu. Je vůdcem t. zv. dialektické theologie, jež zastává iracionální hodnoty náboženské a známá theologická paradoxa. Je odpůrcem t. zv.

liberální, nebo jak on říká, „vítěralé a neúčinné“ theologie německé. V současné době je v přední řadě bojovníků za nezávislost evangelických církví v Německu proti vládnímu režimu Hitlerovu.

O Siegfriedově knize přineseme recenzi později.

-U-

Adolf Allwohn, *Die Stellung der praktischen Theologie im System der Wissenschaften*. Verlag Alfr. Töpelmann, Giessen, 1931, stran 40.

Tvrdí se často, že církev neplní plně svého poslání tím, že nevyužívá náležitě toho vlivu na své členstvo a na lidstvo vůbec, který mají v latentní možnosti. A obviňuje se i značně theologie, že není v církvi tím, čím býti má, t. j. nezávislou, vědecky pracující instancí, která má ustavičně připomínati úkol církve a ukazovati cesty k němu. A ze všech theologických disciplin je to v první řadě obor praktické theologie, jež při ustavičném volání po větší aktivitě církvi, se obzvláště stává v současné době důležitým. Vždyť má *nejuzší vztah k životu*. Využívá výtěžků ostatních theologických oborů a aplikuje je do života církve. Vycházejíc z empirie církevní, *srovnává vzdálenost skutečnosti církevního života od jejího ideálu království božího a hledá formy, pomocí nichž by pomáhala systematicky a účelně dosíci ideálu*.

O tomto na výsost důležitém a životném úkolu praktické theologie pojednává autor nedávno sem došlé knihy, dosti orientované barthovskými. Jako docent její a doktor filosofie a dlouholetý walldorfský farář podává nám záruky vědeckého pojetí úkolu na podkladě praktických zkušeností z církevního života. Ukazuje

právem, že podceňování jejího důležitého normativního vědeckého postavení v souboru věd není odůvodněno, neboť i ona musí používat vědeckých metod pracovních. Autor připomíná, že podceňování jejího význačného postavení v soustavě theologických oborů patří minulosti a postavení praktické theologie jako popelky mezi nimi bylo zaviněno jednak úzkým neb nízkým pojetím jejím buďto jen jako pastorální, nebo snůšky praktických, technických zkušeností a pravidel pro mladé duchovní ke styku jejich s lidem. Takové pojetí nemůže ovšem účinně přispět k aktivitě církvi s reformační orientací, v nichž „aktuosním subjektem“ církvi a jejich menších jednotek není „církve učící“, t. j. několik vedoucích kněží, nýbrž celá církev, obec duchovních i laiků.

Má-li praktická theologie se co nejvíce uplatnit ve svém životním poslání, právem soudí autor, že musí znáti ideál, k němuž pracuje na podkladě výtěžků všech theolog. oborů, zvláště system. theologie, takže souhlasím se Schleiermacherem, který praktickou theologii nazval „korunou theolog. studia“. Na druhé straně musí praktická theologie znáti skutečný stav církve, její život ve všech odvětvích, svéráz církve, její členitost, hospodářské, sociální i kulturní vlivy. Mimo to musí znáti náboženskou vlastivědu, náboženskou psychologii lidu i mládeže. Krátce musí používat i co nejvíce všech ostatních pomocných oborů církevních i světských, aby mohla co nejúčelněji voliti z cíle církve vhodné prostředky.

Autor rozděluje své pojednání na 5 dílů: 1. Praktická theologie jako psychologická a sociologická technika, 2. jako theologická systematika

forem („Formenlehre“), t. j. „Art u. Weise der Konkretisierung der Kirche“, uzpůsobení církve a způsob jejího uplatňování (kázání, přísluhování svátostí, bohoslužby, sociální péče, zřízení obcí a pod. Formou myslí autor různý způsob a druh církevní činnosti. Tyto formy a svůj úkol může plnit metodou theologické vědy. Podle toho lze jen pochopiti správnost jeho definice prakt. teol. v duchu barthovském: „Bemühung um d. Erkenntnis der rechtmässigen Form christlicher Rede von Gott u. vom Menschen.“ Třebaže se nám nezdá nejvhodnější, přece jen s autorem plně souhlasím, že to nemohou býti nahodilé a s ideologií církve organicky nesouvisející praktické pokyny či praktiky at pastorálního druhu (Pastoralklugheit), nebo technického druhu (Sammlung von Ratschlägen u. Handreichungen). 3. Vělenění historických, psychologických a sociologických studií do praktické theologie. 4. Metody praktické theologie musí býti orientovány podle Boha a jeho slova. To znamená: kriterion správnosti forem církevních je nositelství zjevení. Ty formy jsou, prý, milostnými dary božími, když je v nich patrný jeho duch a jeho slovo. Není církevních forem, jež by byly samy v sobě svátými, sondern es besteht durchaus bei jeder die Möglichkeit, dass in ihr Christus verflucht wird. Dějiny církevní je řetěz zbožňování nádob, čili zbožňování círk. forem. 5. Praktická theologie v systému věd. Zní to sice trochu podivně, ale nemůže býti než vědecky sestavenou a na cíli a církevní empirii ověřenou teorií, či normativní vědou, jak souhlasí autor s Pfennigsdorfem. Nemůže postrádati, jakož i theologie vůbec, vědeckých pojmů, vědecké formy

myšlení, vědecké pracovní metody. Zde se rovněž od Barthovy orientace odchyľuje. — Barth nereflektuje na tu vědeckou hybris, ale přenáší se přes otázku, zda teologie vůbec je vědou čili nikoliv, pravě: „Diese Frage ist auf keinen Fall eine Lebensfrage für d. Th. Denn es gibt keine prinzipielle Notwendigkeit, keine inneren Gründe, die sie verlassen könnten, ihre Zugehörigkeit gerade zu diesem Genus in Anspruch zu nehmen. Es könnte vielmehr allerlei Anlass bestehen, in aller Form darauf Verzicht zu leisten.“ Připouští-li Barth pro teologii charakter vědy, tu nemůže převzít žádných závazků. Nesmí se přehlížet abnormalita zvláštního postavení teologie, aby teologie, a tedy v našem případě praktická teologie nebyla koupena za pojem vědy a tím by ztrácela snad někdy na ceně pro svůj hlavní úkol vzhledem k církvi. A konečně žádná věda nemá v nájmu právo na vědu a udílení jejího titulu.

Celkem je psáno pojednání Allwohново svědomitě. Je cítit z něho sice muze vědy, ale neměně cítit z jeho knížky puls jeho církevního srdce, milujícího svou alma mater a možno se jeho pojednáním přesvědčtí, že mu nic víc neleží na srdci než touha přispětí své církvi, aby se v rozbourané a rozvrácené době přiblížila co nejvíce k svému cíli: božího království.

O t a k a r M a c h o t k a, *K sociologii rodiny. Příspěvek k metodám empirické sociologie.* Praha 1932. Nákladem Státního úřadu statistického. Cena 70 Kč. Stran. 233.

V knihovně Statistického obzoru vyšla jako svazek 24. objemná a obsahná studie dra Machotky, věnova-

ná problému metodologického výzkumu moderní rodiny po stránce sociologické. Autor rozdělil svou práci na dvě části. V první části podává kritický rozbor vybrané a typické literatury předmětu, pojednává o základech sociologického pojetí rodiny v prvních vědeckých pracích, v rámci souborných děl sociologických a konečně o monografiích, jež studují rodinu z východiska etnologického, sociálně filantropického a sociologického v užším smyslu. Metodologický zájem vedl Machotku k analýze vědeckého postupu pracovního, jeho nedostatků i kladných složek v dosavadní sociologické produkci, věnované výzkumu rodiny. Vytýká svým předchůdcům nedostatky propracované indukční metody, ježto se spokojují často rozbořením svého dedukcí získaného a substancialisovaného pojmu, místo aby empiricky poznávali sociální síly jako objektivně danou skutečnost. Od objasnění základního pojetí rodiny Durkheimem a Cooleyem pokročilo badání nepatrně. Machotka zvláště oceňuje pokusy o nové cesty indukčního výzkumu, při čemž stejně vyzdvihuje nutnost konkrétního zření sociální skutečnosti, jakož i noeticky bezvadné vymezení základních pojmů a metodických zásad. Vědeckému výzkumu rodiny jest věnována druhá část spisu, pojednávající podrobně o aplikaci sociologických metod na problém rodiny. Machotka pojímá rodinu jednak jako společenskou skupinu, jednak jako sociální instituci, při čemž přihlíží ke všem důležitým sociálním silám, jež směřují k společenské integraci i k rozkladu společnosti. Machotka zakládá empirické východisko sociologických metod na předpokladu předběžné analýsy, která má cí-

liti k vědecké indukci, k níž sociologie používá statistické a individuální metody. Autor probírá jednotlivé úseky těchto metod, rozšiřuje jejich pomoci rozsah i intenzitu výzkumu a objevitelsky předjímá zásady empirické vědy o společnosti, zkoušeje jejich únosnost a upotřebitelnost na problému rodiny. Při statistické metodě zdůvodňuje její důležitost pro sociologii a vypracovává jako návod k jejímu eksaktnímu použití na předsevzatém poli důmyslně sestavené dotazníky, rozvedeným a rozloučeným ženám a mládeži ve věku od 12—18 let, jež mu mají kromě popisného archu opatřiti materiál o sociálních silách, pronikajících soudobou rodinu. K použití metody individuálního vyšetřování, jak je obvyklá v Americe („case study method“) stavi se Machotka kriticky, předkládaje své zásady pro výzkum individuálních případů a uváděje, jaké techniky a výkladu jest použití při t. zv. interview a při sociologickém experimentu. Také k Piagetově metodě klinické zaujímá stanovisko kladné, žádaje její kontrolu použitím jiné metody, sociologické. — V původní české literatuře sociologické jest spis Machotkův dílem průkopnickým a autorovo úsilí o metodologickou čistotu vědy o společnosti nutno uvítati s plnou sympatií. Příspěvek, který poskytl proniknutím logické stránky problému sociologické metodiky a její aplikací na řešení vědeckého problému rodiny jest — doufejme — mezníkem v českém badání z oboru sociálních věd, poněvadž poskytuje podnětný návod k opatření materiálu, na jehož základu má být sociologie ustavena jako eksaktní věda. Kritika dosavadních teorií o sociální povaze rodiny jde až k ontologické-

mu kořenu její společenské podstaty a Machotka užívá v ní svého noëtického kriteriá s pozoruhodnou důsledností. Jedinou zásadní námítku mám proti úzkému pojetí „výkladu“ v sociologii, z něhož Machotka vylučuje hodnocení se vši kategoričností. Podle mého soudu nedoceníl Machotka důležitost ideologie jako sociálního faktu v rodinném životě a ve společnosti vůbec. Dává sice na př. náboženství určité místo v dotaznících o rodinných poměrech, avšak v celku životní názor je pro něho podřadnou sociální silou. Machotka ve své snaze o vědeckost sociologie zašel do krajnosti, když sociologovi upírá právo na hodnocení. Sociolog nepřestane být vědcem, když vyjde nad svou objektivistickou nestranost a použije svých empirických poznatků k hodnotícím soudům o smyslu sociální skutečnosti. S dobrým právem jest od sociologa možno pouze žádat, aby konstatoval, že v té chvíli opouští pole empirické sociologie.

F. M. Hník.

PhDr. Blahoslav Zbořil, *Skeptické úvahy Davida Humea o úkonech lidského rozumu*. Zvl. otisk z programu Čs. stát. reál. gymnasia v Uher. Hradišti r. 1932, str. 14.

Po krátkém úvodu, v němž jsou shrnuty hlavní údaje o životě a díle Humeově, probírá autor Humeovu skepsi v takto nadepsaných oddílech: Skeptické pochybnosti o úkonech rozumu, Skeptické rozřešení těchto pochybností, Kritika Humeova řešení problému kauzality.

Jest obecně známo, že Hume příděloval zásluhu o lidské poznání dílem rozumu, dílem smyslům a zde právě zasadil páky své kritiky.

Zřejmým mu bylo, že věty matematické a geometrické jsou výsledkem pouhého úkonu rozumového; že

je to pouhé poznávání vztahu idejí. Vedle tohoto poznání, které už jako takové vyniká evidentní jistotou, ale za to je omezeno na mozek matematikův, je tu ještě celý rozsáhlý svět skutečnin, k jehož poznání bēřeme se mnoho obtížněji a ještě s výsledkem o mnoho nedokonalejším než tomu jest v mathematice, nebo geometrii.

Proto také Humea tolik interese cena důkazu o skutečnosti nás stále obklopující. Jeť založen tento důkaz cele na informaci smyslové a paměti. Všecko pak, co o skutečninách víme, prochází v naši myslí formou kausálního vztahu, který je výslednicí lidské zkušenosti. Poslední pak všeobecné příčiny jevů jsou podle Humea neobjevitelné. „Nejdokonalejší věda přírodní naši nevědomost toliko na nějaký čas oddaluje, jako nejdokonalejší filosofie vede k tomu, že objevujeme ještě větší oblasti té nevědomosti“ (Hume v „Enquiry concerning human understanding“).

Čeho však výsledkem je závěr ze zkušenosti? Rozumu snad? Nikoliv, odpovídá Hume, neboť každé naše rozumování má už svůj základ v předpokladu, že budoucí se bude shodovati s minulým. My jsme si prostě zvykli očekávat, že podobným příčinám budou odpovídati podobné následky, podobné účinky. A proto závěr ze zkušenosti, kausální vztah je jediné výsledkem zvyku. „Bez vlivu zvyku byli bychom nadobro neznali všeliké věci mimo to, co je přímo v naší paměti a před smysly. Bylo by najednou konec veškeré činnosti i největší části přemýšlení“ (Hume, loc. cit.).

Víra podle Humea koření ve zvyku. Také mezi během přírody a posloupností našich idejí spatřuje

Hume předem stanovenou harmonii, takže, ač neznáme síly přírody, přece vidíme, že naše myšlenky a představy braly se vždy tím směrem, jako ostatní díla přírody. „Zvyk je tou zásadou, která způsobila tuto shodu“ (str. 8).

Charakteristickým je dále často citovaný výrok Humeův: „Jak nás naučila příroda užívatí údů, aniž nám dala znalost svalů a nervů, jimiž se uvádějí v pohyb, tak v nás vstúpila pud, jenž unáší myšlení průběhem souhlasným s tím, který byla stanovila mezi předměty vnějšími, ač neznáme těch mocí a sil, na nich pravidelně ten průběh a pořad předmětů zúplna závisí“ (loc. cit.).

Námítky autorovy vůči Humeově skepsi činěné jsou tyto: Hume, aniž je si toho vědom, dospívá ke své skepsi nikoliv ze zvyku, jak by také nutně musilo být, nýbrž z rozumové analysy. „Hume provádí rozumovou analysu kausálního chápání a na jejím podkladě nachází ve zvyku a víře příčinu kausalitý“. Dále: Hume nedoceňuje význam svalových počítků pro vznik kausálního chápání, přehlíží vzájemné působení a zpětné působení účinu na příčinu, zapomíná, že jev nebývá obyčejně zapříčiněn jednoduše, nýbrž má řadu příčin. Věda také nehledá jenom vnější zákonité vztahy mezi jevy, jak myslel Hume. „Věda usiluje o příčinný výklad jevů, tedy o určení těch skrytých sil, které Hume považoval za nepoznatelné“. Také proti Humeově chápání zkušenosti, při níž nerozlišil vnímání sythetické od analytického, jakož i vůči jeho zaměňování logických útvarů s psychologickými a v důsledku toho zneuznávání aktivity rozumu, možno činiti námítky.

Tím vším, jak se autor domívá,

není Humeova skepse, s ohledem na stav dnešního vědění, zcela poražena. Leč tu podmíněnost lidského vědění; o níž se zmiňuje na poslední stránce svého pojednání, sotva kdo na tomto světě překoná. Znamenalo by to proniknutí k samotným základům poznání — viděti tvář v tvář a nikoliv jen skrze podobství, jak nám je dáno. Zde zůstává jen oddaná víra v Boha a přesvědčení o Bohu jako první a nejvyšší účinné duchovní příčině, která vysvětluje svět. To ovšem autor popírá, když praví, že nic nevíme o obecném principu, který by stačil k vysvětlení veškerého přírodního dění, aniž chápeme jeho vznik.

Podzimek.

Jaroslav Čecháček, *Vzpou-
ra středního stavu*. Nakl. V. M. v
Praze, 1933, str. 128.

Jest to první publikace svého druhu u nás a přináší velmi zajímavé podrobnosti i všeobecné údaje o vývoji t. zv. středního stavu, o jeho ceně jako článku v řetězu společnosti, jakož i o jeho současné trudné situaci u nás i v cizině.

Autor v ní poukazuje na nepopíratelný fakt posledních let: *postupnou proletarisaci středního stavu*. Příčiny jsou hlavně hospodářské, ale i politické. Proletarisace tohoto stavu je dle autora úzce spojena s vývojem kapitalismu, jehož konečným cílem je proletarisace celé společnosti, s výjimkou nemnoha velkokapitalistů. Při tom je tento proces zvláště tragický, neboť na rozdíl od dělnických vrstev, jejichž páteří byl a jest kolektivismus, střední stav (jmenovitě t. zv. inteligenci) vyznačoval tu silný, tu slabší individualismus.

Ten, nehledě k pestrosti stavu, byl také příčinou nevytvoření vlastních

organizačních útvarů a zrovna anarchické roztržičnosti co do příslušnosti politické a tím i co do orientace v zájmech hospodářských. Odtud také nechuf značné části příslušníků středního stavu k demokracii, tak často uniformní a nivelisující, jakož i vůči socialismu, v němž střední stav nezřídka ještě dnes vidí svého nepřítele. Zde vyvěrá i reakce, vzpoura středního stavu, jak se projevila ve fašismu, nebo hitlerství. A právě této a takovéto vzpoury se autor obává a snaží doklady k tvrzení, že celá tato vzpoura středního stavu neměla proň čekaného výsledku. Uvádí statistiku příjmů živnostenských a příjmů námezdné inteligence německé, která arcit zrovna tak jako na příklad u nás, trpí nadměrným početným vzrůstem, takže snad i kdyby zaměstnanecká krise dělného stavu jakž takž ustala, hospodářská krise inteligence potrvá dále.

Proto hledá autor pro střední vrstvy jinou cestu, jak vyběstí z hrozcící proletarisace. A ta cesta je souběžná se — socialismem. Ovšem že socialismem trochu změněným od nynějšího, ne sice (až na nějaké ty podřadnosti) naukou, ale vztahem dosavadních držitelů jeho — dělníků k vrstvám středostavovským. Ona nedůvěřivost dělníků k nim, charakterisovaná ještě do nedávna drasticky známou větou: „inteligenta je nutno ze strany (socialistické) třikrát vykopnout; vrátí-li se po čtvrté, bude s radostí přijat“, musí zmizeti.

Jest jenom spravedlivé od autora, mluví-li pro úctyhodnost duševní práce^{*)}, zrovna tak jako když po-

^{*)} Marx, Engels, Lenin nebyli přece dělníky! Byli to intelektuálové a revolucionáři z profese.

ukazuje na vzrůstající tuctovost inteligence vlivem fabrikace vysokých škol a hypertrofie studujících. V celku však žádá autor společné úsilí středních vrstev se socialisty a tady vidí možnost záchrany obou tříd před společným nepřítelem.

Nesešly-li se dosud tyto třídy k společné práci, byla vina na obou stranách: výlučnost jedněch pěstila nedůvěru druhých.

Autor nezapomíná arci i značných obtížích plynoucích z nadhozené už pestrosti stavovské i v samotném středním stavu pro takovouto spolupráci. Případně proto podotýká: „Je nepravděpodobné, že by se obchodník, živnostník, sedlák — jako masový prvek — dal získati pro cíle kolektivismu a zrušení soukromého vlastnictví. Ale ani tato skepse nesmí nás odraditi, abychom při každé příležitosti nepřipomněli těmto malým a drobným podnikatelům, že jejich největší nepřítel není nalevo, nýbrž napravo. Příliš mnoho přesvědčujeme sami sebe a příliš málo přesvědčujeme druhé. A tak dojde k paradoxnímu zjevu, že obchodník vidí největšího svého nepřítele nikoliv v kapitalistickém obchodním domě, nýbrž v družstevním konsumním spolku; živnostník cítí se více ohrožen dělníkem, který žádá zvýšení své hubené mzdy, než velkým průmyslovým závodem, který ho utiskuje cenově; sedlák myslí, že rentabilita jeho podniku je ohrožena, platí-li několik korun sociálního pojištění a nevidí, že kapitalistické akciové farmy zemědělské diktují mu cenu jeho výrobků ještě dříve, než vůbec dojde ke sklizni.“

Zde má autor ovšem pravdu, ale jenom s jedné strany. Neboť živnostník, obchodník a sedlák, vezmeme-li to stavovsky, jsou vlastně

ohroženi ze dvou stran! A to i z té kolektivistické i z té velkokapitalistické. První směr je vyřadí na základě paragrafů svého theoretického učení o soukromém majetku, obchodníka pak jako „zbytečné“ zdražující složku meziobchodní hnd na prvním místě.

Velkokapitál pro ještě větší zvýšení podnikatelského zisku nestojí o obchodníka také — nežádka už prodává sám ve svých prodejnách (Baťa, některé textil. podniky atp.) — ba ničí i řemeslnou živnost, jak toho jsme stále svědky právě v současné době. Podobné — neříkám tytéž — poměry mohou se uplatňovati i v oboru zemědělství, třebaže to stůně dnes zase svým způsobem.

Autor námí recensovaného spisu tohle jistě alespoň cítí a proto mluví nakonec nikoliv o získání těchto odpůrců socialismu socialismem, ale o jejich neutralisaci! Jinými slovy: není tu cestičky k sejiti.

Proto mu nakonec jde jen o námezdné vrstvy středostavovské, které se silně blíží hospodářské úrovni kvalifikovaného a plně zaměstnaného dělníka. On tomu říká „sblížování proletáře z kanceláře s proletářem z tovární dílny“. Běte na pomoc úsudky Theodora Cassau-a*), který také volá po vzájemném srozumění intelektuálů středních vrstev s dělníky rukou.

Toto srozumění je prý dobře možné, neboť tato vrstva středostavovská se stále více proletarizuje, ztrácí čím dále tím více svoji samostatnost (viz i lékaře nemocen. pojišoven, tlak notářských tarifů a p., ač

*) Spis „Arbeitschaft und Intellektuelle“ ze sborníku „Der lebendige Marxismus“, Jena, 1924.

tu jde vlastně o živnostníky s akademickým vzděláním), možnost sociálního přestupu, někdejší svůj vrchnostenský charakter a její organizační a politická (a ovšem i ideová) rozpolcenost se jí právě v současné době těžce vyplácí.

Chce-li ovšem socialismus získati tuto vrstvu, musí rozšířiti svoji náruč a nesmí jí míti pouze pro „dělníky“. Autor výstižně praví: „Myslím, že právě tato „dělnickost“ zabránila velké většině socialistických stran, aby pochopila správně středostavovský problém v plné jeho šíři. *Socialistické strany zapoměly býti představiteli všech těch, kdož kapitalismem jsou ohroženi a vykořisťováni a staly se vylučnými hlasateli ryze dělnicko-stavovských zájmů*, které potom jenom prohlubovaly sociologickou propast, která byla mezi dělníkem a kancelářským úředníkem“.

Proto je prý už na čase, aby se v socialistické politice o tomhle všem uvažovalo. „*Má-li socialismus splniti svůj historický úkol a státi se předbojovníkem všech velikých společenských přeměn, musí se do jisté míry vrátiti ke svým začátkům, kdy socialismus nebyl ani tak stranou s přesně vypracovanou organizační mašinerií, jako spíše širokým hnutím, které dovedlo všemi prostředky zachycovati ty, kdož s dnešním řádem nebyli spokojeni*...“ „... socialismus musí v tomto smyslu regenerovati a vrátiti se *ke svým prvním všelidským a celospolečenským ideálům a cílům*, kde dělnictvo nebude jenom hlasatelem sociálního pojištění a závodních výborů... nýbrž přeměny celé společnosti, která vyhoví všem, kdož se v kapitalismu necítí doma. Bude-li uznán tento předpoklad pro spojenectví dělnické třídy s námezdními

středostavovskými vrstvami, je třeba, aby byly vyvozeny také jisté praktické důsledky. Socialismus musí tu prokázati zvýšenou pozornost ke všem požadavkům a cílům středostavovského tábora námezdního; musí se projevit laskavým a pozorným rádcem, který dovede vyslechnouti přání svého souseda, aniž se v něm okamžitě vzbouřilo jeho stavovství, musí ve svých řadách pečlivě, cílevědomě a plánovitě odstraňovati všechny překážky, které by, ať z objektivních či subjektivních důvodů, tady vznikaly; musí pěstovati v dělnických řadách respekt k duševní práci a k sociálnímu významu těch, kdož nepracují jenom v továrních dílnách; musí nalézt odvahu stvořiti takové politické a společenské prostředí, kde by uniformita myšlení nebyla příkazem jedinečné politické moudrosti; musí míti respekt a odložití současně strach před duchovní autonomií lidí, které nelze vtěsnati do jedné ideové škatulky; musí však vyvoditi i jisté organizační formy, které by dovedly vyhověti sociální psychologii středních vrstev tak, aby se jejich přechod k socialismu dál bez prudkých otřesů a vystříhal se výbuchů nespokojenosti“.

Jest to jistě pozoruhodný a se strany autorovy jistě upřímně míněný program budoucnosti, ať už sebe méně vzdálené. Bude také s různých stran kritisován, přijmán i odmítán. Největší překážkou — a to právě pro mnohé intelektuály — bude jistě nedůvěra k dnešním politickým formám socialismu, které se nezdáka projevíly slabými právě ve chvílích rozhodujících. Vyjádřeno slovy jednoho severočínského člověka: „Předákům je dobře a ten lid je vždycky bit.“ Dnes není ani té pra-

vé a neomezené důvěry k socialistickým stranám u samotných dělníků. Ti vidí čínžáky strany, tučné platy vůdců a úředníků nemocenských pokladen a — svoji bídu. Před lety ještě lidé ostře odmítali některé církve pro nedůvěru k nim (viz v katolictví evangelium chudých a — bohatství církve); dnes jsou v podobné situaci politické strany socialistické. Nemocný potřebuje nutně léčení, a to mravních léků a injekcí a pak teprve smí a může nabídnouti pomoc svému sousedovi.

Podzimek.

Prof. dr. N. O. Losskij, *Metafysické pojetí lidské osobnosti ve smyslu učení V. Hoppe*. (Knihovna přátel filosofie V. Hoppe, sv. 1.) Nákladem vlastním. V komisi L. Součka. Praha 1933, str. 8.

Prof. N. O. Losskij pojednává tu krátce o Hoppeově učení o Já, známém s dostatek z větších spisů nedávno zesnulého svěrázného českého filosofa. Hoppe byl přesvědčen, že Já „stojí nad časově prostorovými vztahy“ a že možno zjistiti člověku prožívání jeho transcendentální osobnosti. Metodou pak, kterou možno takovéhoho zážitku dosáhnouti, je jediné metoda kontemplativní, tedy cesta mystické zkušenosti.

Důsledkem přesvědčení o nadčasovosti a nadprostorovosti Já je dále vědomí o věčném trvání a nesmrtnosti Já, které jako takové nemůže býti zničeno. „Protože Já je nadčasové a čas je jenom podřízenou jemu formou jeho projevů a dějů, mohou vznikati a zanikati v čase jen smyslové pocity, chtění a činy Já, ne Já samo.“ Já má hodnotu substance ve starém, filosofickém smyslu toho slova. Jako tako-

vé není v čase, „ale také není jsoucnem bez příčiny, t. j. nemá té vlastnosti, která se označuje termínem aseitas“ — což ve scholastické terminologii znamená absolutní samostatnost, absolutní nezávislost Boží od světa, jsoucnost sama od sebe (Němci říkají také „das vollkommene In und Durch-sich-selbstsein“). Jest prostě stvořením Božím. Ale toto stvoření, dodává Losskij, je *osnova nadčasová*, způsobená Bohem a dokonce ne akt, probíhající v čase. Nelze si to představit tak, že by do stvoření světa byl existoval čas, a Bůh by v některou chvíli tohoto času byl způsobil akt stvoření světa. Bůh je nadčasová bytost. On nadčasově dává vznikati životu substanciálních činitelů a zároveň s nimi času jako formě jejich činnosti.

V dalším poukazuje Losskij na praktické důsledky tohoto teoretického učení Hoppeova o Já. Tak hned jeho význam pro regulaci stavů vědomí, které nevznikají jako akty samotného Já, nýbrž jsou mi „dány“ a mnou jen řazeny do soustavy duševního života! „Takovými jsou všechny ty stavy vědomí, které vznikají ve formě „zdá se mi“, „napadlo mne“, „chce se mi“... a pod. Takové duševní stavy nejsou vzbuzeny mým Já, nýbrž mými nervovými centry a úlohou Já musí býti nepustiti tyto stavy se zřetele, aby neprevládly v bilanci duševního života lidského. Je nutno býti pánem těchto stavů, neboť jinak ovládnou tělo samy. Odtud odvozuje Hoppe tělesné vášně, které Já sice odsuzuje, ale nestačí jich bezúdnouti — ať už to je pohlavní bezúdnost, alkoholismus, nebo kárban atp. U hysteriků dochází z tohoto kořene docela až k rozdvojení, nebo rozštěpení bytosti a k samostatné činnosti čá-

stí od celku těla (viz spisy Janetovy!). Než i nábožensky, t. j. na náboženské názory člověka má učení o nadprostorovém a nadčasovém Já značný vliv a zrovna tak i na odklizení tělesné disharmonie a různých tělesných neduhů.

Losskij cituje z fundamentálního spisu Hoppeova tyto dva krátké odstavečky: „Za své těžké choroby učinil jsem jedinečný poznatek, že jediné léčení těžkých chorob, má-li být účinné, bude spočívatí mimo odstranění fysického nebo fyziologického nedostatku v tom, že lékař seznámí pacienta s transcendentální oblastí jeho osobnosti.“ — „Jediné tímto náležitým poznáním vlastního těžiště lidské osobnosti a přenesením smyslu života do něho, lze vyléčiti každou chorobu až do vlastních kořenů, lépe řečeno, jen takto lze předejítí každé nemoci.“

Další cestou Hoppeovou byla už cesta mystiky, cesta k Bohu, jak ukazuje jeho intuitivní a kontemplativní filosofie. Přes to však vždycky Já zůstává) „jako bytost odlišná od Boha, ale plně přijímající Boha“. „Jestliže je svět sloučením individuálních nadčasových činitelů, stvořených samotným Bohem, tu každý z nich je absolutní věčná hodnota a nebyl stvořen Bohem proto, aby byl zničen, nýbrž proto, aby spolupracoval s Bohem, aby přinesl na svět svým tvořením absolutně cenné obsahy, spolupůsobící k plnosti jsoucna.“

Tot jistě uzávěry cenné i pro samotné náboženství zrovna tak, jako oddaná víra filosofova v nesmrtelnou duši lidskou.

*) Není tu žádného splývání s božstvem.

Pro zajímavost ještě dodávám, že se před nedlouhým časem ustavil „Kruh přátel filosofie V. Hoppe“, který, jak příslušně oznámení zní, chce uskutečnití zásady, které vyslovil předčasně zesnulý filosof v praktickém životě šířením znalostí spisů prof. Hoppeho, dále připravovatí půdu k založení „Akademie duchovního života“ ve smyslu někdejšího návrhu Hoppeova, vydatí dosud nepublikované jeho spisy, uchovatí a doplňovatí knihovnu jím zanechanou, šířití lásku k přírodě a porozumění pro její ochranu, založití fond Hoppeův k podpoře v oboru duchovní filosofie v Československu a konečně založití seminář při jeho knihovně, do něhož by měl přístup každý interesující se vědecký pracovník.

Že tyto snahy a vůbec činnost „Kruhu“ bude úzce hraničítí s činností parapsychologů, je na bílé dni a také uvedené jméno předsedy dra Ctibora Bezděka by na to poukázvalo.

Podzimek.

Emanuel Rádl, *O ženském hnutí*, 1933, Čin, Praha, stran 79, cena 10 Kč.

Šedesátiletý jubilant zůstává věren svému povahovému rysu, že s obzvláštní zálibou věnuje pozornost palčivým časovým problémům, i takovým, jež znamenají boj a průkopnickou práci. Jednou jsou to Němci u nás, jindy marxismus, jindy opět revise pokrokových ideálů, sociální indikace a pod. Lonského roku v lednu přednášel o ženském hnutí v Ywce s nemalou ozvěnou mezi posluchačkami, z nichž mnohé nebyly s názory prof. dra E. Rádla spokojeny. Přednášku rozšířil a vydal jako samostatnou brožurku. — Není

nikterak pronikavě nová a původní, nýbrž většinou na základě starších pojednání a z druhé ruky probírá rozvířenou ženskou otázku, k níž mu dala podnět předloni novelisace potratářského zákona. — Rádl rozlišuje ženské hnutí zdravé ve službě ideálu lidství s ušlechtilým cílem altruistickým a humanitním v prvé řadě v rodině a v druhé řadě na obrodě lidské společnosti. O rovnoprávnosti žen před zákonem a ve společnosti nemůže býti sporu. Nejslavnějším spisem na obranu práv žen pochází od Johna Stuarta Mila, kterýž přeložila do češtiny paní Ch. G. Masaryková za pomoci své učitelky češtiny. Ideálem toho zdravého ženského hnutí s humanitním obsahem je žena, „čestně nesoucí těžké závazky životní, ať v kruhu rodinném, ať veřejném. Na straně toho ženského hnutí stojí všichni opravdoví vážní mužové i prezident republiky i Rádl. — Druhý směr ženského hnutí je zbarven egoisticky, ať individualisticky, ať žensky-stavovsky. Nenese prapor s humanistickým obsahem, nýbrž sleduje a uplatňuje zájmy ženského pohlaví se spodním tónem antagonismu proti mužům v ohledu politickém a vůbec ve společnosti lidské. Místo ideálu ženy matky a spolupracovnice mužovy, na obrodě lidského pokolení vystupuje „osoba ženského pohlaví“, nesoucí se za svým osobním štěstím povahy biologické, přehnané pohlavní svobody, s neomezeným právem na tělo, který vybočuje až do pohlavní promiskuity se „svobodným mateřstvím“. Mluvčí tohoto přemrštěného ženského hnutí či feminismu byli: Parkhurstová, Ibsen, Shaw, Stöckerová, Sangrová, Marx, Engels, u nás B. Víková-Kunětická, St. K. Neumann, v Rusku A. Kol-

lontajová a mn. j. V Rusku je asi největší extrém v ženském hnutí, neboť se tam duševní potřeby neuznávají a je tam pouze policejní registrace manželství, při níž se nic neřekne, nýbrž jen konstatuje dočasná vůle ke spoluzítí bez jakýchkoli morálních povinností. Samozřejmě, že tento nezdravý směr ženského hnutí bez vyššího ideálu Rádl vším právem odsuzuje, neboť ženu degraduje na tvora biologického. Zajímavě se vyslovuje o nejvyšším zájmu člověka vůbec a ženy zvláště o vnitřní život osobní v kruhu rodinném a teprve na tomto důvěrném vztahu k nejbližším milým má býti pěstován život veřejný, ale nikdy ne na úkor života rodinného. — V celku může býti k zásluze Rádlovi připočteno, že v moderním zmatku, v němž se ženské hnutí namnoze octlo, statečně vytyčuje ideál ženy odpovědné a nadšené pro nejvyšší ideály. Neobešlo se to ovšem ani tentokrát bez silných slov a vypjatých obrátů, čímž Rádl vyvolává přechoasto nesouhlas více s jeho formou než s obsahem. Vždyť u nás a jmenovitě v Ywce není nikterak ve flóru feministický směr „biologické ženy“. Jisto však je, že se ojedinelých přemrštěných směrů ženské emancipace zneužívá v nynější zneklidněné veřejnosti demagogickým tiskem proti ženskému hnutí vůbec a proti výdělečně činným ženám zvláště. Naše místo může býti na straně, kde vidíme ideál, odpovědnost, rovnoprávnost v právech i povinnostech a sociální spravedlnost, kde stála i zesnulá, choť našeho prezidenta i on sám, jenž přeje ženám, takže je chce mítí dokonce i v církvi úplně na roveň mužům v práci i právech pro ideály a blaho vlastní i širšího okruhu.

—U—

ČASOPISY.

The Hibbert Journal v 1. čísle 32. ročníku otiskuje studie oxfordských profesorů Clementa C. J. Webba a F. C. S. Schillera o filosofické podstatě náboženství. *Webb* ve svém pojednání o povaze náboženské zkušenosti se staví proti jejímu ztotožňování se zkušeností estetickou, poněvadž v náboženství jest na rozdíl od umění předmět zkušenosti v úzké vázanosti se skutečností věcí. Opravdová náboženská zkušenost se projevuje dvěma vlastnostmi: ultimativností a důvěryplností. Kdežto prorocká zkušenost izraelská se vyznačovala dialogem mezi Bohem a člověkem, řecká filosofie svou dialektikou se stala školou theologie. Myšlenkové překlenují problém transcendentce a immanence při předmětu náboženské zkušenosti se podaří, nebude-li zdůrazňováno jednostranně jen jedno pojetí božství. Náboženství má svou stránku individuální i sociální, při čemž se ve společenském vývoji vědomí jednotlivcovo tvořivě uplatňuje k prospěchu celé skupiny. Izraelské náboženství získalo si zvláštního významu, poněvadž v něm bohoslužba povzbuzovala oddanost celé pospolitosti. — *Schiller* ve své vynikající studii o problému omezenosti lidské a omezenosti Boží rozebírá předpoklady poznání reálného obsahu tradičních přívlastků božské substance s hlediska moderní epistemologické kritiky. Vycházejí ze své humanistické, nauky noëtické, (podle níž podobně jako v instrumentalismu Johna Daweyho jest skutečnost vysvětlitelná na základě osobní zkušenosti, která souvisí s experimentálním zájmem člověka, hledajícího předměty svého poznání za účelem pod-

nětných zásahů do tvárného světa); podrobuje analýse naivně realisticky pojatý obsah pojmu „příčina“ a dovozuje oprávněnost obezřetného používání účeloslovné metody jako vědecké pracovní hypotézy. Omylem dosavadního teleologie bylo, že neobjevovala a neověřovala empiricky účely, oživující přírodní běh, aniž zkoumala důsledky z vlastní uplatňované zásady. S hlediska lidské zkušenosti jest „všeobecná“ mysl nedomyšlenou představou podobně jako postulát „nekonečné“ síly. *Schiller* poukazuje na logické neshody, jež vyplývají z pojmové stránky dějinných důkazů jsoucnosti Boží. Nespokojuje se jen námitkami proti známému důkazu ontologickému, kosmologickému a fysikotheologickému, nýbrž obrací se též proti důkazu mravnímu (Kantem recipovanému) a uvádí, že Bůh kategorického imperativu Kantova jest Bohem omezené funkce. Božstva skutečně uctívaná jsou omezená buď jinými mocnostmi, nebo svou vlastní povahou, nebo povahou stvořených věcí. Závěr *Schillerův* nevyznívá proti přívlastkům všemocnosti a nekonečnosti Boží, nýbrž zdůrazňuje skutečnost, že tyto přívlastky božství nebyly podepřeny dostatečnými rozumovými důvody, což může prokazovat omezenost lidskou a nikoliv božskou; varuje před naprostým popíráním poznávacího významu filosofické touhy po nekonečném v božství, jež ovšem má být podepřeno skutečnými důkazy, místo opakování tradičních dvojných pouček. — Pro psychologa náboženství je zajímavá úvaha *Muriela Kenta* o náboženské zkušenosti moderního křesťanského misionáře ve Střední a Východní Asii

Sundara Singha, jehož obrácení po stránce dušezkumné se podobá konvenci Pavlově. — Profesor H e a r n s h a w z Londýnské university otiškujee aktuální stat o dějinném vývoji vztahu církve a státu, vysvětluje úzkou institucionální spjatost státu anglického s anglikánskou církví a uznává, že pro budoucnost je třeba nikoliv rozluka, ale ještě užší soudržnost mezi nimi. — Profesor Dawes H i c k s z téže university podává přehled nové filosofické literatury.

V druhém (lednovém) čísle *Hibbert Journalu* uveřejňuje M. Chaning-Pearce první část své kritické studie o teologii krise, v níž podává rozbor podstatných thesů dialektické, proti celému světu se obračející nauky školy Barthovy, bojující o duši člověka proti modernismu a mamonismu zesvětštělého náboženství ve jménu „Slova Božího“. Krise ve smyslu oddělenosti a soudu jest podle Karla Bartha i Emila Brunnera nezbytným předpokladem a projevem křesťanského života. Nutností rozhodnutí se pro nebo proti soudu Slova Božího jest podle nich podřízen celek společnosti stejně jako jednotlivá duše. Theologie neznamená jim lidskou spekulaci o Bohu, nýbrž výklad Božích záměrů s člověkem, takže ji staví do protikladu s teologií, založenou na lidské zkušenosti a na vědeckém pozorování, ač připouštějí kritiku biblického textu a oprávněnost novodobého světového názoru. Představa o Bohu jest v teologii dialektické založena na absolutní transcendenci Boží. Člověk může poznati Boha jen pokud se mu Bůh dá poznati. Člověkova jsoucnost je odvislá od myšlenky Boží, proto Bohem má býti měřena skutečnost a nikoliv lidským vědo-

mím. Barth popírá obdobu jsoucnosti mezi člověkem a Bohem, a nachází obdobu jen ve víře, umožněné Božím zjevením (analogia fidei). Brunner vychází společně s Barthem ze základní poučky pavlovské teologie, že člověk dochází ospravedlnění z víry, ale na rozdíl od něho připouští, že v člověku samém zůstala touha po Bohu. Víra je ústředním činitelem dialektické teologie; nikoliv však víra v církev nebo v určité vyznání víry, nýbrž víra jako čin odevzdanosti a důvěry v iniciativu Bohem podmíněnou. — Římský psychiater Robert A s s a g i o l i podává přehled kladných výsledků psychoanalytického badání, nastiňuje výklad svého obrazce hladin vědomého života a vysvětluje základní these své nauky o psychosynthese jako sestavbě osobnosti z jednotlivých prvků kolem jednotčícího střediska. Psychosynthesa v jeho pojetí jest metodou duchovního vývoje, integrální výchovy, léčby nervových chorob, a dále projevem širšího zákona kosmické synthesy. — R. A. Edwards popisuje ve zhuštěně kresleném obraze „světa dnešního, mladého člověka“ technické, psychologické a sociologické změny ve společenském vývoji za posledních dvacet let, jež působí nesnadnost dorozumění mezi generací starší, opěvující idylu svého mládí, a generací dospívající, která přijímá tvárnost společenské situace, jak pro ni byla připravena, aniž by měla možnost srovnávaní s předcházejícími mravními stanovisky svou příliš naléhavou přítomnost. Ani duchovní nejsou bez viny na tomto stavu bezradnosti mladých lidí. Vyslovovali na kazatelkách stále své pro a proti v každé theologické nebo vědecké kontroverzi, takže se dospívající generace

soтва dověděla, co jest kladnou podstatou její křesťanské víry. Starší generace by si měla uvědomit vlastní odpovědnost za dnešní mravní stav a vnitřní zmatenost mladého člověka, který však není ztracen, poněvadž Bůh o něm ví. — Profesor Moffatt z Union Seminary v New Yorku podává přehled nové theologické literatury.

Ve „*Stimmen der Zeit*“ uvažuje Peter Lippert S. J. o náboženském člověku v přítomnosti, vycházející z přesvědčení, že týž nemá povahu nadčasovou, nýbrž jest výtvorem a tvůrcem současnosti zároveň. Lippert rozeznává tři základní druhy náboženských lidí: hledače Boha, sluhy Boží a přátele Boží. Náboženský člověk dneška jest ve své touze po absolutnu oproštěn od světa a svobodný ve vztahu ke světu, přece však počítá se světem jako s daností, jejíž smysl má podle vůle Boží poznati a uskutečňovati. Moderní člověk jest si vědom svých úkolů, ale pochybuje o sobě i o světě, je skeptický, ač neztrácí vědomí odpovědnosti vůči celému člověčenství. Náboženství staví jej do služeb nadosobních cílů, učí jej lásce a altruisticky osobitým projevům láskyplného lidství. Proces náboženského růstu ani v přítomné době není bez bolesti, v níž se rodí předpoklady nových světeckých útvarů. Moderní člověk si uvědomuje, že jeho náboženské síly spočívají v ucelené osobnosti, v podobnosti Bohu a ve spojení s Bohem a že se nejvýrazněji projevují v modlitbě. V soudobém náboženském životě platí více vnitřní růst a substantivnost bytosti než řečnická pohotovost a organizační úspěchy. Působení náboženského člověka z vnitřka obnovuje svět. Žádné

zevnější překážky nemohou mu zabrániti, aby z něho neprozařovalo něco božského. Ve společnosti modlících se lidí vzniká div nikde jinde nevidaný, že Bůh je uprostřed nich. Pro náboženského člověka dneška a zítřka vzniká nový úkol, aby od zkoumání světa přešel k jeho výstavbě ze zmatku v řád. K tomu je potřeba tvůrčích činů lidí, jichž život jest zjevením Boží podstaty a po jejichž požehnané působnosti svět podvědomě prahne. — Kromě charakterologických statí o kázni a neukázněnosti od Stanislava Dunina Borkovského a o jesuitské duchovnosti od J. Overmanse jsou zde uveřejněny též bystře psané sociálně politické úvahy o plánovitém kapitalismu od Nell-Breuninga a o národním a světovém hospodářství od Gustava Gundlacha.

Vydavatel sympatického německého čtvrtletníku „*Die Eiche*“ dr. F. Siegmund-Schultze oznámil ve 4. (prosincovém) čísle 21. ročníku, že časopis bude dočasně zastaven z finančních důvodů. Nepřekvapuje ani příliš, že tento orgán německých křesťanských pacifistů, který obětavě a oddaně sloužil sjednocení církvi v ekumenickém měřítku, jakož i myšlence zabezpečení světového míru cestou dorozumění a mezinárodního přátelství, se stal nyní nejširšímu církevnímu vedení nepohodlným a odhodlal se k odmlčení. Po zániku revue „Stockholm“ byl význam tohoto časopisu značný a neradi se s ním loučíme. Číslo obsahuje vzpomínkové články o zvěčnělých luteránských církevních vůdcích: generál. superintendentu Theodoru Kaftanovi a generál. biskupu Dušanu Fajnorovi od Siegmunda-Schultze a od biskupu Ludwígu Hunelsovi od

dra Moreheada. Následují pečlivé přehledy o sjednocovací práci mezicírkevní, podávající obraz nynějšího stavu ekumenického hnutí.

V „*International Journal of Ethics*“ (roč. 44, č. 1) uvažuje profesor Harold D. Lasswell z Chicagské university o problému světové jednoty s hlediska emocionálně mytického základu všelidské symboliky. K posílení souladu v mezinárodních vztazích nepomohlo dramatické líčení hrůz poslední války, jež naopak přispělo k obecné preventivní vojenské přípravě proti možnému násilí. Základní otázkou sjednocovací ideologie v světovém integračním procesu jest, zda má převládat symbolika řádu nebo symbolika spravedlnosti. Tři nejvýznamnější ideologie soutěžící ve světě jsou: katolicismus, demokratický internacionalismus a komunismus. Marksismus se ve svém sociálním vlivu přepočítal, pokud nedocenil sebecitu příslušníků střední třídy, již věnuje Lasswell podrobný psychologický rozbor. Moderní kultura se vyznačuje zevnějšněním (externalizing) představitosti, avšak přílišná analytičnost obrací se též proti představitosti samotné a může vésti k trpnosti ve vztahu k prostředí. Marx i Freund jsou mluvčími kulturního prostředí, z něhož vyšli. Propaganda proletářského socialismu neporozuměla skupinám středního stavu, odcizila si je a učinila z nich účinné činitele protirevoluční. Sjednocení světa do budoucnosti vyžaduje vytvoření světového mytu, v jehož jménu by elita užívala pokud možno nenásilných prostředků k ovládnutí menšin. — Mahendra Nath Sircar ze Sanskritské koleje v Calcuttě podává výklad sociálních a mravních idejí v Upanišá-

dách, podle nichž odřikání a vědomí povinnosti není obětí, nýbrž odpovědí na výzvu života k mravnímu chování ve shodě s konečným ideálem pravdy. — Profesor I. V. Smith z Chicagské university otiškuje pojednání o povinnosti a řádu ze svého nového spisu („Svědění jednotlivcov a sociální řád“), v němž dospívá k závěru, že jest souvislost mezi projevy přírodní síly a lidského svědomí.

V „*Kölner Vierteljahrshette für Soziologie*“ (roč. 12, sešit 2.) otiškuje profesor Theodor Geiger pojednání o přirozeném výběru, sociální rozvrstvenosti a generačním problému. Staví se v něm proti zjednodušujícímu přenášení poznatků z prostředí živočišného na situaci sociální (neboli proti t. zv. sociologickému darwinismu), poněvadž při sociální rozvrstvenosti uplatňuje se nová kategorie: společenská dělba funkcí. Sociální výběr v kulturním prostředí jest podstatně odlišný od přírodního výběru v přírodním prostředí. Příležitost ke společenskému vzestupu je totiž omezena objektivně danou hranicí celkového hospodářského a sociálního stavu, v jejímž rámci je možno uplatňovat nadání a pud po vyšnutí se. Kdežto sociální statika nás poučuje o třídách jako pevných a těžko proniknutelných celcích, sociální dynamika sleduje proces společenského převrstvování. Hodnocení společenských funkcí a sociálních tříd, podle těchto ustavených, průběhem času kolísá a revoluce mění stupnici hodnot sociálních úkonů, při čemž na jevišti dějin vstupuje nový typus člověka, právem nástupu určitého kolektiva. Geiger naznačuje některé úkoly sociologie při výzkumu proli-

nání společenských tříd v nových generacích, a to s hlediska metody statistické a s hlediska sociálně typologického vyšetřování.

„*Zeitschrift für Sozialforschung*“ (roč. 2, čís. 3.) uveřejňuje na prvním místě obsáhlou studii Friedricha Pollocka o hospodářské krizi. V rozboru hlavních příčin nynějšího kritického stavu světového hospodářství uvádí kromě rušivých vlivů, vyvěrajících z důsledků světové války a mírových smluv, a vedle následků zvědeckého výrobního metod pro strukturu mechanismu obyvatelstva též konflikt mezi výrobními silami a výrobními poměry. Pollock obírá se přípravami k důslednému plánovitému hospodářství, kterým má být udržen nynější kapitalistický řád, a uzavírá, že je předčasně předpovídati jeho pád v blízké budoucnosti. Autor se spíše kloní k názoru, že jest překonána jen jeho liberální fáze a že nová státní forma zničí sílu odporu dělnické třídy tím, že části nezaměstnaných opatří práci a nespolehlivé z práce vyloučí. — V pojednání Roberta Briffaulta o rodinných citích jest vysvětlena rozdílná povaha vázanosti mezi pokrevně příbuznou skupinou zvířecí a lidskou rodinou. Rodinné city vznikají a rozvíjejí se za předpokladu určitého zájmu povahy hospodářské. Briffault uvádí řadu důkazů k podepření této své odvážné these, mezi nimi též okolnost, jak hluboce zasáhla krize kapitalistické soustavy rodinné vztahy. — Vydavatel časopisu Max Horkheimer otiskuje svůj příspěvek k problému předpovědi v sociálních vědách, připravený k poslednímu mezinárodnímu kongresu sociologickému v Ženevě v říjnu 1933. Autor se v něm vyslovil

pro oprávněnost předpovědi sociologické, a to nejen tam, kde odpověď zdá se vyplývat z přírodní nutnosti, nýbrž především tehdy, jestliže očekávaný výsledek závisí od svobodného zásahu lidského. Možnost předpovědi závisí jednak na zdokonalení sociologických metod, jednak na vývoji strukturálních změn ve společnosti samotné.

„*The Sociological Review*“ přináší v lednovém čísle svého 26. roč. otisk přednášky z téhož kongresu o předvídání v náboženství od Christophera Dawsona. Náboženské předvídání liší se podle Dawsona od předvídání sociologického, poněvadž se staví proti předjímaní náboženského vývoje na čistě racionalistických základech. Možnosti sociologického předvídání v oblasti náboženství jsou mnohem skromnější než si představovali Comte a Pareto se svými následovníky a sociologický výzkum náboženství jest možný jen za předpokladu uznání autonomie a nezávislé zákonitosti náboženského života. Každé náboženství obsahuje theologický a sociologický aspekt, mezi nimiž jest napětí. S hlediska sociologického je nejdůležitější, jakým způsobem náboženství opatří posvěcenost místu, práci a sociálnímu svazku společnosti na určité kulturní úrovni, poněvadž na účasti těchto činitelů v náboženském vývoji záleží rozsah sociologické předvídání. Ve společnosti, v níž pokračuje proces sekularisace, ztrácejí tyto činitelé svou popředně náboženskou povahu a jejich kvasi — náboženský charakter je v moderní době zachován ve třech odlišných hnutích, totiž v demokracii, zdůrazňující posvátnost národa, kdežto posvátnost práce vyzdvihuje socialismus a po-

svátost území nacionalismus. Tyto pojmy zachovaly si nábožensko-citový přízvuk, avšak ztratily náboženskou víru. Je těžko rozhodnouti, zda proces úplného zesvětštění západní civilisace bude dále pokračovat nebo zda dojde k obnově náboženství, ať už v jakékoliv formě. Sociolog při svém předvídání nesmí zapomenout, že záleží na vlastní náboženské základně typu náboženství budoucnosti a ne na tom, do jaké míry bude odpovídat kulturním prvkům novodobého světského myšlení. — Z ostatních článků vyniká studie Edwarda Westermarcka o nových teoriích o eksogamii a rozbor pojmu sociální třídy od T. H. Marshalla. F. M. Hnik.

Ježíš a stát, Prof. Dr. K. Pieper, Paderborn. (In: Theologie und Glaube, 25. Jahrg., 1933. 6. A. Bonifatius-Druckerei, Paderborn, str. 661—669.)

V pohnutých dobách v Německu, kde parlamentární demokracie je podvázána, moc liberalismu a marxismu k zemi sražena a vítězný národněsocialistický vládní režim Hitlerův usiluje dát Německu a celému Západu nejen novou tvářnost, ale i nový ethos, vzpírají se církve nésti trpné otěže, jimiž je chce Hitler prostřednictvím svých důvěrníků a vládních prostředků úplně ovládnouti a usměrniti. Čini tak evangelické církve, jež za vedení svých statečných církevních vůdců (Dr. M. Rade, Dr. K. Barth a j.) ve farářském svépomocném spolku (Pfarrernotbund) počtem asi 6000 osob hájí si svou svobodu a vzpírají se uznati nad sebou oktrojovanou vládu mladého vojenského duchovního a muže důvěry Müllera, jenž byl Hitlerem učiněn říšským evangel. biskupem celého Německa. Vůči katolické církvi má

Hitler těžší posici, boje se více její politické světové moci, nežli chovaje k ní opravdové city synovské lásky a poslušnosti. — V nadepsaném článku „Jesus und der Staat“ máme příležitost poznati smýšlení a stanovisko význačného profesora arcibisk. filosofické a theologické akademie. Je sice opatrné a všeobecné, ale neobjasně dovolávající se evangelia a stanoviska Ježíšova v Mt. 22, 14, Ja. 18, 36; 19, 9. Ježíš uznal sice loyálně stávající formu římské světové říše, ale to nikterak neznamenaá dle znění a souvislosti evangelních textů, že Ježíš souhlasil se všemi metodami a opatřeními vládnoucích činitelů, čili neuznával státní všemohoucnost, totalisační absolutnost. Dodatky jeho na uvedených místech o Bohu a moci shůry mají býti dostatečným korektivem a regulativem státníků německých. V hierarchii hodnot stál v očích Ježíšových výše ideál království Božího než caesarova.

-U-

Die Geschichte als der Weg des Geistes, prof. P. Simon. (In: Theologische Quartalschrift. R. 114, 1. seš. A. Bader, Rottenburg n. N., 1933, str. 1—39.)

Velmi případná, vážná dějepisně filosofická či dějepisně metafysická časová úvaha, která se pozastavuje nad současným stadiem vývojové křivky světového dění a snaží se dosíci metafysického vysvětlení jejího záhadného rytmu. Myslicí člověk se nemůže spokojiti pouhým konstatováním událostí a skutečností. Dějiny musejí nám býti něčím více. Mají smysl a význam toliko v souvislosti s člověkem jako principem, skrze něhož se projevuje či zjevuje absolutní duch, nikoli však bez jakékoliv závislosti od jednotlivců i celku. Člo-

věk jako osoba je středem dějin, o nichž možno mluvit toliko ve spojitosti věci či světa s ním. Stává se tedy otázka po smyslu dějin a světa otázkou po smyslu člověka. Filosofie nestačí odhaliti clonu z toho tajemství otázky beze zbytku. Dějiny dostávají smysl teprve, má-li člověk a lidské pokolení stanoven poslední nejvyšší cíl. Pak jsou ve skutečnosti formy ducha, které člověk vytváří, symboly věčných myšlenek, pak je objektivní duch, jehož cesty v dějinách poznáváme v různých obdobích více nebo méně znatelně, ale jistě: nedokonalým odleskem, ale přece odleskem božského Ducha, tak jako lidská duše ve své podstatné výstavbě je obrazem božím. Může nám filosofie tuto úvahu nějak ověřiti a zdůvodniti? Autor se právem domnívá, že filosoficky se dostával pouze ku svědectví, že dějinná bytost člověka je záhadnou, tak záhadnou, že nás nutí *doplniti filosofické vědění vírou*. To znamená, že dějiny jako cesta Ducha ukazují nám na výsost jasně hranice filosofie a tak *filosofie dějin přivádí nás ku teologii dějin*: jsou pohybem, životem a pozměnou osobního života v čase, ale mají tendenci k věčnosti. -U-

Fr. Hrubý, *Die Wiedertäuter in Mähren*. Náš chvalně známý a ne-

RŮZNÉ.

Rakousko zavedlo při výstupech z církve úřední přezkoušení. Po určené lhůtě (asi 3měsíční) následuje osobní předvolání. Společné výstupy více osob jsou nepřipustny.

Ve *Švédsku* byl vydán nový rituál s obřady křtu a večere Páně a arci-

unavný historik moravský prof. Masarykovy university Dr. Fr. Hrubý, mor. archivář, obohatil historickou literaturu opět cennou studií o novokřtěncích na Moravě německým vědeckým pojednáním v čas. *Archiv für Reformationsgeschichte*, XXX. Jahrg., H. ½, Nr. 117/118, Lipsko, 1933, str. 1—36.

Je jistě zajímavým zjevem, proč právě na Moravě se toto hnutí tak rozvinulo a dlouho udrželo, zatím co v Čechách a v jiných sousedních zemích pod panstvím Habsburků nenašlo nikdy pozoruhodných rozměrů ani dlouhého trvání. Osudy moravských novokřtěnců tvoří významnou epizodu v dějinách náboženských vůbec a na naši půdě zvláště, ano úplnost a všestrannost vystižení vnitřního života na Moravě nutně vyžaduje důkladnou znalost novokřtěneckého hnutí na Moravě. Dějepisná věda domácí i cizí je vděčna prof. Hrubému, že se se svou známou důkladností vědeckou podjal tohoto nesnadného úkolu. Jsme zvědaví na celkovou jeho studii, která bude vycházeti v uvedeném archivu pro texty a výzkumy v Lipsku. — V tomtéž časopisu je uveřejněn též zajímavý dokument, totiž Pražský manifest Tomáše Münzera (*Das Prager Manifest Thomas Münzers*) od Otty Clemena (str. 73—81). -U-

biskupu Eidemovi bylo uloženo, aby zveřidoval ostatní části církevní agendy.

Dle nejnovějších statistických zpráv jest v *Polsku* římských katolíků 63,8%, řeckých katolíků (většinou Ukrajinců) 11,2%, pravoslavných

10.6%, israelitů 10.5%, evangeliků 3.8%; lidí jiného vyznání (mohamedánů, mariavitů, baptistů atd.) 0.1%. Evangelici mají 701 farních obcí, 827 kostelů, na jednu obec připadá 1700, na jeden kostel 1441 členů. Římští katolíci mají 5241 farních obcí, 5918 kostelů, na jednu obec připadá 3920, na jeden kostel 3471 členů; řečtí katolíci mají 1974 farních obcí, 3151 kostelů, na jednu farní obec připadá 1827, na jeden kostel 1145 členů; pravoslavní mají 1624 farních obcí, 2076 kostelů, na jednu faru připadá 2101, na jeden kostel 1644 členů. Mariavité mají 70 farních obcí a 67 kostelů, baptisté 13 farních obcí a 10 kostelů, mohamedáné 18 farních obcí a 16 kostelů; židé 1067 náboženských obcí, 2041 kostelů, na jednu náboženskou obec připadá 3169, na jeden kostel 1652 členů. Z 53 biskupů jest 41 římsko-katolických, 5 řeckokatolických a 7 pravoslavných; ze 14.867 kněží jest 61.6% římsko-katolických, 20% pravoslavných, 14.4% řeckokatolických, 3.9% evangelických a 0.2% mohamedánských.

Nový zpěvník evangelické církve v Jugoslavii obsahuje v I. díle zpěvy německé evangelické církve, dva další díly zpěvníku obsahují ještě 217 zvláštních písní jihoslovanských.

Konkordát mezi Německem a římskou kurií byl dne 10. září 1933 ratifikován a tím nabyl platnosti.

Lutherova týdne ve Vitemberku zúčastnil se říšský ministr Dr. Frick a hrabě Schwerin z Krosigku, švédský arcibiskup Eidem, zemský biskup Müller a j. Bylo pořádáno slavnostní divadelní představení. Byla dávana hra od Hanse Johsta „Prorok“. Dr. Frick pravil ve své řeči: „Luther to byl, který Německo povznesl, který to nejlepš, co mohl vymyslet,

také původní vlastní řeči vyjádřil. Chceme vždy toho si býti vědomi, že právě německému národu, nadanému hlubokou věrou v Boha, byla vrácena mohoucnost vlastní řeči v náboženské literatuře. Německé řeči byla tím dle slov Arnošta Morice Arndta pro všechny časy dána majestátní pečef. Náš národ znovu ožil, ze strnulosti a lhostejnosti k novému životu byl probuzen, od Boha k novým činům povolán. I v církevním ohledu bylo přineseno něco nového. Nové církevní formy jsou s to povznést i vnitřní život národa. Rozhodujícím však pro prohloubení náboženství jest jediň spolupráce každého jednotlivce, vlastní boj o to, co nazýval Luther ospravedlněním před Bohem, spravovatí se ve svém svědomí přísnými zákony náboženské etniky. Tyto požadavky musejí se neúprosně splniti, zde neplatí výmluvy a polovičatost. Kěz by v německém národě po velkých zážitcích v přítomnosti nastalo porozumění pro posvěcení života ve spojení s božími příkázáními!“

Vládní president ve Šlesviku nařídil, aby děj o obětování Isáka byl ze školního vyučování vypuštěn, ješto v něm obsažené nazírání na Boha jest neněmecké. Nařízení bylo však po několika dnech odvoláno.

Zemský biskup Müller prohlásil ve Vitemberku, že hodlá učiniti město Vitemberk středem veřejného evangelického života a že časem se i v jeho zdech ubytuje.

V Novém Sadě v jižní Jugoslavii zasedal společný výbor ekumenické rady pro praktické křestanství. Vedení německé evangelické církve bylo zastoupeno vrchními konsistorními rady Schreibrem, Heckelem a konsistorním radou Wahlem. Shromáždění

předsedal biskup Bell. Vrchní konsistoriální rada Schreiber prohlásil, že i nová německá evangelická církev zúčastní se plně ekumenického díla. Příští světová církevní konference (jako pokračování konference stockholmské) jest určena na rok 1934.

Němečti křesťané založili v Essenu evangelickou akademii (národní vysokou školu), jejímž ředitelem byl jmenován farář Lic. hrabě z Korffu.

Časopis „Berliner Tageblatt“ byl pro zprávu o generální synodě zastaven. Katolickému časopisu „Charitas“ byla pro článek „Něco o lásce“ dána co nejpřísnější výstraha a pohroženo mu, že bude na několik měsíců zastaven.

Pod protektorátem profesora Althause, Ulmera a Preusse ustavila se v Erlankách „Lutherská pracovní společnost německých studentů“, která žádá, aby absolutním duchovním vůdcem lutheránské církve byl říšský biskup, který musí býti členem některé zemské lutheránské církve.

Suspense pastora Asmussena v Alkoně byla zrušena.

V městečku *Mainbernheimu* byl při obnově evangelického kostela místo dosavadního kříže nebo kohouta na věži kostela připevněn hakenkrajcberský kříž.

Na *videňském katolickém dnu* promluvil mezi jinými kardinál legát La Fontaine, spolkový kancléř Dollfuss, ministr Schuschnigg, zemský hejtman Reither a videňský arcibiskup kardinál Innitzer. Prof. Verdross měl přednášku na téma „Západ jako křesťanská společnost národů“.

Náboženské hnutí „Německých křesťanů“ v Bavorsku přislíbilo zem-

skému biskupu, že se nestane nic, co by odporovalo víře a že toto náboženské hnutí bude vedeno jako církevní a národně misijní a že se vedení podřídí zemskému biskupu.

Evangelický církevní pěvecký svaz v Německu má 3699 pěveckých sborů se 156,244 činnými členy.

V Ulmu byla zakázána činnost Armády spásy. Tento zákaz byl však v zápleti odvolán.

Novoapostolské náboženské obce rozdaly 57,533.35 marek na podporu národní práce. Členy těchto náboženských obcí jsou většinou národní socialisté.

V I. čtvrtletí roku 1933 narodilo se v Prusku 157,079 dětí, o 5½% méně než v I. čtvrtletí roku 1932.

Prostřednictvím komitě ženevské konference bylo přijato 42,000 židovských uprchlíků z Německa. Mimo to odešlo 5000 uprchlíků do Palestiny.

V nizozemských městech s více než 100,000 obyvatel má Amsterdam 34.9%, Rotterdam 22.1%, Haag 23.3%, Utrecht 16.4%, Groningen 35.9%, Haarlem 31.2% lidí bez příslušnosti církevní.

Na Husovu čl. evangelickou fakultu bohosloveckou v Praze bylo letošního školního roku zapsáno celkem 67 posluchačů; z toho 24 nových. Řádných posluchačů je 54, vesměs čl. státních příslušníků.

Na konferenci v Praze, která byla svolána vedoucími činiteli evangelické církve, bylo dosaženo dohody mezi církví reformovanou a lutheránskou o spolupráci v Ukrajině, o rozhraničení pracovních okrsků a o hlavních zásadách výchovy a vzdělání misijních pracovníků.

Episkopální methodistická církev v Americe vyslala Negerku jako misionářku mezi Indiány v Bolívii, kde má působiti hlavně jako ošetrovatelka nemocných. Je to první případ v dějinách misii.

Říšský biskup v Německu Müller obrací se ostře proti pověstem, že v nejbližší době budou mnozí faráři zbaveni svého úřadu anebo proti své vůli přesazeni. Nikdo nemá býti trestán aneb kaceřován, že nenáleží k „Německým křesťanům“.

Rudolf Hess, zástupce Hitlerův, připojuje k předcházejícímu prohlášení říšského biskupa Müllera: „Nikomu z národních socialistů nesmí býti ublíženo proto, že se nepřiznává k určitému nějakému vyznání anebo že se vůbec k žádnému vyznání nepřiznává. Náboženství jest soukromou věcí jednoho každého, věcí jeho vlastního svědomí. Znásilňování svědomí nesmí se vykonávatí.“

Roku 1932 bylo v Německu 27.237 manželských rozvodů, t. j. 34,4 na 10.000 uzavřených sňatků.

Při katolickém dnu v Rakousku přišlo do Vídně na 40.000 venkovských lidí. Říšských Němců bylo ohlášeno 30.000, ale pro politické obtíže dostavilo se jich mnohem méně. Tento schodek byl vyrovnán 8000 Poláků, mnoha tisíci Ukrajinců, Maďarů, Jugoslavců, Čechoslováků a Rumunů; ale i ze Švýcarska, Francie a Itálie přišli účastníci, celkem 40.000 cizinců, 5 kardinálů, 33 arcibiskupů a biskupů a četné duchovenstvo světské i řádové. Tento katolický den, který čítal na 250.000 účastníků, byl největším katolickým projevem evropským od eucharistického kongresu v roce 1912.

Ve světnicích mužstva vojenských garnison v Rakousku byly opět zavěšeny kříže.

Zemská protestantská církev, svobodná církev protestantská, křesťanská evangelická společnost a komité církve methodistické v Ženevě přijaly jednomyslně resoluci proti opatřením proti Židům; tato opatření prý jsou nedůstojná následovníků Ježíšových.

Angličtí ministři (Cecil, Lloyd George, Herbert Samuel, Smuts) a vůdcové židů ohlásili sbírku pro usídlení německých židů v Palestině.

Na universitě v Kovnu byl vyhlášen pro židy numerus clausus.

Zemský církevní úřad v Hannoveru nařídil se souhlasem zemského biskupa pro nejbližší 4 neděle modlitby za národ a vládu.

Hromadné sňatky jsou nyní také od vedení „Německých křesťanů“ v Berlíně pokládány za církevně nedůstojné a proto jsou zásadně zakázány.

V Šlesvicku-Holštýnsku všechna uprázdněná místa farářů budou napříště obsazována zemským biskupem, patroni podrží však svá dosavadní práva. Zemský biskup má právo přesaditi duchovní v zájmu služby na jiné místo.

Zemská církevní rada v Brunšviku dovolila výmínečně farářům vykonávat obrady při pohřbech zehem.

V Oldenbúrkú byla církevnímu předsedovi vyslovena důvěra 93% většinou farářů. Sedmičlenný výbor má za součinnosti vrchní církevní rady vypracovati ústavu a jest také oprávněn k jednání pro spojení neb přičlenění se k větší zemské církvi.

Synoda vyslovila s tím zásadně svůj souhlas.

Saská církevní rada se usnesla, aby se obvyklých sbírek pro misie mezi židy použilo pro evangelizační práci mezi Araby a pro misii karmelskou.

Spolek „Hirt und Herde“ v Sasku byl rozpuštěn a jeho jmění zabaveno. Podobně i v Durynsku. Tam byla zakázána také činnost berlínské stanové misie a křesťanské obce její „Elim“ rozpuštěny, dále byla zakázána a její jmění zabaveno „Svobodná křesťanskovědecká společnost“.

Zatimní církevní vedení v Hesich-Kaselu se usneslo zříditi v Kaselu evangelickou akademii pro vzdělání a výchovu farářů a laiků pro úkoly misionářské mezi lidem.

V Badenu byl zakázán a zastaven časopis „Deutschvolk“. Německý svaz pro rozhodný protestantismus v Badenu se rozešel.

Na katolické slavnosti v Karlsruhe prohlásil arcibiskup Groeber-Freiburg, že se staví za novou vládu a novou říši. Vůdce národa pozvedl svou pravici proti všem nepřítelům kříže.

Duchovní správce Schrepfer ze Stapperbachu byl vzat do zajišťovací vazby, ježto varoval mládež své farnosti, aby nevstupovala do Hitlerovy mládeže.

Při děkovných bohoslužbách ve farním chrámu v Berlíně dne 27. září m. r. konaných zazněla po prvé při bohoslužbě zvonková hra, která hraje píseň „Deutschland, Deutschland über alles“ a píseň Horst-Vesselovu.

Jako první pastor byl v Gdanskú řádně promován na Dr.-Ing. Rein-

hold Heuer. Promoční řeč pronesl na thema „O stavbách evangelických chrámů“.

Pruským učitelům bylo zakázáno přijímání a zastávání míst ředitelů kúru, kdyby se o místo ředitele kúru ucházeli jiní.

V roce 1931 bylo v Mekce jen 31.000 poutníků oproti 150.000 v roce 1924 a 82.000 v roce 1930.

Armáda spásy má v nizozemské Indii 45 sociálních ústavů, mezi nimiž 7 dětských domovů k 348 dětmí, oční kliniku s 500 pacienty, 4 kolonie s 1256 malomocnými, 1 dětskou a ženskou kliniku s 1080 pacienty, vojenské domovy pro nezaměstnané a j.

Katolická misie v Číně měla roku 1931/32 57.027 přístupů ke katolické církvi, ale současně mnoho výstupů z církve katolické, takže přírůstek činil jen 30.584 členů. Ve 114 obvodech pracovalo 2195 cizích a 1553 domorodých kněží, v seminářích jest 1069 studujících theologie a filosofie.

Roku 1931 bylo v Japonsku 96.323 římských katolíků, jejichž duchovní správu obstarávalo 196 misionářů a 63 tuzemských kněží. V kněžských seminářích bylo 224 studujících, v misionářských dómeh bylo 116 Japonců a 230 Japonek jako členů řeholí.

Pomocný fond Armády spásy v Americe byl na konci září 1933 zcela vyčerpán.

Konference německých evangelických církevních vůdců v Berlíně za předsednictví říšského biskupa jednala o směrnicích pro budoucí ústavu zemských církví, které přednesl a odůvodnil z rozkazu říšského cír-

kevního vedení prof. Heckel. Z kruhů církevních vůdců byla přednesena přání, která přinesla mnoho podnětů k rádnému řešení této otázky.

Ríšský vůdce „Německých křesťanů“, biskup Hossenfelder, nařídil všem Německým křesťanům, aby při říšských volbách hlasovali pro Hitlerovu stranu.

Jménem 2500 farářů, kteří nepatří k „Německým křesťanům“, poděkovalo 5 berlínských farářů dne 15. října 1933 Hitlerovi za mužný čin a jasnou řeč, jež hájí čest Německa a slíbili mu věrnou poslušnost.

Anhaltská zemská církevní rada prosí ve svém svolání, které bylo čteno s kazatelen, věřící, aby při volbách otevřeně a radostně se hlásili k vůdci, jemuž patří dík za to, že ještě dnes zní zvony nad kraji, že ještě dnes chrámové dveře jsou otevřeny a že ještě dnes slovo boží svobodně a nerušeně se smí hlásati.

Ríšský biskup a saský biskup Coch byli povoláni do ústředního předsednictva spolku Gustava Adolfa, jehož dosavadní předseda prof. Rendtorff byl opět zvolen. Hlavní dar 20.000 marek obdrželi zahraniční Němci v Besarábii pro tamější školy, bremský dětský dar 25.000 marek obdržel ústav diakonisek v Sobotíně na Moravě.

Universita v Halle — Vitemberku obdržela název „Universita Martina Luthera ve Vitemberku“.

Generální superintendent a vrchní církevní radové v Hamburku obdrželi zlatý kříž na fialové stuze, probošti stříbrný na černé stuze.

Zemský biskup Coch rozhodl se založiti v Lipsku studentský domov, kterýž by měl ten účel, aby studenty sjednotil v duchu národního socia-

lismu k pravému přátelství na základě bratrství.

Malá lutheránská náboženská obec v Curychu dosáhla jako první lutheránská náboženská obec ve Švýcarsku svého schválení a své duchovní správy.

Evangelický kostel v Choroszczi u Bialystoku byl v době bohoslužeb od katolíků obsazen a zabrán.

Rolník Arnošt Kernchen, který cvičil s dětmi vánoční písně a který byl za to odsouzen k peněžitě pokutě 50 zlotých, byl před nejvyšším soudem odvolacím ve Varšavě osvozen, ale že opomenul úředně ohlásiti svolání shromáždění, byl odsouzen k peněžitě pokutě 100 zlotých.

Asyrský patriarcha vydal svolání k církvím celého světa, aby podporovaly u svazu národů jeho volání o pomoc proti ohavnostem páchaným na asyrských křesťanech.

Církevní ministr Dr. Schoeffel, který je také zemským biskupem hamburským, požádal říšského biskupa německého, aby byl zproštěn svého úřadu. Říšský biskup žádosti Dra Schoeffela vyhověl. — Po politickém vítězství nár. soc. režimu v Německu byla usměrněna také evangelická církev na základě zásady vůdcovství. Nové zřízení evangelické církve odvrhlo staré demokratické formy synodální, v čelo církve byl postaven říšský biskup a jemu k ruce je poradní sbor, nazvaný církevním ministerstvem, v jehož čele je církevní ministr.

Polský stát snížil na rok 1933/34 státní příspěvek pro katolickou církev o 8%, pro církev evangelickou o 5,4%, pro pravoslavnou o 0,5% pro židovské náboženské obce o 2%.

M. Z.

ALBRECHT Z VALDŠTEJNA.

Letošího roku vzpomínáno bylo u nás, že před 300 lety v Chebu zavražděn byl český šlechtic pobělohorský, Albrecht z Valdštejna. Československá církev k tomuto jubileu postavila se odmitavě, nechťi oslavovati muže, jehož povaha neodpovídá zásadám naší křesťanské církve.

Valdštýn je typ muže, který nemá jasného programu, sám není jasný svou povahou a proto okolí nemůže ozářiti silou své vůle a získati svým plánům.

Kolisavý byl v své příslušnosti církevní: není v něm ani tragiky násilím ubijené reformace, ani bezohlednosti nelitosného vítěze. Nedovedl být ani českým bratrem, ani slepě věřícím katolíkem, vedeným svými zpovědníky.

Od české reformace odvrátila jej jeho sobeckost a vládyčtivost, od protireformačního katolictví skepse, získaná pronikáním v duchovní svět astronomie a astrologie.

Věhlas válečníka nedovedl ovládnouti světy, nekonečného vesmíru a nedostatek víry ve vševládného Boha nemohl se nahraditi očekáváním příznivých znamení v soustavě hvězd.

Byl to muž světa, který neměl v sobě poslání božího, a nemírná dychtivost po majetku a panstvích nedaly rozkvéstí těm ctnostem, které ovládají současníky a posilují budoucí generace.

Zklamal současníky ať katolické či evangelické. Oni jej konečně ubíli, tito z obavy, aby je nezradil, mu nedůvěřovali.

Nedovedl být ani dobrým služebníkem svého pána, ani tragickým zrádcem, který padl v nerovném boji. Scházela mu rozhodnost rozejíti se s tím světem, kterým pohrdal, a neměl lásky obětovat se s těmi, kteří ho mohli podepřít.

Národního citu neměl. Snad mu zatanul na mysl, když jeho ješitnost pocítila povýšenost Habsburkovu a když uchýlil se do německého města, kde mu hrozila jen pomsta a smrt.

Život jeho je živoření rozvrácené duše, které chybí základ náboženský a národní, jenž v sobě chová nejkrásnější ctnost křesťanskou: sebeobětování za blaho jiných.

V době, která je značně zmaterialisována v představitelích vladařské moci, která je kolisavá a nemohoucná v pevném provádění svých plánů, která těžko snáší břímě odpovědnosti a mravní důslednosti, která záhadným chytráctvím chce nahraditi přímý projev jasné povahy, vzpomínáno je tohoto zbohatlého condottiera. Jeho násilná smrt, která byla zbytečným koncem jeho neuskutečnitelných plánů, je pabteskem těch velkých bouří a charakterů, které dávno už pohasínaly, nebo marně plahočily se světem, čekajice vykoupení.

To přišlo v jiné generaci a obrozením jiných duchů.

Postava Valdštýnova v své rozpolcenosti je mementem všem, kdo včas a jasně nepochopili poslání velké osobnosti a ideje. Nepovznesl současníky, nestal se světlem budoucím.

Fr. Kalous.

VALDŠTEJN A MASARYK.

V těchto dnech bylo vzpomínáno dvou význačných osobností o pamětních jejich dnech, Valdštejna a Masaryka. Jsou to osobnosti, o něž se dělí lidstvo ve dva proudy jako řeka o dvě mohutné skály v příboji vln. Jedni je velebí a jsou jimi nadšeni, jiní na ně útočí a od nich se odvracejí. Máme-li správně vystihnouti hodnotu jednoho či druhého z nich, bude nám to velmi usnadněno, když tyto dvě osobnosti srovnáme jednu s druhou. Právě při takovém srovnání jedné osobnosti s druhou nejlíp vysvitne dobré i zlé, jež se v nich uplatňuje, a nám bude možno zaujmouti k nim určité stanovisko. Jsouť obě osobnosti jedna od druhé velice rozdílné a tak tvoří jedna druhé velmi vhodné pozadí, od něhož osobnost vlastní se ostře odráží.

Srovnajme tedy tyto dvě veliké osobnosti, sledujíce v hlavních rysech jejich vnitřní vývoj a rozvoj, hledíce při tom k vnitřnímu jejich životu, k jejich smýšlení.

Albrecht Eusebius z Valdštejna vyrostl r. 1583 ze šlechtické rodiny, na tvrzi v Heřmanicích u Dvora Králové v severových. Čechách v době, kdy český národ za císaře Rudolfa II. byl v rozkvětu. Vyrůstal v rodině podobojí, evangelické, úzce spřátelené s rodinami bratrskými. Osířev úplně ve 12 letech, dostal se k svému strýci panu Slavatovi na Košumberk u Luže ve vých. Čechách a byl tu vychováván bratrskými kazateli z blízké Chrasti a Luže spolu s dětmi Slavatovými. Ale již v dětství projevoval se hochem divokým, se sklony panovačnými a ctižádostivými, bez valného zájmu náboženského. Studoval pak na gymnasiu v Goldberku ve Slezsku a na akademii v Altorfu u Norimberka, vynikajících školách, vyhledávaných bratrskými šlechtickými syny, — ale zvláště v Altorfu vynikl jako 16—18letý hoch v studentských rvačkách, při nichž mladý muž jeden byl zabit, a mladý Valdštejn byl uvězněn a relegován, a musil z akademie odejít. Cestoval pak několik let po západní Evropě a Itálii, zalíbil si při tom v astrologii a posílil v ctižádostivosti a v touze po nádhře a vyniknutí v hodnostech, zvláště na poli vojenském, k němuž měl největší sklon. Ale cesta k hodnostem byla mu jako evangeliku a čes. bratru na dvoře panovnickém téměř uzavřena, co byla kato-

líkům a zvláště těm, kteří přestoupili ke katolictví, otevřena do-
kořán. Ale to Valdštejnovi jen ukazovalo cestu, jakou se brát.
Vyniknův v boji proti Turkům u Ostrihomu pod vedením hrab.
M. z Thurnu a pak v boji proti evang. knížeti Bočkayovi,
který zápasil s císařem o náboženskou svobodu v Uhrách, dal se
vésti Vitem Pachtou, jezuitou v Olomouci, na cestu katolictví a
tím i na cestu dvorské kariéry. Kar. z Žerotína, který zatím oženil
se se sestrou Valdštejnovou, upravuje mu cestu ke dvoru arcivé-
vody Matyáše, budoucího císaře, poznamenáváje v doporučení,
že mladý elegantní Valdštýn „chodí na mši“. Stal se komořím
arcivévody Matyáše a jezuita Pachta mu chystá bohatou ženit-
bu s vdovou katoličkou, velmi zámožnou, majitelkou velkého pan-
ství vsetínského. Hvězdář Kepler, dotázán o astrologickou radu,
zná patrně dobře povahu Valdštejnovu, když z hvězd mu čte, že
je nepokojný duch k velikým věcem zrozený a že jej čeká bo-
hatá ženitba. Oženil se a za málo let zdědil po své choti celé její
velké jmění. A již zakročuje s vojskem proti ev. poddaným na
vsetínském panství, až Žerotín jako zem. hejtman musí jej
mírniti. A hned již, počítaje s budoucím císařem Ferdinandem
II., získává si jeho přízeň, když proň vyzbrojuje 200 kyrysníků
proti Benáťčanům. A když pak Čechové, v náboženství utiskováni,
svrhují provinilé místodržící a chápají se zbraně, Valdštejn svým
českým přátelům píše výhrůžný list a již počítá s jich konfiska-
cemi. Půjčuje 40.000 zl. císaři na najímání 1000 mužů proti Če-
chům v Holandsku, hodlaje se postavit v čelo najatému vojsku
jako plukovník, a zatím jako velitel pěšího vojska moravského
snaží se spolu se švakrem Žerotínem zdržeti Moravany od spojení
s Čechy, a když Moravané přece se s Čechy spojují, snaží se se
zetem Žerotínovým, pánem z Náchoda, velitelem moravské jízdy,
převést zrádně moravské vojsko k císaři, a když se mu to nedaří,
převáží aspoň pokladnu moravskou k císaři. Od května 1619 stojí
pak v čele nizozemského pluku proti Čechům a jeho pluk při-
spívá na Bílé hoře ke zkáze českého království. Za to císař
Ferdinand II. jej ustanovuje vojen. velitelem v Praze a guber-
nátozem čes. království. Valdštejn užívá svého postavení k po-
robení Čech a k svému obohacení a rozvrácených poměrů českých
využívá k bezohlednému kořistění. Skupuje zkonfiskované stat-
ky, jako poručník posledního potomka rodu Smiřických zmoc-
ňuje se jeho velikých statků, s židem Bassevim, knížetem z Lich-
tenštejna a Michnou má podíl v znehodnocování peněz, a, co lid
je špatnou mincí ožebračován, Valdštejn z ní bohatne. Sňatkem
se sestrou arcibiskupovou, dcerou předního rádce císařova Har-
racha, dosahuje další přízně císařovy a je povýšen do stavu
knížecího s titulem z Fridlandu jako majitel ohromných panství
kol Jičína a Fridlandu, a pak i do stavu vévodského. Najímáť
císaři 40.000 mužů k boji proti Dánům, pomáhá pokořit Dány a

severní Německo, získává vévodství Meklenburské a dopomáhá tak císaři k ovládnutí celé německé říše a k pokatoličení evang. severního Německa restitučním ediktem, ač Valdštejn sám s tímto protievangeličským ediktem nesouhlasí. Vítězný jeho postup je však provázen ohromnou spoustou všech zemí, kudy táhl, evangelických i katolických. Evang. i kat. knížata prosí proto císaře, aby mu odnal velitelství, ježto ničí veskery jejich země. Jeť cesta jeho poseta mrtvolami, hořícími vesnicemi a utrpením zničených obyvatel, — co jeho knížetství Fridlandské vzkvétá v pokoji, chráněno i násilí protireformačního, a co Valdštejn sám směřuje k vyvýšení své moci vedle moci císařské. Valdštejn ohromným svým bohatstvím vyzdobuje si v Jičíně i v Praze skvělé residence a rozvíjí lesk a nádheru více než knížeci, pohrdaje nepřáteli a těše se z přízně císařovy.

Než tu v roce 1630 císař povoluje žalobám kurfirstů a knížat a sprostuje Valdštejna velitelství. Valdštejn ustupuje, s hněvem v duši, touží se pomstít císaři a bavor. kurfirstu. Sleduje proto bedlivě, jak v ten čas právě postupuje král švédský Gustav Adolf se svým ukázněným vojskem do severního Německa proti císaři, aby německým evangelíkům zjednal svobodu a ovšem i vyvýšil svoji moc. Valdštejn skrze české exulanty, zvláště Jaroslava Sezimu Rašína z Ryzenburku a hrab. Mat. z Thurnu jedná s králem švédským, trvá sám v pozadí, že by po vítězství Švédů nad císařem za pomoci 12.000 švédského vojska postavil se proti císaři, zmocnil se českých a rakouských zemí a donutil císaře k míru s pominutím ediktu restitučního z r. 1629 ve smyslu poměrů předbělohorských. Emigranti i Gustav Adolf rádi s ním souhlasí a Gustav Adolf dává znáti, že by králem českým pak se stal zase král Fridrich a Valdštejn by byl českým místokrálem. Švédové pak zvítězili nad císař. vojskem u Breitenfeldu a vojsko císařské bylo zničeno a Čechy byly otevřeny švédskému vojsku, ale to táhne k Rýnu, do Čech vpadá vojsko saské. Tu Valdštejn ustupuje od své nabídky, dává se naopak získati císařem, aby znova vstoupil v čelo cis. vojska. Valdštejn najímá 60.000 mužů, máje v plánu touto cestou dojíti svého cíle. Vypuzuje Dány z Čech, propouští zatčené ev. kazatele v Praze, utkává se s Gustavem Adolfem u Lützenu 16. listopadu 1632. Švédové vítězí, ale Gustav Adolf umírá a hned pak umírá i král Fridrich. Valdštejn jedná se Švédy i stavy o mír, příznivý evangelíkům, sleduje své plány, pomýšleje na českou korunu, ale nemůže se rozhodnouti. Odpírá pomoc bavor. kurfirstovi proti Švédům, zajímá četné české exulanty i Thurna, ale propouští je, co ve Vídni jeho nepřátelé jej již viní z obmyšlené zrady. Ale Valdštejn jedná nerozhodně a váhavě a budí nedůvěru na obou stranách. Až císař dává se přesvědčit o jeho zradě a dává jej zatknout či zabít. A vlastní vojáci Valdštejnovi vedeni domnělými jeho stou-

penci 25. února 1634 v masopustní sobotu vraždí jeho přátele i její! Valdštýn zableskl se jako zářný krvavý meteor, a zhasl v krvi, než se kdo nadál. A zanechal ve své době českou a moravskou zemi zpustošenou. To byl Valdštejn.

A prezident Masaryk? Známe jej všichni. Narodil se před 84 lety r. 1850, v době, kdy nedlouho před tím pominula roboty, ale kdy venkovský lid na statcích své vrchnosti stále ještě žil v poměrech polopoddanských. Tehdy narodil se Tomáš v Hodoníně na statcích císařských jako jedno z četných dětí vrchnostenského služebníka, čeledína a pak drába. Do školy chodí pak v Čejkovicích. Již jako hoch vidí, jak při honech vrchnostenských lid dělný si počíná s otrockou ponižeností, a on bolestně to snáší a svírá pěst. Nemůže snést takovou nerovnost a otrockou poniženost. Již tu v něm roste pozdější jeho zásada: Já pán, ty pán! Je to nadaný hoch, ale chudé poměry, v nichž žije, jej vedou jako učně do dílny zámečnické a kovářské, ale ti, kdo poznali jeho nadání, působí k tomu, že studuje pak na něm. gymnasiu v Brně. Činí si již tu zásadou, vždy mluvit pravdu. A mluví ji otevřeně, až drsně i svým profesorům a řediteli, když jde o náboženství. Vyrostl v katolickém náboženství, směru až fanatického, rázu protievanglického. Ale poznáv ve svém okolí evanglické některé projevy, ocitá se v rozporu s katolictvím, zvláště ve zpovědi. Odpírá jíti k zpovědi, že se to neshoduje s jeho pojetím pravdy, a odchází raději do Vídně, dokonati tam studia. Studuje v německém prostředí, ale je uvědomělym Čechem, ale s širokým rozhledem, s porozuměním i pro národy jiné. Vyrůstá z něho muž vzdělaný, opravdový, charakter pevný a čistý, směřující k pravdě, spravedlnosti a humanitě. Ač musí sám se vydržovat ve svých studiích vyučováním jiných, postupuje vědecky, dosahuje doktorátu, zabývá se problémy zvláště mravními a sociálními, stává se docentem. O prázdninách sbližuje se ve svém domově se sousedním vzdělaným ref. farářem Cisařem a přestupuje k ev. církvi. Za studií v Lipsku pak seznamuje se s Američankou, vzdělanou a charakterní Charlottou Garickovou, evanglickou-unitářkou, a uzavírá s ní sňatek, ač nevěsta je bez jmění a mladým manželům proto v domácnosti je nutno počínati si velmi škrumně a šetrně. Jeť Masaryk docentem bez pevných příjmů. Přichází pak do Prahy na universitu a přináší do malých poměrů českých své světové názory a zásady bezohledné pravdy sociální a politické spravedlnosti a svobody, opravdové lidskosti, humanity a živého náboženství jako opravdového života ve světle věčnosti, jako ucedlnictví Ježíše. Přírozeně narazil, ale také získal nadšené stoupence. Narazil, když se postavil proti vědecké nepravdě a podvodu rukopisů zelenohorského a královédvorského, obecně oblíbených domnělych klénotů českého písennictví, a když proti smyšleným osobnostem českého staro-

věku stavěl jasnou postavu Husovu a Bratří. Byl vykřičován za nevlastence. Narazil, když v politice hlásal, nekrást a nebát se a prál si politickou práci rozumnou, vědeckou, otevřenou, realističtější. Narazil, když nebál se vystoupiti proti rituální pověře, co studenti dali se strhnouti k postupu proti svému profesoru, že prý je zaprodán Židům. Narazil, když hlásal, že otázka česká je otázka náboženská a postavil se proti klerikalismu a navažoval náboženský život na život Bratří. Kaceřovali jej, že prý je neznaboh. A narazil, když i v parlamentě uplatňoval své zásady a nebál se vystoupiti proti lživému osočování Srbů vládnoucími kruhy a profesorem Friedjungem. Jevil se vládě jako muž politicky nebezpečný státu. Ale svojí činností universitní, vědeckou a politickou a svojí osobní naprostou pravdivostí a poctivostí a obětavostí získal si široký kruh nadšených spolupracovníků, kteří s ním směřovali chtěli k obrození národa.

Tu nastala válka. Bylo patrné, že vláda zakročí proti tak nepohodlné osobnosti. Masaryk odchází do Švýcar. Poznává, že ve válce jde o osud českého národa. Již 64letý rozvinuje tu ohromnou činnost politickou mezinárodní i mezi českými lidmi za hranicemi, tvoří z nich legionáře a jedná s americkou, anglickou a francouzskou vládou o osvobození československého státu. Zdá se to nemožné. Ale nemožné stává se skutkem. Koncem r. 1918 vrací se do osvobozené vlasti, vítán celým národem jako osvoboditel, když po přejití vichřic hněvu Božího vláda věci našich byla vrácena do našich rukou.

Od té doby prof. Masaryk jako prezident stojí v čele našeho státu, zjednáváje mu vážnost za hranicemi a doma směřuje k tomu, jak sám to naznačil, aby tu ve světě se uskutečňovalo uprostřed všech poměrů jakkoli chatrných přece jen království Boží. Jeho heslem je: Ne Caesar, ale Ježíš!

To je Masaryk. Když se narodil, náš lid, sprostěn pout roboty a uvolněn od pout politických, se probouzel z dosavadní slabosti k lepšímu životu v cizí službě, Dnes žije národ náš sice jako jiní národové po celém světě pod mrakem nezaměstnaností. Ale žije jako národ svobodný, ve kterém — v poměru zvláště k sousedům — přece jen se poměry rozvíjejí zdravěji než jinde a je živé úsilí, aby nastaly poměry zdravé demokratické a ve smyslu zdravé humanity. A přední zásluhu má o to prezident Masaryk, jak se to uznává v cizině napořád a ve všech spravedlivých a rozvážných kruzích i u nás.

Tak se nám jeví Valdštejn a Masaryk jako dvě osobnosti světového významu, ač namnoze protichůdného směru. Jak se k nim staví dnešní náš lid?

Jeden z předních našich historiků vyličil Valdštejna pravdivě po světlých i stinných stránkách, ale přece tak, že v popředí stojí Valdštejnova vojenská genialita, jeho administrativní

schopnost v shánění vojska i ve správě Fridlánského vévodství, jeho zájem o nádherné stavby a jich umělecké výzdoby i jeho snahy po české koruně a získání samostatnosti českým zemím. V pozadí zůstává jeho nezřízená ctižádost, krutost, tvrdost, náboženská a národní lhostejnost a zloba, kterou přinesl národům a způsobil i našemu národu a české ev. církvi. Není divu, že proto Durych ve svém valdštýnském románě „Bloudění“ líčí Valdštýna podobně s patrnou sympatií. Důsledně památka jeho 300leté smrti dala podnět těm, kteří tak na Valdštejna hledí, aby památku jeho oslavili výstavou a slavnostními proslovy, co vedle Valdštejna jeho souvěkovci Thurn, Žerotínové, Komenský, exulanti zůstávají stranou jako lidé méně významní anebo lidé druhého řádu.

Můžeme tak hledět na Valdštejna, my? Uznáváme rádi to, v čem vynikl a co jini tak zdůrazňují. Ale my vidíme a zdůrazňujeme, že to vše Valdštejn postavil do služeb svého tvrdého sobectví, ctižádostivosti krajně vystupňované, svého panovačného, krutého, pomstychtivého, krvavého ducha, svého já, bezohledného, sobeckého já. I jeho manželství bylo určeno jeho shonem po bohatství a moci. I jeho sahání po české koruně, k němuž exulanti upírali své naděje, bylo ve službě téhož smýšlení. Nečinil to pro národ, ale jen a jen pro sebe. Ne pro exulanty, ne pro ev. církev, ale pro své ctižádostivé a panovačné plány. Je to veliký vojevůdce, veliký administrátor, ale muž krvavý, temný zjev, od něhož se člověk odvrací s hrůzou, zlůdch.

A to tím spíše, když jej srovnáme s Masarykem. Jaká to zcela jiná osobnost! Založená hluboce mravně a nábožensky. Všecko jeho jednání je určeno jeho mravními a náboženskými zásadami a osvětleno jeho vědeckým, kritickým rozbohem. Jeho život vnitřní, i soukromý, manželský a rodinný, i život veřejný jako profesora, jako poslance, jako osvoboditele a jako presidenta je prodchnut zásadami vážně mravními ve světle věčnosti. Nikdy mu nejde o zbohatnutí na úkor cizí, ani o uchvácení moci a vlády v zájmu vlastním. Jeho cesta není skropena cizím utrpením a cizí krví. Nechce válku, rozhodně stojí proti válce útočné a jen po zralé úvaze je pro válku ochrannou. Je to muž míru a pokoje. Přes to, ba právě proto dosahuje za světového převratu osvobození vlasti a zasedá na stolec presidenta v čele národa, a a tak zaujímá místo, po němž Valdštejn krvavou rukou marně sahal. A tak je v čele obnoveného českého státu řadu let, jako reprezentant svého národa, hlasatel humanity, svobody, rovnosti a spravedlnosti.

A jak že k němu má se dnešní náš lid? V roce 1918 vítal jej jako spasitele. A dosud u veliké většiny lne k němu s vděčností a úctou, cítí dobře, že dokud on je nám v čele, je situace Československa uprostřed národů jeho vážností a osobností velmi

usnadněna a povznesena, a i v zemi je svoboda, demokratičnost, spravedlnost, péče o kulturní rozvoj a o rozvoj hospodářský i péče o slabší zajištěna. Ale je ku podivu, že v kruzích nacionálních, fašistických, katolických a mezi cititeli Valdštejnovými je tak značná zaujatost, nedůvěra a až i nepřátelství a zásadní odpor k prezidentovi. Do jisté míry lze tomu rozumět. Namnoze jde tu o dva vskutku silně odlišné proudy, které se vzájemně vylučují. Ve Valdštejnovi a Masarykovi jsou ztělesněny znova dva směry, které zápolí o lidstvo již od tisíciletí. Teď v době předvelkonoční je vidíme znázorněny již za doby Kristovy v těch, kteří se kupí kol Piláta, který jim chce propustiti politického vězně a nabízí jim Ježíše: „Ne toho, nýbrž Barabáše“. Byl pak ten Barabáš lupič a lotr. Jen hrstka šla za Ježíšem, ale zástup je nadšen pro Barabáše. Tak za dnů Kristových. A dnes proto není divu, že je ještě tolik lidí nadšených pro Valdštejna a Hitlera, a že nemají porozumění pro ty, kteří jdou za Ježíšem a proto ani pro Masaryka. Oni praví: Ne Ježíš, ale Caesar!

Ale k čemu to vede? Cesta Barabášova, Barkochby a Valdštejnova vedla ke zkáze země i lidu, k zříceninám Jeruzaléma, k Bílé hoře a ke zkáze českého lidu. Ježíš vedl a vede sice mnohými potížemi, nesnáze a utrpením, ale vede výš a výše a k tomu, aby ve světě vzrůstalo uprostřed všeho zla Boží království jako říše spravedlnosti a pokoje a radosti. A ten cíl si stanovil i Masaryk.

Jak my se rozhodneme mezi Valdštejnem a Masarykem? Caesar nebo Ježíš? Valdštýn nebo Masaryk?

Dr. Ferd. Hrejsa.

K PĚTISTÉMU VÝROČÍ BITVY U LIPAN

30. KVĚTNA 1434.

Je-li pravda, že zkušeností stává se člověk moudřejší, platí totéž i o vzdělaném národu. Čím je jednotlivci zkušenost jeho, jeho blízkých a předchůdců, tím jsou vzdělanému národu jeho dějiny. Dějepis nedává jen odpovědi na otázku, co, jak, kdy a proč se stalo, nýbrž má býti především souborem zkušeností, z nichž vzdělaný národ bere poučení pro přítomnost i budoucnost. Kdyby toho nebylo, nemuseli bychom dějepis učít, ba ani o něm badat. Byla by to opravdu „mrtvá minulost“, která nemá pro dnešek a zítřek ceny. Ale dokud platí shora uvedená zásada o zkušenosti moudřejším člověku, bude i dějepis mít své oprávnění pro dnešek a zítřek každého vzdělaného národa. Proto také vzpomínáme významných dat našich dějin, abychom hledali po-

učení v jejich příčinách a následcích pro potřebu přítomnosti i budoucnosti a nejen aby chom zjistili, „jak se to skutečně stalo“. Proto také věříme, že pravdu má Masaryk, učí-li, že žádný skutek náš není lhostejný, ale že naše konání má se díti „sub specie aeternitatis“, ježto každý nese za svoje činy i před budoucností plnou odpovědnost.

Blížící se výročí bitvy u Lipan je takovým datem, uzavírajícím celou epochu, nejdůležitější z našich dějin. Proto dávalo a dává ode dávna příležitost, zamyslet se nad jeho příčinami a následky pro vývoj národa. Otec naší historie, *František Palacký*, současně myšlenkový vůdce celé generace našeho národa na konci minulého století, napsal:

„Není pochyby, že bitva u Lipan způsobila v Čechách převrat veliký a důležitý. Již od samého počátku nepokojův husitských viděli jsme vznikat a ustrojovati se dvoji střed, čili dvoji takorčka rodiště, netoliko mínění věroučných, ale i mocí válečné, jedno v Praze, druhé na Táboře; jednota národní rozštíplá se ve dvojici, dvě stálice, dvoji takorčka slunce uchvacovala všechny ostatní mocí co bludice do svých těžišť, kterážto nestýkala se v jednotu, leda pokud proti nim oběma v zápolí zaplanulo slunce třetí. Ku Praze přitulilo se vše, co uznávalo a vzývalo zásadu autority, jakožto hlavní štít společnosti občanské i náboženské; k Táboru zase, co více rozumu svého a svobody osobní v životě veřejném požívati chtělo, tam převládala šlechta, mistři učení a městský patriciát s lidmi od nich závislymi, zde města, zemané, sedláci a živel demokratický vůbec; co nadbývalo počtu a síly hmotné u oněch, nahrazováno větší ducha energií u těchto. U Lipan poražen a zemdlen jest živel druhý v každém ohledu tak, že přestal býti mocností samostatnou v zemi; slunce Tábora ztmělé navždy stalo se bludící; točící se zároveň jiným okolo Prahy, jediného napotom střediště národu Českého. Tím navrátily se Čechy předně v politickém ohledu do těch kolejí zase, ve kterýchž byly před počatím válek vůbec; aristokracie dosedla opět na první místa ve zřízení zemském a vedla žezlo národa; co dříve zvláště vlivem kněze Prokopa Velikého bylo předčilo a rozhodovalo na sněmích, proměnilo se nyní v pouhou oposici menšiny dosti krotké a neškodné; na hrobě demokracie vzrůstal napotom feudalismus čím dále tím neodolatelněji.“ (Palacký, III, str. 528—9.) *Masaryk*, otec české moderní filosofie a vůdce vítězné nynější generace, v *České Otázce*, vyd. z r. 1908, str. 189, napsal: „U Lipan padlo násilí násilím, padla demokracie česká, poražená již svou vlastní rozháraností — Prokop sám napřed s Pražskými se smlouval — a spojenou silou šlechty husitské i katolické a částí měst. Avšak nebylo šlechtě dosti, vyrazit lidu meč Žižkův a palcáty, lid český všecek musil být poroben a právně zotročen. Usneseno tak v památném r. 1487. Tak tedy kon-

čila reformace, povstavši pro svobodu ducha, ztročením těla i ducha." —

Proti tomuto mínění byly předneseny námitky historické i filosofické. Nemíním zde rozsuzovati, zda mají citáty mnou uvedené pravdu věcnou a úplnou. Zápas vědecký není ukončen, mnoho námitek nemá opodstatnění, ale to vyšetřovali jiní a kryjí se v podstatě s míněním zde citovaným. My se stavíme vědomě za Masaryka i Palackého, za jejich filosofii dějin i filosofii životní, poněvadž chceme v jejich duchu pokračovat svými cestami a prací. Uznáváme ovšem, že zejména Palacký pracoval s pramenným materiálem, který od doby jeho byl rozmnožen i s jiných hledisek přezkoumán, ale základy jeho historického pojetí i konkluse Masarykovy nebyly otřeseny, zejména ne, pokud se týče výkladu o příčinách i následcích bitvy lipanské. Proto můžeme si připomenout tuto událost a vyvoditi z ní poučení pro přítomnost i budoucnost svého jednání bez ohledu na to, co bylo řečeno i jinde. Jsme si také vědomi toho, že historie spočívá ve výkladu faktů a tento výklad či pojetí různí se od sebe podle zálib badatelů a podle jejich vlastního přesvědčení, které určuje *výběr* tematů i *výklad*, čili, že ideálem nedostižným zůstává Tacitovo „sine ira et studio“ i v historii. Neboť již výběr pramenů i jejich výklad je či může být individuální a i prameny byly psány s různých hledisek tehdejší doby. Proto „každý dějinný činitel, každá myšlenka jeho i všecko dílo jeho nese na sobě duchovní pečeť své doby: jen s ní a v ní možno mu rozuměti, jen s ní a z ní možno jej vyložiti“ (Pekař: Žižka a jeho doba, předmluva k I. dílu). Snahou nepředpojaté historie musí ovšem býti a zůstatí „ne quid falsi dicere audeat“, stejně jako „ne quid veri non audeat historia“ (tamtéž).

Pod těmito hledisky sluší posuzovati i vykládati bitvu lipanskou jako závěr válek husitských. Ve světle výkladů Palackého i pozdějších jeho následovníků, jichž přidržel se při svém soudu i Masaryk, je jisto, že příčinou porážky bratří Táborů i Sirotků byla především nevráživost šlechty katolické i husitské i staroměstských Pražanů vůči bratrstvům, jež dlouho trvajících, však vítěznou válkou domohly se rozhodujícího vlivu v zemi. Výkonným orgánem tohoto vlivu byl správce vojska tábořského, Prokop Veliký. Když však počalo k pozvání koncilu basilejského jednání o uvedení Čechů do církve katolické a přijetí Sigmunda za krále — a toto bylo cílem jednání se strany katolické, nic více — přestaly útoky křížáků na Čechy. Tu šlechta obou stran vstoupila zase na historické jeviště, povzbuzována zejména vyslanci koncilu, příšlymi do Čech, kteří především chtěli zmařití náboženské výsledky husitské revoluce tím, že pokusili se rozděliti Čechy či oživití rozdíly, jež mezi nimi dotud trvaly, nehledě k silné menšíně katolické v zemi také ještě existující.

Z husitských stran nejdále pokročili Táboři jak po stránce

theologické, tak i po stránce politické a sociální, v této aspoň theoreticky. Proto byli také nejhouževnatějšími zastánci reformy církevní a odpůrci papežského universalismu, jemuž s počátku i sám koncil basilejský se vzpíral, ale nakonec přece podlehl. Současně šlechta česká z důvodů stavovských chtěla zvrátiti politické vymoženosti husitské revoluce a obnoviti bývalé řady zemské, podle nichž sama rozhodovala o osudech národa a toužila především uvésti zase krále do země, třebaš i Sigmunda. Těmto snahám, vedeným obratnými papežskými diplomaty, rozdělení Čechové nedovedli odolati. Nevybojovali dosud ani výhradně panství kalicha v zemi české a za posledního a rozhodného boje o ně, u Plzně, sami Tábori podlomili svému vojenskému i politickému vůdci posici vzpourou, vyvolanou hladovými bojovníky, již ne pouze a výhradně „božími“. Není divu, že Prokop rozlítostněn i otrěsen vojsko opustil a aspoň na okamžik byl uchvácen zoufalstvím, vida dosud jen negativní výsledky tolikेरých vítězství a námah a dal souhlas, jako člen vlády zemské, k volbě Aleše z Vřeštova na Risenburce vladařem i k obnovení ústavy zemské. Jakmile však zpozoroval, oč vlastně jde šlechtě, a viděl její úskočný a násilný postup k dosažení zvrácení výsledků revoluce i bezohlednost, se kterou lehkomyšlně a sobecky odhazovala nejsilnější podporu nedojednaných dosud požadavků náboženských i zrady mistrů pražských, pochopil, že jeho místo je u bratrstev a postavil se jim opět v čelo, zapomínaje na utrpenou urážku u vědomí, že jde o všechno. Ale bylo již pozdě. Bratrstva svým brutálním postupem a přimíšením se hrstky cizinců vzbudila proti sobě již všeobecný odpor u pokojných usedlých a proto konservativních lidí. Lstivé jednání basilejských vyslanců uchlácholilo bdělost husitů a povzbudilo na druhé straně šlechtu, aby se pokusila o zdoání bratrstev, jež přivedla vrstvy městské demokracie na sněm, tedy k rozhodování politickému a svým složením zastupovala tam i stav selský. U Lipan spojenými patricii staroměstskými (husité novoměstští bojovali s Tábori a Sirotky), plzeňskými a mělnickými, šlechtou husitskou i katolickou byla městská husitská demokracie zničena. Výsledky potvrdily žalostnou chybu, spáchanou jediným stavem na celém národu. Nejen, že po stránce náboženské čtyři artykuly teď definitivně zůstaly smutnou troskou, kompaktáty, a další vývoj myšlení náboženského v Čechách byl ohrožen nebo zatlačen na cesty nelegální na dlouhou dobu, nýbrž ztraceny z velké části i politické výsledky revoluce. Stav selský byl hůře ujařmen než před válkami husitskými, Sigmund uveden do země, počestování měst zastaveno a brzo potom vnikající německou reformací zase bylo na postupu němectví. Nejhorší však byl znovu rozbujelý egoism šlechty, která pod zástěrou náboženskou rozvracela vládu Jirího Poděbradského a zejména za Jagelonců pak otevřeně rozchvacovala jmění koruny i útočila na stav městský, chtějíc

i jej hospodářsky i politicky zneprávniti. A tato tendence stala se směrnicí také pro příštího panovníka — Ferdinanda I.

Bitva u Lipan ukončila boj za svobodu svědomí, jenž logicky přešel i v boj za svobodu politickou a sociální, zvrátivši výsledky revoluce husitské, nejprve po stránce sociální, dříve ještě než revoluce sama k svobodě sociální prakticky vyzrála, připravila pád po stránce politické a porážku po stránce náboženské.

Přes to, že víme, jakou část viny měli sami nositelé revoluce na tomto výsledku, bylo by nespravedливо a nesprávnо, přičítati jim hlavní část viny. Byli to lidé své doby a vykonali svým způsobem velký krok kupředu, ale byli zákeřně, násilím a předčasně umlčeni od těch, jichž vedoucí myšlenka byl stavovský egoismus. Tomu obětovali všecko, i přesvědčení náboženské i bezpečnost svého národa a státu. Není sporno, komu patří proto naše sympatie. I otázka, kdo více či méně prospěl svému národu, může být zodpověděna jediným způsobem, stejně jako otázka, čemu se máme naučiti pro přítomnost i budoucnost z této žalostné historické tragedie.

Dr. Jan Kolář.

LITURGICKÉ HNUTÍ.

(Dokončení.)

Sestavil jsem informační přehled o liturgickém hnutí v evangelických církvích, v nichž je to pro nás zvlášť pozoruhodným a nápadným; neboť tam obyčejně naši lidé očekávají chlad a neporozumění pro liturgii. Náčrtek obrazu ukazuje čtenářům těchto řádek, že i tam liturgie stoupla v kursu, jak jsem se pokusil pojednati na základě novějších spisů, totiž Pfennigsdorfovy¹⁾ a Niebeggallyovy²⁾ Praktické teologie, Dietze³⁾, Strewe-a⁴⁾ i Otty⁵⁾.

Při svém výkladu sledoval jsem též praktický cíl, abych přispěl ku zdravé orientaci ve vlastních řadách ČČS: Jakého druhu máme my liturgii v širším i užším smyslu, zda jsme šli dosud

¹⁾ 2. sv., Bertelsmann, Gütersloh, 1930, 353—385.

²⁾ 2. sv., Mohr (Siebeck), Tübingen, 1919, 1—246.

³⁾ Otto Dietz, Die liturgische Bewegung der Gegenwart im Lichte der Theologie Luthers, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1932, stran 43.

⁴⁾ Lic. Adolf T. Strewe, Die Liturgie als Handeln und Schauen. Strauch, Leipzig, 111 stran.

⁵⁾ Rudolf Otto, Das Heilige (Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen). 4. Aufl., Breslau, Trewendt und Granier 1920, stran 216.

správnou cestou a kterak bychom v budoucnosti mohli pěstiti naši liturgii, aby, co nejvíce vyhovovala svému cíli?

Při vzniku ČČS bývaly mezi duchovními i laiky často pohnuté debaty o liturgii. Ale hned od začátku bylo v našich řadách jasno do té míry, že ČČS liturgii mítí musí a chce. To byla též jedna ze základních pohnutek, proč lidé vstupovali do ČČS, a ne do sjednocené čsbr. církve evangelické, která neměla liturgie téměř žádné. Já neváhám tvrditi, že kdyby byla čsbr. církev evangel. měla nebo zaváděla liturgii, že by se snad mnozí byli po některých ústupcích spokojili se vstupem do ní. Ne jakoby snad liturgie bývala byla rozhodujícím důvodem pro založení ČČS. Ale proto, že by se bylo docílilo v ostatních ohledech vzájemných ústupků snadněji vzhledem k velkým potížím s budováním církve nové a vzhledem k církevnímu zisku. Při nejmenším bez liturgie by ČČS nebyla docílila dosavadního počtu přístupů. Musíme tedy si býti vědomi, čím jsme zavázáni naší liturgií, totiž z vděčnosti neobyčejnou pozorností a péčí. Z toho důvodu jsem se také odhodlal, abych napsal toto své pojednání o liturgickém hnutí; aby naše péče o liturgii neumdlévala, aby její vlna šla neustále směrem vzestupným. Toho se docílí srovnávacím studiem soudobého liturgického hnutí evropského, abychom ze srovnání vytěžili zdravá měřítka a pevnou linii při péči o další usměrňování liturgie a její rozvoj. —

Vyvstává otázka: jakého druhu máme nyní v ČČS liturgii ve vztahu k předeslanému přehledu jejího vývoje? — Při vzniku ČČS převzali jsme liturgii římskou dle misálu a obrádních knížek v české řeči i s ornáty, oleji a ministranty. Každý duchovní pak dle svého ingenia asi v duchu Pavlíkových směrnic si ji upravoval obsahově i formálně. Mezitím pak jsme si tiskem i na schůzích vyměňovali o tom své názory a zkušenosti. Byla v tom velká rozmanitost, neboť každý duchovní si upravoval i tvořil liturgii sám. Vyskytlo se však a vytisknuto bylo i několik významných návrhů více méně eklektické povahy. Liturgická pestrost vzrostla ještě v době navázání styků s církví pravoslavnou kolem r. 1921. Během nich se začala sporadicky zavádět zvláště na Moravě liturgie církve východní. Hlavní liturgie či mše byla navrhována podle upravené liturgie sv. Jana Zlatoústého a vydána tiskem nákladem Sdružení duchovních v Olomouci na Velký pátek r. 1922 (strán 19). Obrady ostatní do té doby ještě se konaly převážně podle církve římské, ale upravovaly se stále více v duchu tvořící se pokrokové ideologie ČČS. Vše se konalo eklekticky, neboť v krátké době kvasu, ohromných starostí, zápasů a prací nemohlo se v ohledu liturgickém postupovat rychleji a účelněji, dokud nebylo rozhodnuto o definitivní teologické ideologii ČČS, což se v pravoslavné krizi protahovalo do nekonečna. Po radikální likvidaci pravoslavné krise, postupovala již ideová

výstavba ČCS, a tedy také liturgická tvorba rychleji. V r. 1923, někdy na jaře, vydal tiskem patr. Dr. K. Farský svůj liturgický návrh napřed na liturgii hlavní či mši a brzy potom i liturgii v širším smyslu, t. j. obřady ostatní.

Liturgie patr. Farského je dílem druhu synkretického, sestavená na základě liturgií tradičních římské a východní s projekcemi prvků reformačních i moderních. Co do celkového pojetí mohli bychom ji nejlépe umístiti v blízkosti symbolické teologie moderního německého evangelického liturgického směru konference berneuchenské a známé „knihy berneuchenské“, jež vše pojímá jako symbol a podobenství. Z toho vysvítá, že Farského liturgie je výslednicí mnohých liturgických směrů, takže se právem může označiti jako toho druhu svérázný synkretický typ, čili liturgie ČCS. Nápěvy k ní upravil br. J. Pícha. Liturgie Farského je míněna jako „základ“, nebo raději bych řekl jako nejdokonalejší dosavadní náš oficiální vzor, jenž sice v podstatných částech má býti dodržován, ale přesto musí býti stále nově dle charakteru doby a liturgické příležitosti co do obsahu modliteb, vložek a zpěvů upravován.

Liturgie patr. Farského vznikala v době před I. církv. sněmem, kdy nauka ČCS nebyla ještě tak jasně a definitivně ustálena. To se stalo teprve na církv. sněmu r. 1931. Tím si vysvětlíme, že jsou v liturgii Farského některé ojedinělé body, které v době jejího vzniku byly sice odůvodněny neb aspoň vysvětlitelné, kteréž však po přijetí nauky ČCS r. 1931 budí dojem vhodnosti brzké úpravy, tak na př. slavná zpěvní trinitářská doksologie při kolektě, passus o výkupní povaze Kristova díla v knězově modlitbě po chvalozpěvu a prosebná invocace Krista v modlitbě před přijímáním. Podle přijatého učení ČCS a důvodové zprávy k němu referenta naukového sněmovního výboru, jež byla zmíněným sněm. výborem i celým církv. sněmem schválena, spočívá naše liturgie vůbec „na základě psychologickém“, nebo řekněme na základě psychologicko-pedagogickém dle smyslu učení i důvodové zprávy se zdůrazněním individuálního synergismu.⁶⁾ Úkol její je vyjádřen slovy o svátostech nebo tajemstvech i obřadů vůbec: „jsou posvátné úkony, kterými věřící v různých okolnostech životních, naznačují a posilují své sjednocení s Bohem“). „Zevní úkony svátostní mají význam symbolický, to jest náznakový“⁷⁾ bez obětí, bez transsubstanciací, bez kněze jako

⁶⁾ Srv. A. Spisár, K našemu učení, v Náboženské revui čl. cirkve, III., 2., str. 59—60.

⁷⁾ Viz: Učení náboženství křesťanského, V. vyd. V Praze 1932, náklad. Ústřední rady ČCS., str. 36.

⁸⁾ L. c. 37, srv. „Stručný výklad nábož. nauky“ ve Zpěvníku dr. K. Farského, III. vyd., str. 227.

prostředníka nebo obětníka, s všeobecným kněžstvím duchovním (I. Pt. 2, 5.—9.)⁹⁾

ČCS jako moderní svobodný církevní útvar zbavuje se tím tíživých tradičních pout ať co do obsahu, ať co do formy, ale nechce zůstat bez organického spojení s živým vinným kmenem — Kristem i apoštolskou a prvokřesťanskou tradicí. Navazuje na čistou studánku evangelia a jeho rozvinutí v době apoštolské a prvokřesťanské. A jako jsme tam dle mého přehledu poznali v poslední Večeři Páně nucleus liturgie slova a úkonu, tak i naše církev zavedla liturgii, v níž spatřujeme rovněž dva základní prvky křesťanské liturgie, t. j. slovo Páně a úkon či obřad (znamení, gesta, úklon, pozvednutí chleba a vína a pod.). Třebaže se v liturgickém referátě církv. sněmu z r. 1924 zdůrazňuje „umělecká forma“¹⁰⁾, přece se tam zřetelně prohlašuje „živé poučení, výklad“, t. j. slovo Páně za hlavní a podstatnou část bohoslužby, bez níž se nemá nikdy liturgie konati. Při této příležitosti vzniká druhá otázka, jakou roli totiž hraje Večeře Páně v čl. liturgii Farského. Podradnější než slovo Páně či kázání, koordinovanou či nadřazenou? Je to otázka netoliko čistě teoretická, ale i velkého dosahu praktického. — Nuže, nadřazenou není, jelikož kázání je tak podstatnou součástí liturgie, že tato bez něho se nikdy nesmí konati, kdežto Večeře Páně, aspoň Večeře Páně lidu se vždy nekoná, nýbrž toliko několikrát do roka. Přijímá sice prý, lid duchovně, ale toliko vnitřním, osobně neprojeveným a nekontrolovatelným způsobem, což v mých očích není ekvivalentní úrovni bezpodmínečně nutnému hlásání slova Páně. Liturgii Farského může konati jáhen, ale bez kalicha a bez Večeře Páně¹¹⁾, jež v tom případě může odpadnout úplně, ačkoli kázání se konati musí v každém případě. Samozřejmě vyvstává zde otázka nová: z které příčiny může anebo musí odpadnouti v liturgii Farského, konané jáhnem Večeře Páně? Těžisté významu je v dilematu může anebo musí. Které slovo více přiléhá, podle toho se zodpoví otázka nadřazenosti Večeře Páně nad kázáním. Jestliže však ve smyslu důvodové zprávy naukového sněm. výboru¹²⁾ je čl. liturgie zbudována na psychologicko-pedagogickém základě, tu nemůžeme býti ani chvíli na rozpacích, pro které slovo dilematu se nutno rozhodnout. Večeře Páně nemůže býti větší váhy, či nadřaděna slovu Páně. Neujde nám zajisté dojem nějaké nesrovnalosti, která však se nám úplně vysvětluje okolností, že nauka ČCS od r. 1924 se dostala ze stadia

⁹⁾ L. c. 42, srv. jak sub 3. str. 233.

¹⁰⁾ Viz: Zpráva o I. řádném sněmu ČCS r. 1924, nákl. Ú. R. ČCS, str.

¹¹⁾ Zpráva o I. ř. sn., l. c. 139. — V. Učení nábož. křest., l. c. 41—42 je to trochu jinak, neurčitěji vyjádřeno, jako by jáhen nesměl konati „s lidem V. P.“, tedy připuštěn by byl výklad, jako by se svou V-i P. směl konat liturgii. Ovšem výslovné znění z r. 1924 není výslovně nikterak zrušeno.

¹²⁾ A. Spisar, K našemu učení, l. c. 59—60.

nerozhodnosti a neurčitosti schválením jejím r. 1931 do světla jasného a stadia rozhodnutého. Opatření církve o liturgii: Farského, konané jáhnem bez kalicha, tedy bez Večeře Páně nyní může mít důvod toliko oportunity či opatrnosti vůči nesnadnosti žádného provedení dotyčného bodu liturgie.

S tímto tématem souvisí též řešení vhodného místa pro kázání. Odkud má duchovní kázat, od oltářního stolu či s kazatelny, oddělené od něho? Z toho je zřejmo, jak tato zdánlivě technická či stavitelská záležitost organicky souvisí s pojetím liturgickým, a tím nepřimo s naukou ČČS.

Z toho je zřejmý sice normativní ráz praktické teologie, ale na základě výtěžků všech teologických oborů, jejichž korunou je opravdu praktická teologie, jak se o ní vyjádřil Schleiermacher. Není-li Večeře Páně nadřaděna slovu Páně, ale koordinována, neb jiným druhem slova Páně, tedy nejprůlehavější místo pro kazatele je: předstoupit před oltářní stůl a se stejné výše s ním před tímto kázat, jak je tomu asi v našem sboru dejvickém¹³⁾. Umístění kazatelny mimo oltářní stůl dle mého, náhledu nesouhlasí s ideologií ČČS, a je tedy liturgicky nesprávná. Odezírám již od podružnější okolnosti, že se tím ukazuje organická nesouvislost kázání s úkonem u oltářního stolu. V římských a východních církvích je oddělené umístění kazatelny odůvodněno ideově i architektonicky, jelikož mše je kázání, nadřaděna jako svátostná oběť s transsubstanciací a z dlouhého presbytáře nelze dobře kázati v dlouhých obdélníkových chrámech. U nás je však tomu docela jinak.

Je tedy Večeře Páně koordinovaná či subordinovaná součástí v liturgii vzhledem ke slovu Páně? Nelze to důkladně a s určitostí v rámci tohoto výkladu rozhodnouti pro zmíněnou malou nedůslednost nebo nejasnost. Mým názorem i přáním je, aby oboje: slovo Páně a Večeře Páně dle vzoru Kristovy Večeře Páně i apoštolské a prvokřesťanské praxe bylo sobě postaveno na roveň, aby se to vzájemně doplňovalo, vždyť oboje pochází od Krista a je určitým druhem božího zjevení sui generis. Aby se předešlo malé nesrovnalosti neb výtce formalismu Večeře Páně pro přijímání toliko duchovního, a aby se odstranila závada dvou středisk liturgie, navrhoval bych při příležitosti revise důkladnější distinkci dvou druhů bohoslužeb: slova a Večeře Páně, jak již byly v době apoštolské a prvokřesťanské a také i u Krista právem dle všeho v jádru můžeme předpokládati. Máme sice již určitý oficiální typ t. zv. „Odpolední a večerní pobožnosti dle návrhu br. F. Kalouse a nápěv dle br. J. Píchy, ale předně pobožnost ta je úzkého obsahového pojetí jako pobožnost odpolední a večerní, za druhé svou skladbou nepřipouští četnějších a případných pozměn mimo modlitbu, a konečně je na svérázný typ

¹³⁾ E. Pfennigsdorf, *Praktische Theologie*, I. c. 461, 48°.

liturgie slova, jež by mohla být druhým, a to koordinovaným typem liturgie Večeře Páně, trochu nedostačující a smutného večerního rázu, třebaže velmi melodickou. Dnešní doba touží po liturgii radostnějšího rázu, zvláště měla-li by to být též liturgie dopolední místo dosavadní liturgie s Večeří Páně jen pro kněze. Pravidelným konáním totiž liturgie s Večeří Páně jen pro kněze vzniká nebezpečí pro ni, že si lid ještě více zvykne na dojem, jakoby Večeře Páně byla toliko pro osobu liturgovu, čímž účast lidu na Večeří Páně bude stále klesat, až se stane výsadou liturgovou neb dokonce formalitou, jež se ani s myšlenkou demokracie ČCS valně nesrovnává. Tím ovšem nechci nikterak říci, že bych si nynější „Dopolední a večerní pobožnosti“ Kalousovy nevážil. Právě naopak, vážím si jí, ale jako takové, ale nepokládám ji za svérázný a koordinovaný druh liturgie slova, jež by mohla a měla být i liturgií dopolední místo liturgie s Večeří Páně toliko liturgovou.

8.

Z podaného přehledu liturgického hnutí vysvítá, že ČCS jednala velmi moudře, že se rozhodla pro liturgii v širším i užším smyslu slova. Ze srovnání poznáváme, že čl. liturgie v užším smyslu odpovídá duchu moderního liturgického hnutí symbolické teologie t. zv. konference berneuchenské.

A právě proto, že liturgie byla pro značné procento členů ČCS významnou pohnutkou pro jejich vstup do ČCS, je tato povinnost pečovat o tuto tak významnou a nyní značně časovou složku církevního života a starat se o ustavičné zvelebování její úrovně. A kterak?

Předně co nejpečlivější úpravou každé liturgické příležitosti předně co do obsahu všech jejích součástí: modliteb, čtení bible, promluvy i zpěvů. Vše musí — pokud to jenom jde — tvořit harmonický celek v ohledu obsahovém. Aby toho liturgové docílili, je nezbytno, aby stále měli na zřeteli, že liturgie br. Farského chce a musí nám být toliko základem neb vzorem, dle něhož musíme my sami dále tvořit, sice bychom i my v budoucnosti zabředli do stereotypní šablony často s heterogenním obsahem jednotlivých součástí. Všechny tisknuté návrhy jsou vítány a dobré, ale toliko jen jako návrhy a pomůcky z případné nouze, pro nedostatek času k přípravě samostatných součástí liturgie, aneb pro nedostatek zkušenosti, aby se návrhů používalo jen v případech nutnosti. Jinak si z nich jen vybíráme vzory a náměty k vlastní individuální tvorbě dle rozmanitých příležitostí. Ale i formě musíme věnovat nemalou pozornost, aby liturgie poutala inteligenci i prosté lidi. Vnější úprava oltářního stolu, osoby liturgovy, připravenost všech jeho liturgických potřeb, aby

se nemuselo před lidem sháněti; volati, vedle toho klid a vážnost v místnosti a k tomu naprostá a bezpodmínečná dochvilnost bohoslužeb nejsou nikterak bezvýznamnou složkou působivosti a přitažlivosti bohoslužeb a obřadů vůbec. Maně mne napadá biblický pozoruhodný výrok: „In multiloquio non deest peccatum“ (Přísl. 10, 19.) saltem didacticum. Tedy vše pečlivě připraveno. Nezapomínejme, co lid k bohoslužbě přivádí. Zbožnost, touha po styku s Bohem, hlad po slovu Páně, povznesení. Jaká odpovědnost pro nás, abychom ukojili duchovní hlad a žízeň našich bratří a sester, toužících po božím obecenství „v síních Hospodinových“.

K povznesení našich bohoslužeb přispějeme, budeme-li dbáti, aby se ve svých proměnlivých součáskách organicky a těsně připínaly k životu, aby dávaly odpověď na přítomné palčivé otázky života, aby nalily balsám do zejících ran našich bratří, aby posílily starostmi a obětmi přetížené, ale přece odstrkované naše sestry, aby duchovně orientovaly vedoucí naše činitele, aby byly „mlékem“ mladým a vydatnou krmí starým, krátce aby byly životnými. Abychom mohli účinně a případně zasáhnout našimi bohoslužbami do současného života shonu a zmatku, musíme je dobře sledovati, stýkati se s lidem, studovati duševní i hmotné proudy doby, abychom tuto naplňovali duchem Kristovým a stali se tak doopravdy omnibus omnia a vykonali své poslání jako sůl země. K tomu účelu musíme voliti životná témata jak pro promluvu tak i pro modlitbové vločky, a ne stále jen přemílati témata všeobecná neb těžce průměru pochopitelná. Jen tak nemine se liturgie svým účinkem a přispěje svými prostředky ku zvýšení vlivu církve na veřejný život. Raději vše krátké, abychom udrželi zájem a součinnost všech až dokonce, ale při tom vše obsažné a promyšlené. Životem k životu!

A konečně přispějeme ku zvýšení přitažlivosti a účinnosti liturgie, budeme-li v nich důsledně dodržovati linii demokratičnosti. Lid je i v ČČS subjektem liturgie, proto živel laický nutno uplatňovat i v čsl. liturgii, která musí býti v užším i širším smyslu dle předeslaného přehledu liturgického hnutí liturgií obce, církve, a ne snad toliko jednotlivé osoby, ať liturgovy, ať třebaš některé jiné. Lid se chce modlit, lid chce k Bohu zpívat a tak se povznést k výšinám nebes, aby pozapomněl na všední rmut a na prsou Otcových načerpal osvěžení a z Jeho rohu nabral oleje posily v suchoparu svého nynějšího svízelného života, krátce, aby živelnou, kolektivní pobožností posílil svou víru, naději a lásku. Mohou-li býti snad někdy čsl. bohoslužby nazvány produkcí, tedy jenom a výhradně produkcí lidu, jménem lidu a pro lid, aby se jich mohl co nejúčinněji účastniti střídavě i společně s duchovním, jenž toliko vede z pořádkových a metodických důvodů. Té živé součinnosti lze docílití střídavou i společnou modlitbou neb

odpovědmi a zpěvem, jenž by měl býti toliko sborový (lidový). Ojedinelá sólová čísla na kúru nutno též organicky včleniti do celkové lidové zbožnosti, aby z ní obsahově i formálně vyrůstala a tak harmonicky zapadala co nejvíce do celkového rámce.

Do nedávna byla liturgie v mnohých evangelických církvích i u některých snad našich členů individualistů neb racionalistů popelkou. Svým přehledem vývoje liturgie a významu jejího pro naši církev chtěl jsem přispěti k tomu, aby zájem o liturgii v našich řadách neutuchal a její význam pro CČS se nepodceňoval, neboť žijeme promiscue s římskými i pravoslavnými katolíky, jejichž bohatá liturgie zanechala v nás všech značné residuum porozumění a má stále nemalý vliv na naše členy. Srovnávacím studiem liturgického hnutí osvojíme si vyšší měřítka a pojistíme si zdravou linii pro další rozvoj naší čsl. liturgie.

Dr. R. Urban.

O MILOSTI V DUCHU CČS.

II.

*Historický nástin vývoje nauky o milosti v církvích.**

1. Pojem milosti před křesťanstvím.

K označení milosti užívá se v křesťanské církevní mluvě řeckého slova *charis* a latinského *gratia*. Řecké slovo *charis* je původnější a v církvi starší na základě řeckého textu Nového zákona a ještě víc v důsledku historického faktu, že křesťanství šířilo se nejprve na Východě řečí řeckou.

Co znamenalo slovo *charis*? Slovo není ovšem původu křesťanského; bylo křesťany přejato z řeckého slovníku předkřesťanského, ale bylo postupně naplňováno křesťanským náboženským obsahem, jenž se ovšem měnil.

V předkřesťanské řečtině znamenalo slovo *charis* zevní osobní kouzlo, půvab, vnaďu, ale i niterní půvab duše, totiž dobrotu a vlídnost, laskavost, též dík a vděčnost. V pohanských nápisích znamenalo přízeň, náklonnost vyšší osobnosti, především panovníka k nižším, k poddaným. V náboženských a tajných kultech (mysteriích) znamenala *charis* skutečné kouzlo, magickou sílu a vyšší tajnou moc.

V náboženské mluvě odvozován obsah slova *charis* od božstev. V řeckém překladě Starého zákona z doby předkřesťanské, v tak

* V této části použito standardního spisu *The Doctrine of Grace*, vydaného stálým výb. Svět. konf. lausanské „O víře a zřízení“.

zvané Septuagintě vyskytuje se sice slovo charis, ale obsahem ani tam nepřesahuje pojmů pohanských, znamenajíc boží přízeň a požehnání. Pojem milujícího Boha dobrotivého nebyl sice Starému zákonu naprosto neznám, vždyť láska boží k člověku byla také základem starozákonního náboženství; ale spásonosné činy boží nejsou oživovány v prvé řadě laskavou dobrotivostí boží, nýbrž prozrazují více svrchovanou moc a slávu boží, spravedlnost a soud. V prorockém období prokmitá sem tam všesvětovost Boha, ale v době po zajištění vystupuje do popředí myšlenka zákona, zásluhy a odplaty, kdežto milosrdenství, milost ustupují do pozadí, doplňující jen boží spravedlnost. Pro toto milostivé chápání Boha neuzívá se v Septuagintě slova *charis*, ale *eleos*, t. j. smilování.

2. Písmo Nového zákona.

Základním a stěžejným pojmem stala se milost teprve v křesťanství po stránce věcné i slovné. Po stránce věcné již v učení a životě a díle Ježíše Krista, po stránce slovní od dob apoštola Pavla počínajíc po celé další křesťanské dějiny.

V *evangeliiích* neuzívá Ježíš — v řeckém originále — slova *charis*. Matoušovo a Markovo evangelium ho vůbec neznají a na osmi místech v Lukášii, kde se ono slovo vyskytuje, nemá významu specificky křesťanského. Janovo evangelium má slovo *charis* na třech místech, ale nekládá je do úst Pánu, nýbrž evangelista používá jej v prologu v 1. kapitole na vyjádření svých myšlenek, hodnotících dílo a osobnost Ježíšovu. Ostatně Janovo evangelium je dílo učené, nikoliv součást tradice v Ježíšovi.

Přes to, že nekládají evangelia Ježíšovi do úst slovo, označující milost, Ježíš hlásal slovem i životem, celým životem, nejen smrtí to, co stalo se odlišnou značkou ve smyslu křesťanském a charakteristickým křesťanským obsahem pohanského slova *charis*, totiž otcovství boží a boží přímou a bezprostřední vůli dáti lidstvu boží království. Ježíš hlásal a zakládal boží království na světě, boží vládu dobrotivou, milostivou, laskavou, ovšem i svatou a svrchovanou. Království boží, jak je hlásal i zakládal Ježíš, znamená vše, co vyjadřuje slovo *charis*. S boží vůlí spojoval Ježíš mravnost, ale i jistotu a moc spásy a stal se tak pro křesťany pramenem toho všeho, co vyjadřuje slovo *charis* v mysli křesťanské od dob Pavlových až na naše časy. V něm je milost boží ve své plnosti nediferencovaná, nerozlišená, neaplikovaná na různé okolnosti životní. Církev křesťanská a jednotlivé církve pak přínos Ježíšův diferencují, rozlišují a aplikují podle toho, jak chápaly Ježíše a jeho dílo. Jako vše na Ježíšovi, tak i jím hlášané a zakládané boží království podléhá dočasnému a proto různému chápání a výkladu a uskutečňování.

Tento proces rozlišování a vysvětlování boží milosti v křesťanstvu začíná prvním theologem křesťanským — apoštolem Pavlem. Pavel stal se zakladatelem křesťanské a církevní nauky o milosti. Své učení o milosti formuluje pod vlivem životní své zkušenosti náboženské a mravní. V Pavlovi zhroutilo se jeho židovství s veškerým systémem legalismu a formalismu, zásluhy a odplaty. Zůstal sám se svým Bohem. Prožíváním Krista poznal, že vše, co má a co je, má a je jen od Boha. Celý jeho život a především jeho spása je od Boha, milosrdného, odpouštějícího. Pavel uvědomil si ze své životní zkušenosti, že člověk je zlý, hříšný, ke hříchu nakloněn. Jediný Bůh může tu pomoci. A Bůh chce pomoci, chce lidstvo, člověka vykoupiti, spasit. Chce osvobodit od hříchu a dát nový, lepší a vyšší život. Milost boží, toť působení boží v srdcích lidských. Bůh odpouští, povznáší k novému životu, udílí zvláštní dary, inspiruje a posiluje k nové činnosti. Milost boží není nějaká věc, nějaká entita, ale je to činnost boží, dynamika směrem k člověku. Naprosto nezasloužený dar, darmo daný. Člověk nic nepřičinuje ke svému spasení, než že je přijímá. A přijímá je věrou. „Milostí spasení jste skrze víru, a to ne sami ze sebe; dar jest to boží.“ (Ef. 2, 8.) Milost je podle Pavla: velkomýslná láska boží, darmo daná, nezasloužená, která působí v Kristu a skrze Krista spásu člověka a nový život. Nejvíce se projevila v Kristu na kříži. V Kristu na kříži soudil Bůh hřích a odpustil. Milost a víra — jsou základy, jež nesou celý život Pavlův. Na nich spočívá život každého křesťana. Křesťanství zbaveno starozákonního omezení: milost boží je pro všechny. Působení boží v člověku připisuje božimu svatému Duchu. Ten působí různé dary v člověku a lidstvu podle různých životních okolností. Ale jest vše jedna boží milost, totiž boží láska. Jest to vlastnost boží, aktivita, činnost, působení boží. Žádná věc, žádné fluidum. O viditelných prostředcích udílení milosti Pavel neuvažuje. Teprve pozdější theologové církevní upínají více pozornost k jednotlivým prostředkům spásy než k vykupující činnosti boží samé.

Pavlova nauka o milosti stala se základem všech pozdějších úvah církevních o milosti. Zvláště dvakrát v křesťanských dějinách zasáhla hluboce v církevní hloubání i v církevní život: za Augustina a za veliké reformace. I náš Mistr Jan Hus byl ovlivňován Pavlem a Augustinem.

3. Křesťanský východ.

Nauka o milosti vyvíjela se a byla formulována jinak na východě a jinak na západě. Z toho vidět, že nauka církevní při větším rozšíření křesťanství, místním i časově, nemůže býti jedna a táž.

Na východě theologové a křesťané netheoretisovali příliš

o milosti, ale prožívali ji a byli si jí vědomi více v duchu Ježíše Krista z evangelií než v duchu Pavlově. Nedávali tak silný důraz na zkaženou a hříšnou povahu lidskou a proti gnosticismu a manicheismu všimali si více svobody lidské vůle. Také neoddělovali tak silně přírodu od nadpřírody. Vlivem filosofie novoplatonské nebyli někteří z nich prosti prvků blízkých pantheismu.

Na východě byl veškerý svět i život křesťana považován za dílo boží milosti. Milost je projev Trojjediného Boha: dobroty boží, lásky Kristovy a přívětivosti Ducha. Nejen vykoupení a spasení, ale i stvoření, zjevení, prozřetelnost a zdokonalení je projev boží milosti. Milost se projevuje v celém světě, celé lidstvo je předmětem působení milosti boží. Pro království boží nestačí prvotná milost a proto v Kristu jest dána zvláštní milost a prohloubená schopnost v člověku za účelem spásy. Milost udílí se v církvi skrze křest. Vůle hříchem je sice oslabena, ale není zničena. Člověku ponechána v mravním životě možnost volby. Bůh nepůsobí nic v člověku bez jeho rozhodnutí; dává schopnost a posiluje. Milost boží — toť tvůrčí spásná energie v Trojjediném Bohu.

Východní církve a mezi nimi i pravoslavné církve zůstaly prosty vlivu Augustinova dosud. Jako ve všem učení, tak i v učení o milosti jest církevní theologie východní a pravoslavná pod vlivem řeckých otců církevních ze starověku křesťanského. Nezdůrazňuje tak silně následky prvotného hříchu, připouští nutnost rozhodnutí člověka v díle spásy, v ospravedlnění vidí v souhlase s církví západní proces, v němž Bůh činí člověka spravedlivým na rozdíl od reformačního názoru, že Bůh prohlašuje hříšníka spravedlivým. Neuznává nějaké zvláštní milosti svátostné, ale posvěcení přisuzuje působení svatého Ducha v církvi, jenž posvěcuje v důsledku vtělení a vzkříšení k novému životu. Hlavní myšlenkou východní theologie je dosud: Bůh stal se člověkem, aby člověk byl zbožštěn.

4. Západ před Augustinem.

Ve vývoji učení o milosti v západním křesťanství dlužno rozeznávat období před Augustinem, potom theologii Augustinovu a konečně středověké a novověké názory církve katolické.

Před Augustinem neuplatňoval se vliv Pavlův. Ten byl uplatněn teprve Augustinem. Západní theologie křesťanská se vyvíjela pod vlivem vědomí vítězství nad římským státem a byla ovládnuta myšlenkou na mučednictví, jež zabíralo veškerou mysl křesťanskou na západě. Bylo potřeba náporu vůle lidské, úsilí, energie; proto myšlenka na první pád lidstva, na hřích a zkázu přirozenosti a vůle je v pozadí. Při tom ovšem i na západě převládala myšlenka, že Bůh jest to, jenž dává spásu, kterou člověk

získává skrze Krista v církvi křtem. Tam získává křestan ospravedlnění a s ním novou sílu k dobru, nový život. Byla to tedy z Pavla pozitivní část nauky o ospravedlnění neboli posvěcení.

5. Augustin.

Rozhodující vliv na učení o milosti v křesťanstvu západním, a to nejen na katolické, ale i a hlavně reformační neboli evangelické měl Augustin, biskup z Hippa. Jeho učení o milosti bylo ovlivňováno jednak náladou doby, v níž žil jednak jeho vlastní mravní a náboženskou zkušeností a ne na posledním místě apoštolem Pavlem.

a) Pokud se týče nálady doby. Ta byla podmíněna pádem veleríše římské. Jak vysvětlit ten pád? Hříchem člověka! Člověk je bezmocný, bez naděje, degenerovaný. Působil tu tedy vždy víc uvědomovaný úpadek staré kultury antické. Theorie hříchu a jeho důsledků — zkaženosti lidské přirozenosti — získávala vždy více vlivu. Augustin tuto teorii vypracoval dopodrobna ve shodě se svou mravní a náboženskou zkušeností a ve shodě s Písmem, nájme s Pavlem.

Augustinovy názory o milosti: Lidstvo zhřešilo v Adamovi, následek pádu je naprostá zkaženost lidské přirozenosti. Vůle člověka je podrobena hříchu, zlému. Člověk sám neschopen dobra, po němž však přece tolik touží. Pomoc musí přijít od Boha. A přišla v Kristu Ježíši. V něm je boží milost, ve spásu a vykoupení skrze něho. Milost je nezasloužená, daro daná. Bůh začíná milost, která předchází vůli lidskou. Z milosti je pak víra a z víry vzniká ospravedlnění, jež znamená odpuštění hříchů bez zřetele na vykonané skutky minulé. Z nespravedlivého člověka stává se spravedlivý. Víra je dar milosti, je vlitá od Boha, uschopňuje člověka (vůli), že může konati dobré, Bohu přijatelné skutky. Ospravedlnění uskutečňuje se ve křtu. Tam se odpouštějí hříchy a udílí se svatý Duch. Tedy: ospravedlnění děje se jen v církvi (katolické) skrze svátosti. Augustin mluví o predestinaci (předurčení), o níž pak mluví především reformace, rozumí jí předurčení ke spásu a milost vytrvání v dobrém, již nedává Bůh všem. Na otázku: proč jí nedává Bůh všem, odpovídá: to je tajemství úradků božích. Při tom nepřehlíží, neopomíjí rozhodování lidské vůle. Je potřeba rozhodnutí člověka. Bůh působí skrze lidskou vůli, která milostí boží stává se svobodnou, odlišnou od pudu a instinktu. To je tak zvaná *m r a v n í s v o b o d a*.

6. Pelagianismus a semipelagianismus.

Proč Augustin formuloval tak důkladně své názory o milosti, mělo životní důvod v tom, že tehdy vystoupil britský mnich Pelagius se svými názory o milosti, jež podle Augustina ohrožovaly

účast boží na spáse lidstva. K vůli lepšímu porozumění Augustinovi, ale též k vůli našemu nynějšímu chápání milosti je třeba seznámiti se s názory Pelagiovými, ať v původní podobě nebo ve zmírněné, v tak zvaném semipelagianismu.

Pelagius učil o hříchu a o milosti:

- a) Adam byl by zemřel, i kdyby nebyl zhršil.
- b) Hřích Adamův škodil jen Adamovi, a nikoli celému lidskému pokolení.
- c) Novorozené dítky jsou před Bohem v takovém stavu, v jakém byl Adam, než zhršil.
- d) Lidstvo není podrobena smrti snad proto, že Adam zhršil, a nebude vzkříšeno proto, že Ježíš byl vzkříšen.
- e) Tím popřen dědičný hřích ve formě, stanovené církví starokřesťanskou.
- f) Zákon (Mojžíšův) vede lidi do sebe tak, jako evangelium Ježíšovo.
- g) I před Kristem byli na světě lidé, kteří nehřšili vůbec.
- h) Prvotný člověk byl smrtelný, byl podroben zlé žádostivosti, neměl vyšší milosti; ale mohl přece ze svých přirozených sil žítí bez hříchu a zasloužit si nebe.
- i) Rodíme se bez ctnosti, ale i bez hříchu. Adam uskodil lidstvu, že otevřel cestu hříchu a dal první zlý příklad; toho příkladu následovali jiní a rozšířili tak moc zla. Kdo však chce, ten může bez vyšší boží pomoci dosáti bezhříšnosti v nejvyšším stupni.
- j) Vůle lidská je stejně nakloněna jak ke hříchu, ke zlu, tak k dobru. Podobá se váze; jejíž ramena jsou v rovnováze.
- k) Není třeba milosti ve smyslu křesťanském, není třeba křtu na odpuštění hříchů.

Podle Pelagia je vše milostí. Milostí je i svobodná vůle neboli možnost konati dobro. Chťiti konati dobro je věcí člověka.

Milost — to je i Zákon (Mojžíšův) i učení a příklad Kristův. Spasení je možné bez zřetele na Kristovu krev. Mezi pohanskou a křesťanskou mravností není rozdílu specifického, jen stupeň je různý. Křesťanská milost — toť Kristův příklad, tedy něco zevního, nic vnitřního. Ten nepůsobí spasení, nýbrž jen je ulehčuje. Člověk se ospravedlňuje sám. Milost udílí Bůh podle lidských zásluh.

Pelagiovy názory byly církví zavrženy. Docházelo pak ke kompromisům mezi učením Pelagiovým a církevním. Ten kompromis nečinila církev, ale theologové, kteří by byli rádi učení Pelagiovo smířili s církví. Tomu směru se říká semipelagianismus. Názory semipelagianismu dají se shrnout asi v těchto šest vět:

1. Počátek víry a dobrých skutků vychází od člověka.

2. Člověk svou vůlí (dobrovolně) souhlasí s předcházející milostí, již se mu dostává hlásáním učení Kristova a dosahuje tak ospravedlnění.

3. Věčného života dosahují jen ti, kdo dobrovolně uvěřili v Boha a kdo ochotou k víře, tedy zásluhou víry obdrželi pomoc milosti.

4. Vyvolení ke spáse — toť předzvědění ke spáse.

5. Milost vytrvalosti dává Bůh těm, o nichž ví, že jí použijí. Dosažení spásy jest tedy dílo lidské vůle.

6. Bůh dává milost pro lidské zásluhy.

7. *Středověká církev katolická o milosti.*

Ve středověké církvi západní byly vyvíjeny názory o milosti ve shodě s praktickými potřebami církve a na podkladě Aristotelovy filosofie. Augustin měl sice vliv, ale ten byl v nauce o milosti zeslabován výklady západních theologů, hlavně římského biskupa a papeže Řehoře Velikého.

Milost boží jest i podle středověké církve darmo daný dar od Boha, jenž se projevil hlavně v díle vykoupění, totiž vtělení, umučení a vzkříšení Ježíše Krista. Duch svatý buď prostředkuje milost nebo jest tím darem milosti. Podle Tomáše Akvinského jest milost boží jistý způsob účasti na přirozenosti boží. Tu jeví se styčné body mezi katolickým názorem na milost boží a mezi magickými názory v mystériích či tajných kultech. Tím stává se milost entitou a podstatou, čímsi věčným (res.).

Účinky milosti podle dosavadních katolických názorů jsou: ona osvěcuje mysl, dává podnět vůli, zapaluje vlohu k lásce. Činí Bohu milým. Ospravedlnění znamená učiniti člověka spravedlivým. Dávána jest boží milost buď přímo (dotekem člověka s boží láskou) nebo nepřímo a prostředně ve svátostech, viditelných a působivých znameních milosti.

Milost neruší svobody lidské vůle. Člověk musí dobrovolně spolupracovat s boží vůlí. Boží milost činí člověka schopným, aby souhlasil s Bohem a dokončil aktuálně to, k čemu Bůh dává možnost. Zásluhy nejsou z člověka a jeho vůle, nýbrž z boží vůle; neboť Bůh nadchne k činům záslužným a uznává je. Od Boha závisí, co je záslužné.

Svátosti jsou prostředky milosti, viditelná znamení neviditelné milosti. Závisejí na boží vůli. Boží působení v nás závisí však na tom, jak naše vůle, jak my odpovídáme na boží lásku.

Nebezpečí katolického názoru na milost bylo v tom, že milost mohla býti snadno a byla považována za sdílení nějaké tajemné moci, tedy něco magického, a ně za osobní obecenství s osobním

Bohem. Spása mohla se zdát dílem lidským, jež je milostí boží jenom doprovázeno. Mohlo být buzeno zdání, že oproti božimu působení je příliš zdůrazňována vůle člověka. Ze svátostí mohly by se stát technické praktiky a dovednosti.

8. Reformace.

Jako jinde, tak i v názorech na milost znamená velká reformace odpor proti katolicismu. Především proti lidskému úspěchu a zásluze v díle spásy. V reformaci uplatnil se na západě vliv theologie Augustinovy. Jako Augustin, tak i reformace vychází od vědomí hříchu. Luther měl zde podobné mravní zkušenosti jako Augustin. Mezi Bohem a člověkem prohloubena hříchem člověka propast. Tu propast může překlenout pouze Bůh svou milostí. Milost je v tom, že Bůh odpouští člověku jeho hřích a nabízí mu své přátelství. Boží vůle ke spáse člověka ukázala se světu v Ježíši Kristu. V něm Bůh osobně přináší člověku boží odpuštění, zvěstuje a zjevuje slovo odpuštění. Slovo odpuštění slyší a hlásá církev. Ujistěním božího slova odpuštění jsou křest a večere Páně — svátosti. Člověk si přisvojuje evangelium Kristovo vědou. Víra je odevzdání se Bohu, jeho milostivé a milující vůli, zjevené v Kristu. Znamená osobní obecenství s Kristem a život v jednotě s Bohem. Víra pak plodí dobré skutky.

Základem církví reformatičních je ospravedlnění z víry (Luther, Kalvín). Ospravedlnění je pojem ústřední pro reformatiční církve. Co znamená a jak děje se ospravedlnění? Ospravedlnění jest darmo dané, nezasloužené odpuštění hříchů se strany boží. Bůh nečiní člověka spravedlivým, ale prohlašuje. Ovšem bez zásluhy člověka, pouze boží milující dobrotou.

Bůh však člověka také pozitivně posvěcuje. Co začal Bůh, to i dokončuje. Ale vše — i posvěcení — děje se věrou, t. j. odevzdáním se Bohu. Víra je činný princip křesťanova života. Vírou osvobozuje Bůh naši vůli, dosud podmaněnou hříchu; činí člověka schopným lásky k Bohu a k bližnímu. Nový život projevuje se skutky z víry. V tom je posvěcení člověka, které zde na zemi není nikdy úplné a dokonalé. Čím se člověk domnívá být světější, tím více si uvědomuje svou nehodnost a hříšnost.

Reformace razila pro ospravedlnění a posvěcení formuli: sola gratia, sola fide. Člověk je ospravedlněn pouze milostí boží a pouze vírou.

Luther a s ním lutheráni kladou důraz na lásku a dobrořivost boží oproti přísnosti boží. Ospravedlnění není proces, dění v člověku, ale původní fakt. Posvěcení je důsledek ospravedlnění. Svátost musí prýštit z nového vztahu k Bohu.

Kalvín zdůraznil přísněji než Augustin predestinaci na úkor svobodného rozhodnutí lidské vůle. Kdežto Augustin učil

predestinaci ke spáse, Kalvín přijímal predestinaci i k zatracení. Milost rozlišoval na všeobecnou a zvláštní. Všeobecná je dána všem. Zvláštní je dána jen křesťanům a ukazuje cestu spásy. Spásu působí jen Bůh, ale ne ve všech lidech. Komu dává spásu a koho ponechává zatracení, je nevyzpytatelné tajemství.

Jako Augustínova nauka o milosti má svého protivníka v Pelagiově, tak Kalvínova rigoristická predestinace vzbudila odpor v církvi reformované v Arminiově a jeho stoupencích. Arminiovci nebo remonstranti, jak se také zvali, učili:

a) Bůh určil od věčnosti ke spáse ty, o nichž předvídal, že budou až do konce věřit v Ježíše, a k záhubě, o nichž předvídal opak.

b) Kristus zemřel za všechny, ale dobrodiní jeho smrti jsou účastni jenom ti, kdo v Krista věří.

c) Nikdo nemůže si získat víru v Krista sám, jsa mravně zkažen od přírody a neschopen, učiniti nebo mysliti něco dobrého, musí býti zrozen z Ducha svatého.

d) Milost boží jest všem lidem potřebna; ona musí vše, co na nich má býti nazváno dobrým, začíti, a dokončiti. Proto třeba všechny dobré skutky připisovati jen Bohu a jeho milosti. Ale milost nenutí člověka proti jeho vůli, a člověk může ze své zlé vůle milosti boží odporovati.

e) Kdo je vírou sjednocen s Kristem, má dosti síly, aby přemohl pokušení hříchu a svody zla.

9. Moderní protestantská theologie.

V poreformační orthodoksii stala se svatá vůle boží, která byla se zřetelem na spásu člověka středem theologie, jen jedním z prvků celého systému orthodoksie. V racionalismu osvícenském pak odsunuta do pozadí a zdůrazněna vůle lidská.

Schleiermacher, zakladatel moderní protestantské theologie, v boji i proti orthodoksii i proti racionalismu vrátil se k reformačnímu stanovisku: sola fides, sola gratia, v nichž viděl dva různé aspekty, ale jednu a touž věc. Náboženství jest mu závislostí na Bohu, je milostí boží prostředkovanou skrze víru. Vycházejí z Lutherovy zkušenosti hříchu a milostí. Milost a víra — jsou mu pojmy vztažné. Vychází od člověka, ale dává důraz na božské. Milost podle něho nemůže býti chápána bez zřetele na obnovení celého mravního života skrze víru. Člověk je částečně svobodný ve svých konečných vztazích. Úplná svoboda závisí na plném převzetí boží vůle. Milost je dávana prostřednictvím Vykupitele v církvi, v níž působí Duch boží. Otázce ospravedlnění nevěnoval s reformačního hlediska dosti pozornosti.

10. Dnešní nauka o milosti v historických církvích.

Celkem možno říci: Dnešní nauka o milosti ve starých historických církvích je ve shodě s názory theologickými, vybudoványými v minulosti v těch církvích. Jako v minulosti, tak i dnes je v nauce o milosti směrodatný Augustin a jím ovlivněná reformační. Celkem je dosud v církvích dvojitý směr nebo proud v nauce o milosti: Bez vlivu Augustinova a pod jeho vlivem v reformaci.

Východní církve, hlavně pravoslavné, neznají dosud vlivu Augustinova v nauce o milosti. Nekladou proto tak veliký důraz na hřích a zkaženost hříchem, jako církve reformační, ale na vtělení a vzkříšení Krista. Víru ve svátosti nebudují na nějaké zvláštní svátostné milosti, ale na díle Ducha svatého, jenž posvěcuje stvořené věci a vytváří nový život v křesťanství. Je to ohlas Pavlův. Milost není východním církvím nějakou entitou, účastí na přirozenosti boží, ale silou, dynamis. Ospravedlnění člověka Bohem znamená učiniti jej spravedlivým. V tom jsou východní církve shodny se západní církví katolickou.

Rímskokatolické církvi je milost láska boží, Bohem vlitá na křtu. Víra je poslušnost Boha a přijímání od Boha. Ač ospravedlňuje nás milost, která je začátek, základ a kořen ospravedlnění, jakéhosi to procesu, činícího hříšníka spravedlivým, je třeba k tomu se strany člověka svobodného souhlasu vůle a dobrých, záslužných skutků, jež jsou však záslužny jen tehdy, jsou-li konány v milosti boží a s milostí boží. Katolická církev vybudovala celý systém milosti podle různých potřeb a okolností životních: Milost předcházející, milost pomáhající, milost posvěčující, aktuální a habituální, milost vytrvání až do konce atd.

Reformační církve protestantské stojí dosud v prudkém odporu proti katolickému pojmu milosti, především proti potřebě záslužných skutků a v chápání ospravedlnění, a to ve shodě se svou minulostí. Ospravedlnění děje se podle nich z víry. Milost je dar boží a znamená odpuštění hříchů bez zásluhy lidské, darmo dané a přijetí za dítka boží. Bůh ze své dobroty odpouští člověku, aby ho posvětil. Co Bůh začíná, to i dokonává. Činným principem v člověku je víra. Tou stává se člověk svobodným, kdežto dosud byl otrokem hříchu; stává se schopným lásky k Bohu a k člověku. Víra působí nový život a projevuje se dobrými skutky. V tom je posvěcení. I v dnešním protestantismu je v platnosti formule: *sola gratia a sola fides*.

V anglikánské církvi nevěnuje se zvláštní zájem pojmovému zpracování a podrobnému rozlišování v nauce o milosti. Stanovisko je asi podobné jako v církvích východních, určené jednak Novým zákonem, theologii řeckých otců církevních, především Athanasia. Za povšimnutí snad stojí, že Pelagijs byl britský mnich. Vůle anglosaská je příliš vystupňována, než aby

mohla být opomíjena i v díle spásy. Světový názor anglosaský je víc optimistický než pesimistický a tím faktem psychologickým jsou podmíněny asi též anglikánské názory o milosti. Anglikánská církev uznává přímou závislost člověka na Bohu, vzdává díky za dobrodiní stvoření, vykoupení, za prostředky milosti a za naději ve věčnou blaženost. Nechybí ani vědomí slabosti a pochybení. K životu křesťanskému je třeba pomoci boží, za níž prosí na modlitbách i ve svátostech.

Církev nedovolává se lidských zásluh, ale budí vědomí povinnosti a ctnostného života před Bohem.

Skotská církev jako reformovaná jde celkem ve stopách Kalvínových.

Svobodné církve v Anglii i v Americe stojí v nauce o milosti celkem asi uprostřed mezi církví anglikánskou a skotskou. Jsou dítky reformace a proto milost je prostředkována více slovem (kázáním) než svátostmi nebo nařízením církevním. Ospravedlnění děje se i u nich skrze víru.

V metodismu, v němž kalvinism pozbyl půdy a Luther pak nevyhovuje anglické mentalitě, je proto milost jen pramenem spásy, víra však její podmínkou. Uznává se potřeba svobodného rozhodnutí vůle. Cílem je zde na zemi svatý život.

V mystických pak skupinách křesťanských dává se důraz na přímé sjednocování s Bohem a odtud podceňují se zevní prostředky milosti, totiž svátosti v církvi. Milost je nesmírná láska, Boží k člověku, jež přesahuje naše porozumění. Od člověka vyžaduje milost naprostou poslušnost Bohu. V Kristu obě stránky milosti jsou spojeny, totiž láska i poslušnost.

A. Spisar.

ČESKOSLOVENSKÁ CÍRKEV A ČESKOSLOVENSKÝ NACIONALISMUS.*

Československá církev jakožto církev národní neprohřeší se na svém křesťanském poslání, bude-li se kladně obíratí problémem československého nacionalismu. Nacionalismus našeho lidu je významná sociální síla, která sama o sobě nemusí být nutně špatná, jako nemusí být nutně dobrá. Jsou totiž různé druhy nacionalistických ideologií, podle toho, kolik je v nich místa pro národní samolásku a pro nenávisť k jiným národům, jež tvoří výbušnou sílu vlasteneckého nadšenectví.

Z knihy br. prof. dr. F. M. Hníka „Duchovní ideály ČČS“, jež je v tisku.

V nacionalistických emocích, vznětech a opojeních, jež tvoří významnou část davových nálad, pokud jsou v novodobých národních společnostech fixovány k ideálu národní prestiže nebo státní svrchovanosti, jsou jenom někdy prvky eticky cenné.

V lásce k příslušníkům vlastního národa, ve vlastenectví, pro něž se užívá záměnou též názvu nacionalismus nebo patriotismus, se uplatňuje jeden z nejušlechtlejších lidských citů. V této lásce k národu, má-li kladný obsah, může být pravý opak všeho sobectví a prospěchářství. Ze sociální psychologie se poučujeme, že vlastenectví je v podstatě přirozené rozšíření lásky k rodině. Podobně jako milují lidé rodinu, cítí svou sounáležitost s širším národním celkem, s nímž sdílejí příbuznost pokrevní, s nímž obývají společné území, v němž vytvořili společnou mluvu, s nímž jsou začleněni do téhož dějinného pásma a uvědomují si řadu jednotlivých úkolů. Je stejně normální lidský úděl, že se rodíme do rodiny, jako že se stáváme příslušníky určitého národa. Rodný kraj je člověku bližší a dražší, nežli jiná země. Nemáme ovšem jenom místo, kde jsme se narodili, máme též kraj, v němž jsme se individuálně i národně a společensky vyvíjeli.

Křesťanská církev má se vyrovnati s národními aspiracemi svých příslušníků a nezakřikovati mrazivým sudilstvím projevy jejich lásky k národu a vlasti. Její mravní autorita by se jinak příliš opotřebovala a povážlivě by zevšedněla pro případ, že by se církev měla z náboženské povinnosti vyjádřiti o nezdravých výstrelcích nacionalistické hysterie.

Vidí-li křesťanská církev v nevinných projevech radosti nad národní sounáležitostí nacionalistickou modloslužbu, mýlí se a chybuje jako marxistický doktrinář, který by v patriotismu spatřoval pouhou pokryteckou zástěrku k zakrývání prestižní a hospodářské výsady vládnoucí třídy. Kdyby československá církev nezkoumala podstatu nacionalismu a odvracela se od něho s přezíráním, dopouštěla by se nejen taktické chyby, nýbrž pomáhala by také rozrážeti vnitřní národní solidaritu, která už sama o sobě jest mravní hodnotou.¹⁾

Není pochyby, že nacionalistického citění bylo již častěji zneužito a že pod heslem nacionalismu byly zvláště ve světové válce páčány orgie nepravosti. Poválečná literatura má mnoho spisů proti nacionalismu, který byl namnoze pojímán jako smyšlení, citění a jednání lidí, kteří věří v absolutní svrchovanost národního státu, nad nímž nemůže už býti žádná vyšší mocí.

Nacionalismus jest i u nás v některých kruzích nenáviděné

¹⁾ Proti povrchnímu odsuzování vlastenectví ve jménu křesťanského idealismu vyslovuje se vynikající americký myslitel dr. H. Richard Niebuhr v časopise *The World Tomorrow*: „Budou-li idealističtí křesťané dále považovati národní patriotismus za špatný a internacionalismus za podstatně dobrý, ztratí příležitost, aby učinili vlastenectví mezinárodním v křesťanském smyslu a internacionalismus vlasteneckým v témže smyslu.“ (Roč. 1933, str. 470.)

slovo jako kdysi vlastenčení; bojovati proti němu stalo se požadkem lepšího a sociálnějišího lidství. K zápasům nacionálním a nacionalistickým docházelo u nás tím spíše, že ani v našich národních poměrech nescházely zjevy nacionalismu úpadkového. V soustavné výchově širokých vrstev lidových k anacionalismu zvláště v levicových stranách socialistických nelze však nevidět zásadní nezáměr o domněle neživotné vlastenecké haraburdí a pokládám tento extrém za pochybený.

Myslím, že je slušné, abychom mravní základnu československého nacionalismu posuzovali podle jeho poetického a rytířského zastánce Viktora Dyka. Ideová ujasněnost našeho prestižního nacionalismu, je jinak nepatrná a musíme se až podívat, jak mnozí představitelé národní myšlenky ve starší i mladší generaci jsou programově bezradní. Nedovedou se vyprostít z utišeneckého postoje a vidí v současné politické situaci soustavu skrytých nástrah, jimiž jsou od našich odvěkých nepřátel ohrožována výsostná práva českého národa v samostatném státě. Ustrašenost, podezřívavost, komplex minulých křivd, pocit vlastní bezmocnosti osobní i národní, maskovaný slovním velikášstvím, jsou časté vlastnosti našich nadnárodovců, s nimiž se ovšem těžko buduje solidní, sebevědomý, myšlenkově i mravně superiorní národní program.

Byl bych vskutku v rozpacích, podle čeho posuzovati lepší stránku našeho samoúčelného nacionalismu, kdybych neměl k použití posmrtný soubor žurnalistických prací Viktora Dyka.²⁾

Dykův nacionalismus byl založen na silné mravní opravdovosti. Dyk mluví o svém nacionalismu, jenž vyžaduje nadřazení národního celku nad jedince, jako o nacionalismu práce a odpovědnosti. (Ad usum pana presidenta republiky, str. 62.) Etická síla jedince i národního celku roste z přesvědčení, že i bezejmenní jednotlivci tvoří dějiny. Záleží na tom, aby každý z nás byl dobrý a statečný, neboť národ je složen z milionů jednotlivců. Proto v památný Husův den 6. července 1917 obrací se Dyk s výzvou: „Na nás všech záleží. Všichni vzájemně působíme na sebe; všichni můžeme o něco zvětšit nebo zmenšit pohotovost a sílu svého národa.“ (V České demokracii, přetištěno ve spise O národní stát, 1917—1919, str. 34 n.)

Sílu svého národa hledá Dyk v mravní ukázněnosti a smyslu pro spravedlnost. Jen v nich je záruka samostatnosti národní, kdežto bezpáteřnost může ohrozit budoucnost národa, i kdyby dosáhl předčasně splnění národních ideálů. Ethos je tudíž nad národem, to je samozřejmý závěr Dykovy úvahy proti nekázní. (Otištěno v Národních listech 21. X. 1917.)³⁾

²⁾ O národní stát, vyšly zatím II díly ve 3 svazcích, péčí Spolku pro zřízení desky a pomníku V. Dykovi v Praze. Vydal J. O. Novotný; soubor dosud obsáhl Dykovu novinářskou činnost v letech 1917—1925.

³⁾ O národní stát I., str. 112, 121—122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

Oč má jíti v národním soužití? Dyk odpovídá v článku Troji máj, že svátek práce má se státi svátkem splnění, v němž by svobodní lidé ve svobodné zemi radostně a společně kráčeli k velikému cíli. První máj má být svátkem, oznamujícím smír a ne boj, mají se v něm setkat všichni jako „druhové v práci, bratři v myšlení a citění“. (Národní listy z 1. V. 1918.)⁴⁾

Když se Dyk dočkal vytoužených dnů svobody, kterou připravoval svou prací literární i politickou, zamýšlí se po první schůzi revolučního Národního shromáždění nad zázračným bohatstvím skrytých národních sil, jež mají být organizovány v celkovou službu společného národního hospodářství, aby všechna moc v našem státě vycházela z lidu ukázněného a vědomého cíle. (Národní listy z 15. XI. 1918.)⁵⁾

Byla dokonce doba v životě Dykové, kdy pokládal T. G. Masaryka za vzor českého nacionalisty.⁶⁾

Dyk při návratu presidenta do vlasti dovedl ocenit obětivnou práci Masarykovu v dobách nejtěžších a ptá se: „Měli bychom se ukázati nehodnými tak velikého příkladu? Měli bychom poklesnouti na duchu při prvé nepříjemnosti a obtíži? Měli bychom jako ponurý protějšek veliké energie předvést ubohost jejího opaku? .. Byli bychom nehodni krásného příkladu Masarykova, kdybychom prokázali slabost.“ (Národní listy z 18. XII. 1918.)⁷⁾

Nacionalismus V. Dyka vyžaduje silnou mravní rozhodnost i tehdy, když se rozešel svými názory na různé konkrétní otázky soudobé politiky s presidentem Masarykem. Jeho nacionalismus má stoickou duši. Má býti obsažný, obětavý a odpovědný, kritický k vlastním chybám a směřující od národa k lidství.⁸⁾

Žádaje od ostatních sebevládu, spravedlnost a statečnost, cítil Dyk též sám nad sebou železnou závaznost ideálu, v jehož záři jsou lidé povinni bez oddechu bojovati za předsevzaté cíle. Kdo jednou nastoupil cestu za ideálem, neohlízej se zpět, to bylo též jeho zásadou, když napsal: „Ideál je právě závazný a krutý. Ideál baží po nekonečném, poněvadž bez něho nebylo by pohybu, pokroku, vývoje. Devisa jeho je devisa starého anglického autora: Aut nunquam tenta, aut perforce! Buď vůbec se nepokoušej, nebo nekonej!“⁹⁾

⁴⁾ L. c. str. 167.

⁵⁾ L. c. str. 209.

⁶⁾ V Dykově lidském i literárním vztahu k Masarykovi, který měl několik fází, zrcadlí se vývoj českého nacionalismu za poslední čtvrtstoletí. Pojednal o něm dr. Ant. Hartl ve článku: Masaryk, realisté a Viktor Dyk. (Naše revoluce, roč. VII., sv. 4., str. 369 n.)

⁷⁾ L. c. str. 220.

⁸⁾ V Dykově článku o nacionalismu čteme tato slova: „Nemůžeme slévit se své energie a učinit chybný krok, aniž bychom se vymkli odpovědnosti. A samozřejmě není to pouze pohodlí, které časem nutno obětovat. Výchovná moc nacionalismu je veliká; nenahradíte ji nějakým světoobčanstvím. K lidství se může pouze národem.“ (Zitřek, roč. III., březen 1921.)

⁹⁾ Vzpomínky a komentáře. 1893—1918. Kniha druhá, str. 10 n.

Pokládám nacionalismus Dykův za typicky českou ideologii vlastenectví. Předpokládá ideál národní solidarity, pracovitost, odpovědnost. Mnohé tóny této ideologie jsou mravně vážné. Dykův nacionalista má před sebou veliký cíl: přispěti podle svých sil k zdárnému využití národní energie a přivést k platnosti svrchovanost státního národa. V sledování svých úkolů nesmí ochabnout, i kdyby měl k tomu věnovat veliké napětí vlastní životní síly.

Nad národem Dyk uznává princip mravní kázně, spravedlnosti a odpovědnosti. V pozadí nacionalismu Dykova je sféra křesťanská, ale on z ní vědomě vystupuje. Dyk je pro odpovědnost, ale vůči komu jsme podle něho odpovědní? Samozřejmě ne vůči Bohu, nýbrž vůči národu. A v tom vidím tragický rys Dykova nacionalismu, že nenachází bod, o nějž by se opřel, když umdlévá pod těžkým břemenem neúprosného ideálu. Většina lidí z jeho národa nemusí se s ním nutně sdílet o jeho ideál a trýzeň jeho osamocení bude tím větší, že se bezmocně napíná sám, touže po dosažení nedosažitelného a Boha nenacházejícího na své cestě.

Mravní povaha českého nacionalismu vyznačuje se dále tím, že rozlišuje mezi nacionalismem obranným a materialistickým. I tehdy, když se jeho představitelům zdají hesla o všelidském bratrství a ideálech lidskosti mlhavými, uznávají povětšinou, že nad národem i nad národy ostatními má vládnout spravedlnost. Čeští nacionalisté nechtějí napodobovat kult fyzické síly. Nad hmotný prospěch národa, který je jen prostředkem k dílu kulturnímu a mravnímu, jest ceniti hodnoty duchovní.¹⁰⁾

Dr. Josef Folprecht napsal před nedávnem studii o nacionalismu a jeho různých formách a v ní typisuje sebezáchovný nacionalismus jako tradiční tvárnost českého vlastenectví. Mravní čistota českého nacionalismu je dána jednak politicko-zeměpisnou situací československého státu a dále sociologickou strukturou národní. Také ideály všeslovanské byly jen povahy sebeobránné a sousedy neohrožující. Folprecht přijímá tuto mravně bezúhonnou formu českého nacionalismu, raduje se, že v národním našem vývoji měly odpovědné osobnosti tolik vlivu, aby za-

¹⁰⁾ Dr. Zd. Malý ve článku Několik myšlenek k Marešově filosofii nacionalismu rozlišuje mezi obranným a siláckým nacionalismem: „Hmotné nemůže být cílem, jest jen prostředkem k uplatnění a rozvinutí hodnot duchovních, intelektuálních, estetických a etických... Dokud bude platiti germánská modloslužba fyzické síle, dokud bude trvati víra v nadlidi, vynikající fyzickou a hmotnou silou, dokud bude v myšlení některých národů hmotné božstvím, dotud neuplatní se hodnoty duchovní, dotud nedostane se ke slovu spravedlnost... Pokud idea spravedlnosti neovládne všechny národy, je příkazem každého národa, aby byl připraven na hájení sebe i své vlasti, na hájení své individuality.“ (Národní myšlenka, Revue českého nacionalismu, roč. 5., str. 48.)

bránily ztemnění nacionalismu motivy materialistickými a stavi se proti vybičovanému národnímu sebevědomí.¹¹⁾

Pokud nepřekračuje nacionalismus svou funkci a zůstává orgánem společné národní vůle k vnitřní solidaritě a duchovnímu společenství, pokud ve vztahu k národům jiným přiznává jim též naprostou mravní rovnocennost a chce se řídit ve vztahu k nim zásadou spravedlnosti, dobré vůle a mezinárodně uznaného právního řádu, bylo by mimo kompetenci národní církve, aby se nad nacionalismus povyšovala a zdůrazňovala pro hodnocení mezinárodních závazků svého národa svou nadnárodnost.

I, když jsme k českému nacionalismu kritičtí, můžeme přiznat, že v celku neodporuje zásadním hlediskům křesťanské věrouky a mravouky. Křesťanské věrouce odporoval by tehdy, kdyby se chtěl prohlásit za vyšší vývojovou formu náboženství. Zásadám křesťanské mravouky by se vzpíral, kdyby mezi svými ideologickými odstíny obsahoval skupiny osob, prohlašujících národ za nejvyšší mravní hodnotu, před jejímž oltářem mizí všechn rozdíl mezi dobrem a zlem, právem a násilím, pravdou a lží.

Všimáme-li si projevů o ideové podstatě českého nacionalismu, neunikne nám jeho střízlivost ve vztahu k otázce náboženské. I mezi nacionalisty setkáváme se spíše s odporem k nacionalisaci náboženství, než aby nacionalismus byl prohlašován za vyšší vývojovou etapu, nastupující po universálním náboženství křesťanském. Souvisí to s tím, že mnoho osob nacionalisticky cítících podléhá dobovému nezájmu o hlubší proniknutí v podstatu náboženství a ovšem též se zdravým smyslem, umožňujícím rozpoznání, že česká kopie německého národního boha nemůže být pokládána u národa s naší reformační minulostí za pokrok v náboženství.

Setkáváme se sice s ojedinělými hlasy, které předpokládají, že nacionalismus se stane náboženstvím budoucnosti a že náboženství křesťanské, představované církvemi, dohrává poznenáhlu svou úlohu, poněvadž národové se vyvíjejí od náboženství církevního k náboženství politicko-nacionalistickému. Při tom jednotlivci hlásají, že v nacionalismu nejde jen o politický program, nýbrž o živou víru. Zbožnění národa je pak ovšem prvním článkem víry nacionalistického náboženství.

Vladimír Minařík, průbojný mluvčí mladé generace českého nacionalismu, dal výraz tomuto přesvědčení výmluvnými slovy: „Národ jako Bůh! Národ, to není jedna generace, právě ta, v níž žijeme; je nesmrtelný, poněvadž myšlenky a činy generací minulých žijí dále v myšlenkách a činech generací dalších — to je život věčný v národě. Národ je bytost, která žije souvisle a nepřetržitě, bytost vyšší, než pomíjející věci na tomto světě.

¹¹⁾ Viz časopis Svobodné školy politických nauk v Praze, roč. V.

Není závislý na hmotných poměrech; naše národní probuzení se událo v největší bídě a za velkých obětí (Tham, Tyl, Němcová). Národ, toť pozemský Bůh. Náboženská víra v národ nevyklučuje náboženství církevní a může trvati, jako až dosud, souběžně s ním. ... Nacionalismus je nerozlučně spjat s úctou k tradici a v tom se podobá některým starým náboženstvím, jež se zakládala na uctívání předků.¹²⁾

Minařík je svou skupinou jistě pokládán za dobrého nacionalistu, ale jeho projev o nacionalismu jako ideji náboženské nedošel pozoruhodnějšího souhlasu. Redakce Fronty uvedla jej rezervovanou poznámkou a otiskla v jednom z následujících čísel článek protektora českých nacionalistických studentů profesora dra Františka Mareše, který se k názorům Minaříkovým postavil kriticky.¹³⁾

Zdůvodnil svůj nesouhlas podobně, jak bychom argumentovali my se svého křesťanského stanoviska. Mareš si přeje, aby ideový program českého nacionalismu byl povznesen do sfér duchovních. Tvůrčí činnost mladé generace nacionalistické má být připravena nadřazením zřetelů ideových zájmům hmotným. Idea českého nacionalismu má být naplněna božským posláním, všichni mají být ovládáni jedním duchem a sloužiti podle ideálu sociální spravedlnosti. Idea českého boha odporovala by křesťanské tradici národní, která byla naplněna duchem křesťanského universalismu. Proto se nerozpakoval prof. Mareš napsat zcela otevřeně na adresu Minaříkovu: „Nepostavil bych národ na místo Boha a nacionalism na místo náboženství, třebaš bych i chtěl jej povznést. To by byl kruhový vývoj k začátku, mechanistický kruh. To by byl Bůh izraelský, pravzor boha „německého“. Je bůh Ital či Francouz? Český národ zpíval od počátku svého slovanského křesťanství: Ty spase všeho míra! Bůh, otec veškerenstva, zosobněná idea nejvyšší moudrosti, dobroty a krásy ...“

Pokud z projevu Marešova a některých příbuzně pointovaných projevů můžeme souditi, nevzpírají se některé směry tak zvaného nacionalismu integrálního (názorově odlišného od Masarykova nacionalismu humanitního) ideálům nábožensko-křesťanským a připouštějí potřebu, aby český nacionalismus byl ovlivněn mimonacionální ideou náboženskou. Setkáváme se tu i s kritikou (domněle pokrokového) indiferentismu k věcem náboženským, s odporem proti marxistické zásadě, že náboženství je soukromá záležitost jednotlivce a opravdovou touhou po překonání honosně prázdného atheismu bohatým obsahem náboženské víry.¹⁴⁾

¹²⁾ Fronta, IV. roč., str. 66 n.

¹³⁾ Viz jeho článek K diskusi mladých o nacionalismu, ve Frontě, roč. IV., str. 110 n.

¹⁴⁾ Jako příklad cituji z článku Karla Vaňka: „Jest ovšem bolestným neduhem našich dnů, že lidé jsou hrdí na to, že popírají a zneuznávají, že

Odmítá-li tudíž československá církev ideu národního boha a nacionalisaci náboženství, může se klidně postavit k těm útvarům českého nacionalismu, jež svým myšlenkovým obsahem a praxí neodporují základním náboženským zásadám evangelia Ježíšova. Ovlivňovati tyto směry českého nacionalismu vypracováním hlavních zásad národního programu československého a vytyčiti v něm loyaltitu k reformačním tradicím domácím bude jejím důležitým úkolem duchovně-kulturním v budoucnosti.

Je mnoho násilnického a scestného nacionalismu, který nadřazuje bezohledně sobectví vlastního národa všem povinnostem a závazkům mravním vůči ostatním národům, jež nechce uznati za rovnocenné mravní bytosti. H. G. Wells na konci svých Dějin světa přirovnává dnešní vládnoucí nacionalismus řvoucímu opilci, „který se nafukuje a ohlušuje v místnosti kde koho, až ho pojednou vyhodí a nikomu se nechce věřiti, že ho vůbec snášeli.“¹⁵⁾

I v československém nacionalismu jsou směry chorobné a ve jménu národa rozlučující vnitřní mravní solidaritu. Ani jeden nacionalista nemůže zajistiti, že obsah českého vlastenectví nebude některou skupinou porušen a mylně vykládán i uplatňován. V dosavadním vývoji našeho národního sebevědomí převládaly tendence mravně nezávadné; uplatňovali jsme se jako národ nevybojný, ježmuž šlo jen o sebeobranu. Ve službách národního ideálu vůdčí jednotlivci se neobohacovali, nýbrž trpěli a strádali. Prázdné vlastenectví bylo vlivnými žurnalisty přiváděno na pravou míru. Sluší uvést i aspoň jména Karla Havlíčka Boroovského, T. G. Masaryka a Ferdinanda Peroutky; nerozpakují se právě tyto kritiky bezobsažného a hlučného vlastenectví zařaditi mezi význačné představitele českého nacionalismu humanitního.

Některé nezdravé zjevy v poválečném národním vývoji vynucují si vážnou pozornost, neboť signalisují porušení našich národních ideálů a zneužití nacionálního citění k nekalým osobním a stranickým cílům. Když jsme dosáhli státní samostatnosti, odpadly některé mravní podněty národního idealismu, jež souvisely s dřívější politickou nesvobodou a národnostním útlakem Čechů a Slováků za rakouské monarchie.¹⁶⁾

raději říkají chudé „Ne“ než bohaté „Ano“... A pokrokářství ještě dále rozšířilo jakési dogma a samozřejmou praxi, že to, co je nerozřešitelné a neznámé, by mělo býti nejzávažnějším.“ (Národní myšlenka, Revue českého nacionalismu, roč. I., str. 167 n.)

¹⁵⁾ Český překlad Zd. Franty, str. 681.

¹⁶⁾ Viktor Dyk vyslovil stejnou obavu v Zítřku, roč. III. (březen 1921): „Útlak tvoří u národů mravní hodnoty. Samostatnost znamená veliký otazník. Uchová si národ v chvíli aspoň zdánlivého zabezpečení a hmotných možností zápal idealistů? Nechábně bojovnost jeho úsilí tím, že si řekne, že už je dobojováno? A neklesne vědomí odpovědnosti jednotlivci představou, že jeho selhání nepřinese už katastrofálních účinků pro celek národní?“ (O národní stát, 1919—1922, str. 237 n.)

Musím tedy definovat těžko vymežitelný pojem nacionalismu a dále se pokusit o charakteristiku hlavních nacionalistických deologií, s nimiž má československá církev do budoucnosti počítati a k nimž bude třeba zaujmout určitý postoj.

Nacionalism jest výslednice společné vůle, která v určitém národním společenství představuje aktualisaci myšlenkové, citové a snahové energie, soustředěné k zabezpečení trvalé existence národního celku na historicky daném území bez újmy výsostného práva vlastní svrchovanosti, aby byl zachován jeho svobodný rozvoj, hospodářský a kulturní.

Abychom poznali povahu hlavních ideologických směrů, které hodnotí kladně nebo záporně ethickou funkci národa, načrtneme si několik základních typů československého nacionalismu, k nimž je nutno s hlediska československé církve zaujmouti stanovisko.

Nacionalismus imperialistický neboli šovinismus je výstřední, přepjatá forma vlastenectví samoučelného, bez jakéhokoliv vyššího mravního měřítká, které by bylo kriteriem jeho přípustnosti. Nacionalismus prestižní, třebaže má svrchovanost národa a nedotknutelnost jeho přirozených i historických práv za první článek své víry, nepopírá rovnocennost práv jiných národních a státních skupin. Nacionalismus humanitní nevidí podstatný úkol národa ani v mocenských výbojích ani v bedlivém střežení výsostných práv národní svrchovanosti; vytyčuje národu kladný smysl jeho dějinné existence v naplňování ideálů, jež mají dosah národní i obecně lidský. Jestliže humanitní nacionalismus vyvrcholuje obsažné vlastenectví a uvědomění o sociálních úkolech a zvláštním určení národního obcenství, setkáváme se u nás též s neodpovědnými napodobeninami fašismu, které možno označit jako nacionalismus inferiorní a dále s anacionálním podceněním tvořivých schopností národních, ať už má formu ultramontanismu konfesijního nebo ultramontanismu sociálního nebo lhostejného renegátství.

Československý nacionalismus není imperialistický. Je to dáno jednak zeměpisnou polohou našeho státu, jakožto státu vnitrozemského, sousedícího na velké části svých hranic s národem německým a celou dějinnou tendencí českého vlastenectví, jež bylo vedeno úsilím o zabezpečení vlastního národního bytí a neohrožováním sousedů. Českému nacionalismu je v celku jasno, že Československu není možno z politických důvodů dělat imperialistickou politiku. Proto se svými představiteli ohražuje, aby byl ztotožňován se šovinismem.¹⁷⁾

¹⁷⁾ V. Dvůřák napsal v Národních listech z 4. ledna 1919 ve článku Imperialismus?: „Ne, nejsme imperialisty; neohrozíme nikoho, nikomu nebudeme nebezpeční. Naše politika nebude násilnická a konečně ani nemůže být násilnická. Ale nejsme-li imperialisty, musíme hájit svůj život a svůj možný rozvoj.“

Československá církev je zbavena povinnosti, aby varovala před nebezpečím národního imperialismu, které prakticky neexistuje.

Vlastenectví české má v sobě mnoho prvků nacionalismu prestižního. Souvisí to s jeho obranným postavením, jež trvalo až do doby obnovení samostatného československého státu. Nacionalismus prestižní vytkl si za úkol převychovati českého člověka z jeho komplexu malosti a méněcennosti k sebevědomému postoji, že ve svobodném státě je pánem svých osudů, a ke vědomí, že jeho jazyk je státní řečí československou. Zdůrazňuje dále nutnost národní solidarity, která má jednak v životě vnitropolitickém umožnit vládu Čechů a Slováků, aby nebyli následkem své nesvornosti „ve vlastním domově ovládnáni cizími“ a dále pro budoucnost zabezpečiti územní nezcizitelnost československého státu. Snaha o zajištění národního sebevědomí uvnitř národa a povinné úcty u národů ostatních je ve své podstatě zdravá, záleží však na obsahu sebevědomí a na duchu, jimž jsou určovány vztahy k národům jiným.

Československá církev, protože jí běží především o náboženské hodnoty, má přesné měřítko pro mezinárodní vztahy, jež mají být určovány dobrou vůlí, podobně jako vzájemné vztahy jednotlivců. Proto se může československá církev jakožto náboženské společenství ocitnout v závažném sporu s prestižním nacionalismem; chce-li tento mítí národ za konečný cíl lidského snažení a nevidí-li základní úkol národa ve službě ideálům lidskosti.

Český nacionalismus prestižní povahy dostane se nutně do diskuse o svou ideovou podstatu s křesťanskou církví, budující svůj program na základě duchovního odkazu české reformace, jestliže česko-bratrský ideál postaví za protipól německého imperialismu. Česko-bratrství a husitství není národně pasivní, jak se ukázalo ve dnech světové války v československých legiích, vedených ideologií humanitního nacionalismu.

Ideovým základem československé církve, jež nespouští se zřetele českou reformaci, odpovídá nejlépe nacionalismus humanitní. Jeho ideologie nebyla sice soustavně vyložena, ale jeho vůdčí zásady jasně vyslovil ve svém literárním díle T. G. Masaryk, který vidí podstatu české otázky v rozřešení náboženského problému, poněvadž v něm jsou dány také úkoly národní. Moderní kulturní český člověk má býti po stránce teoretické filosofickým pokračovatelem Bratří.¹⁸⁾

¹⁸⁾ V. Janu Husovi Masaryk napsal: „Chtítí musíme, doopravdy chtítí musíme, co chtěli obrodni pokračovatelé Husovi a Bratři: Humanitu! V každém člověku ctítí musíme sobě rovného — to je humanitní ideál našich buditelů, to je to jejich „čisté člověčenství“, jimž dovršiti máme, co předkové nedokonalí, a jimž odčiniti máme osudný rok 1437. Obrodni práce, ne pouze

Masarykovi je český národní ideál zřetelně dán duchovním odkazem českého bratrství předbělohorského a motivuje jej nábožensky. Obsah Masarykova vlastenectví je sociální; je to bratrství práce pro národ a současně pro lidstvo. Vidět v každém člověku jeho lidství, a chápat lidství jak v národním celku, tak i mezi jednotlivci jako závazek bratrské spolupráce, to jest vůdčí zásada Masarykova humanitního nacionalismu. Úkol národní a úkol náboženský jest podle Masaryka totéž. Český národ má se plně projevit uskutečněním čistého a neposkvrněného náboženství. Naplněním moderního kulturního života náboženským duchem české reformace má překonat násilnou katolickou proti-reformaci a liberalistickou náboženskou lhostejnost.

Masaryk se postavil zcela rozhodně proti tomu, aby zřetele národnostní rozhodovaly v otázce náboženské a křesťanské pravdy.

Před lety napsal proti šíření ideje cyrillometodějské z národních důvodů: „Pro toho, kdo netoliko slovy, ale skutečně stojí na stanovisku náboženském, kdo dokonce přijímá křesťanskou morálku, pro toho je otázka prostě tak: jak a v které křesťanské církvi nejučinněji mohou žítí nábožensky a křesťansky? Pro toho, kdo stojí na stanovisku náboženském, otázka národnosti je podřízená. Kdo však hlubšího náboženského citu nemá, kdo je nábožensky indiferentní, liberál, snad ateista, ten může i náboženství pokládat za prostředek k zesílení národnosti, ale konec konců neučiní nic.“¹⁹⁾

Nalézám právě v tomto stanovisku Masarykově důležitou směrnicí a výstrahu pro vztah národní církve k nacionalismu. Masaryk vyslovil se na jiném místě²⁰⁾ pro český obsah náboženství, který je dán uvědoměním si zvláštního náboženského úkolu národního. Avšak tento národní úkol je nám dán jakožto národu objektivně, to je Prozřetelností, a nemůže si národ s pomocí náboženství svůj úkol libovolně formulovat, dokonce ne, aby formulace domnělé náboženské pravdy byla pod vlivem dočasné politické nálady.

Humanitní nacionalismus Masarykův je svým náboženským základem i svými mravními důsledky ve shodě s ideovými předpoklady, z nichž vychází československá církev. Užívá národa jako kladného činitele při provádění věčného plánu Božího, dovolává se nejlepších křesťanských tradic českého národa při vý-

teorie znamená stálou a vytrvalou reformní práci pro lid český všecek a stejně pro lidstvo všecko. Hus zemřel pro nás, ale také pro všechny ostatní: Česká idea Bratrství, česká idea humanitní, toť vůdčí idea celému člověčenstvu; Hus také celým světem je ctěn a Komenský stal se učitelem celého světa. Náš úkol reformační a obrodní, náš úkol národní, naše idea česká je po výtce sociální — je právě Bratrství.“ (Vydání z roku 1924, str. 372.)

¹⁹⁾ Česká otázka, vydání z roku 1924, str. 211.

²⁰⁾ V boji o náboženství, 2. vydání, str. 33.

kladu smyslu českých dějin, činí z náboženského ideálu závažné a rozhodující měřítko národních ideálů. Ve shodě s Ježíšovým učením šíří humanitní nacionalismus přesvědčení, že bratrství v národě a bratrství mezi národy je předpokladem lepší vzdělatelnosti království Božího lidmi.²¹⁾

Potřeba programu nábožensko-mravní převýchovy celého národa československého podle věčně platných zásad učení Ježíšova v duchu náboženských tradic české reformace, ve shodě s nejlepšími výsledky poznání vědeckého a úsilí mravního, byla též vyjádřena v definici československé církve, která zní: „Církev československou tvoří křesťané, kteří usilují naplniti současné snažení mravní i poznání vědecké duchem Kristovým, jak se zachoval v Písmu a v podání starokřesťanském i jak dochován jest národu československému hnutím husitským a českobratrským, živelně se kdysi rozvinuvším v zemi české, moravsko-slezské i slovenské.“²²⁾

Z toho, co bylo dosud vysvětleno, je zřejmé, že československá církev nemůže souhlasiti ani s nacionalismem mravně inferiorním, ani s různými směry, které se staví k národu lhostejně a negativně.²³⁾

Dr. F. M. Hník.

²¹⁾ Srovnej A. Spisár, Evangelium Ježíše Krista a naše doba, str. 102.

²²⁾ Viz Ústavu církve československé, přijatou sněmem církve československé, který zasedal v Praze-Dejvicích ve dnech 28.—30. března 1931, str. 3.

²³⁾ Patriarcha Procházk a o tom výslovně napsal ve článku K úkolům národní církve československé: „Odmítám tvrzení . . . , jako by ČCS hlásala anacionalism a bojovala proti československému nacionalismu. ČCS rozumí lásce k vlasti po křesťansku a proto se jí šovinistický nacionalism nesmí státi modlou, které vše křesťanské a lidské musí býti obětováno. A československému nacionalismu rozumí jako povinnosti starat se o duchovní a hmotné dobro všech složek národa. A protože je tu pro celý národ a všechny jeho vrstvy, nesmí se tomuto svému poslání zpronevěřit, chce-li být a zůstat skutečně církví národní.“ (Český zápas, roč. XV., str. 59.)

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

REFERÁTY.

A. K. Gornostajev: *Před tváří smrti*. Nakl. Kvasnička a Hampl, Praha 193, str. 36.

Velmi zajímavá brožurka, která chce být příspěvkem k osvětlení zvláštního poměru ruského filosofa N. Fedorova k velikému ruskému spisovateli L. N. Tolstojovi.

Jest už dnes všeobecně známo, že postava Tolstojova, jeho literární i lidský portrét, tají leckterou nedohlednou hlubinu a jest také zcela pochopitelnou snaha některých více méně kompetentních lidí, chtějí-li s pomocí dosud žijících, či z poznámek a korespondence už zemřelých přátel Tolstojových i literární pozůstalosti jeho samého vrhnouti do těchto hlubin trochu světla.

Jest také známo, že osobnost Tolstojova, ne romanopisce, ale myslitele, některé jeho současníky přímo vydražďovala a odpuzovala, byl si na druhé straně získal Tolstoj četné záky právě pro svůj světový a životní názor.

Vzpomeňme na příklad nepřátelství Solovjevova, který pokládal Tolstoje za falešného a k lidem neupřímného proroka. Jiní pak, byl i nezašli tak daleko v ošklivosti nad Tolstojem, přece jen dali na jevo odmítavý, nebo podezřívavý posuněk k němu.*)

*) U nás příkladně nechvalný hlas Durdíkův o Tolstojovi („Hra bž Tolstoj a vlastenectví“, Praha 1897) má arcif trochu jiný základ a vytýká Tolstojovi hlavně přezíravost jeho k malým slovanským národům, najmě Čechům a k vlastenectví.

Tak hned na př. M. Gorkij, který napsal celou knížku o Tolstojovi a podává tu snad nejvýstižnější charakteristiku Tolstojovu.

Autor brožury Gornostajev poukazuje speciálně na jeden tajemný rys Tolstojův, a to na jeho vztah k smrti. Navenek se Tolstoj vyjadřoval o smrti přezíravě, nebo docela s jakousi pochvalou. Jednou při rozmluvě s Fedorovem, drže v rukou lebku, pravil: „Mám rád tu beznosou!“ Stejně se vyjádřil při rozhovoru s N. P. Petersonem v dubnu 1899 („Hle, stojím jednou nohou v hrobě a přece řeknu, že smrt není věc ošklivá“).

Fedorov, knihovník Rumjancevského musea, které Tolstoj alespoň v jedné periodě svého života často navštěvoval, autor „Filosofie Společné Věci“*) byl u Tolstoje velmi oblíben.

*) Současník Tolstojův, narozený v témže roce jako Tolstoj, J. L. Tolstoj, syn Lva Nikolajeviče, píše o Fedorovu: „Byl to hubeňoučký stařeček prostřední postavy, vždy špatně oblečený, neobyčejně tichý a skromný. Chodil v zimě v létě v témž starém, krátkém svrchníčku, měl výraz obličejů, na který se nezapomíná. Při velké čilosti moudrých a pronikavých očí, všecek zářil vnitřní dobrotou, která dosahovala dětské naivnosti. Jsou-li nějakí svatí, jistě jsou právě takoví, jako on. N. F. Fedorov, nejen že byl organicky neschopen způsobit někomu zlo, ale domnívám se, že ani sám nemohl být nějakým zlem zasažen. Vypravuje se, že prý žil v bídné komůrce ja-

Zdá se, že Tolstoj nedržel (dopis V. Aleksějevu z r. 1881), anebo ne zcela učení Fedorovovo, ač se o něm vyjádřil, že má v sobě sílu ho hájit, ale osobnost Fedorovu zato přijímal celé, ctil jeho „svatost“. Zde máme dvojitou skutečnost, poznamenává Gornostajev; jednak určitou zálibu „vábění, jakýsi druh nemoci“, k systému myšlenek a k plánu N. F. a jednak jakési bázlivé, ustrašené zatarasování před nimi, oddělování od nich přehradami. Na této půdě vznikl podivný poměr Tolstého k Fedorovu. Co chvíle se sblížovali a odpuzovali, svářili a smířovali, při čemž stranou vyhledávající mír, a dokonce vycházející vstříc, byl Tolstoj a stranou hněvivou, odmítavou, trestající — Fedorov. Ozvuky tohoto stavu probleskují také svým způsobem ve spisech Fedorových. Zato ani zmínky o tom všem nenalzáme ve spisech Tolstojových. Cenný materiál k této otázce zachoval Fedorovův propagátor N. P. Peterson. Než mezera, způsobená mlčením Tolstojovým, je tady více než citelná.

Gornostajev poznamenává: Je vůbec zajímavé, že ... Lev Nikolajevič neměl námitek (vůči učení Fedorovovu), nýbrž jen vyhybavé výmluvy. A ty právě svrchovaně rozčilovaly přísného učitele, který v nich nechtěl vidět nic jiného než licoměrnost a faleš.

Než vraťme se k postoji Tolstojovu vůči lidské smrti. Gornostajev tvrdí, že právě tato myšlenka, či spíše jakási nálada nebo záliba, diktující tyto věty, byla „stálým pramenem srážek a sporů obou myslitelů. „Těchto vět (viz nahoře) nemohl Fedorov — k tomu byl příliš ko pravý asketa, spal na holých prknech, živil se ledajak a všecko rozdal chudým ...“

dorov Tolstému nikdy odpustiti, co chvíle se k nim vracel ve svých polemických statích a poznámkách. „Chvalofečníku smrti, největšímu licoměrníku naší doby“, tak na př. se nazývá jednou z těchto statí (Fedorových), ještě nevydaná.“

Tolstoj měl rád „beznosou“. Ale celá filosofie Fedorovova vyrůstá ze zdroje právě opačného. Proto prý tu byl na místě upřímný a rázný rozchod.

Či snad Tolstoj chválil smrt jen navenek a uvnitř cítil jinak? A kdyby — proč ta faleš? — O Turgeněvovi je známo, že se bál velmi smrti a tohoto strachu před přáteli netajil. V jedné z rozmluv s G. A. Rusanovem vyjádřil se Tolstoj, že nemůže pochopit, že se Turgeněv „nebál bát se smrti“. Že by tu byl klíč k otázce, poznamenává Gornostajev.

Zajímavé jsou k tomuto sujetu poznámky Gorkého. Mluví o Tolstojovi takto: „Ano, je veliký! Jsem hluboce přesvědčen, že kromě všeho, o čem mluví, je mnoho takového, o čem vždy mlčí, ba o čem mlčí i ve svém deníku a pravděpodobně nikomu o tom nepoví. Toto něco jen někdy a v narážkách proklouzávalo v jeho rozhovorech. Mlčí inspirativně a zkušně. Ačkoliv mnoho mluví na své povinné náměty, přece je cítit, že ještě více mlčí. Nikdo nemůže mnoho říci. Jsou v něm jistě myšlenky, kterých se bojí. Toto něco jen někdy a v narážkách proklouzává v jeho rozhovorech — a mně se zdá nečím, co je jakoby popíráním všech tvrzení, nejhlubším a nejhorším nihilismem, který vyrostl z půdy nekoječného, ničím neodstranitelného zoufalství a osamělosti, jaké pravděpodobně nikdo před tímto člověkem nepocítil s takovou strašnou jasností. Často se mi zdál člověkem pev-

ným, v hloubi k lidem lhostejným: je o tolik vyšší a silnější než oni, že všichni se mu zdají komáry a jejich starosti směšnými a ubohými. Odešel od nich příliš daleko do jakési pustiny a tam s největším úsilím všech sil svého ducha osamocene upírá zrak na nejhlavnější: na smrt. Celý život se jí bál a nenáviděl ji: celý život se kolem jeho duše chvěla arramaská hrůza, ale — má práve on umřít? Celý svět, celá země se naň dívá: z Číny, Indie, Ameriky, odevšad jsou k němu napjaty jakési živé a chvějivé nitě — jeho duše je pro všechny, a to navždy! Proč by příroda nemohla učinit výjimku ze svého zákona a nedát jednomu z lidí ztracenou nesmrtnost? Proč? Je ovšem příliš rozvázný a rozumný, aby věřil v zázrak, ale... naopak zase je smělý člověk, badatel."

Gorkij, maje na mysli rozmluvu s Tolstojem o knize Šestovové, jakož i dojmy z rozhovorů jiných, nechává nás uhodnouti, že zrovna tak, jako upírá Lev Nikolajevič stále zrak k faktu smrti, byť toho rád nedoznával a rád to zastíral, je u něho víra v Boha, v lásku k Bohu hodně problematickou a dělanou („Jestliže se člověk naučil přemýšlet" — dí Tolstoj — „ať přemýšlí o čemkoliv, vždy přemýšlí o své smrti. Tak činí všichni filosofové. A jaké tedy pravdy a jistoty, jestliže bude smrt?"). „Dále začal tvrdit, že pro všechny lidi jest jediná pravda: láska k Bohu, ale o tomto námětu mluvil chladně a unaveně..." dodává Gorkij).

Posudek Gorkého je v dalším ještě širavější, jak nasvědčují slova v závorce a autor naší brožury s ním celkem souhlasí („Všecka filosofie, všecko hlásání takových lidí, je almužna, kterou dávají s tajenou štítlivostí a pod tímto hlásáním znějí

slova také zebrácká, naříkavá: Dejte mi pokoj! Milujte si Boha, nebo bližního, ale dejte mi pokoj... Dejte mi pokoj; — neboť jsem člověk — a tedy odsouzen k smrti." Gorkij).

K obdobnému výsledku při posuzování téže věci došel na základě literární analýsy díla Tolstojova Plechanov. Jako Gorkij dosti uštěpačně poznamenal, že sice Tolstoj vždy velmi vychvaloval nesmrtnost na onom světě, ale více se mu prý líbí na tomto, myslí si Plechanov v celku totéž. Gornostajev pak resumuje: Zkrátka, pro něho nemohlo býti nic utěšivého v křesťanské myšlence o nesmrtnosti duše: jemu bylo třeba nesmrtnosti těla. A možná prý, že právě největší tragedií jeho života byla zřejmá jistota, že taková nesmrtnost je nemožná. Také Ch. Dosev podle výkladu Gornostajevova tuší tento ukryvaný interes Tolstojův a sem ukazuje, alespoň jednou svojí polovicí i svědectví S. A. Tolsté, která mluví zřetelně o tom, jak Tolstoj hledal, nespokojen dílem i rodinou, jiné smysl života a tedy i útěchu před neodolatelnou smrtí — „beznosou", kterou přece tak chválil a již se alespoň slovy nebál.

A zde, při tomto hledání narazil prý Tolstoj na citovaný již filosofický spis Fedorovův. Zda právě z této srážky, zda z psychologického výbuchu, jež byl toho následkem, nevyplynulo vše to, co Lev Nikolajevič později prohlásil za své učení, čeho potom po 30 let s podivnou umíněností a s tajným potměšilým úsměskem vyzývavě hájil před tváří všeho vzdělaného světa? — táže se Gornostajev!

Nato cituje samotného Fedorova (o zásadách „bratrství", bratrské lásky, ve vztahu k učení o vzkříšení) a tvrdí na základě tohoto citátu, že

teprve od této chvíle, kdy Tolstoj poznal učení o vzkříšení (1878—81), byl k němu jaksi váben, ale nemaje sil ho přijmouti, byl přinucen nikoliv již ostatním lidem . . . nýbrž sobě dáti otázku o smrti, a když byl na ni určitě odpověděl, smířlivě odpověděl („smrt není věc špatná“), z této odpovědi vyvodil pak už ostatní poučky „svého“ světového názoru, za něž tehdy musil vzítí na se plnou odpovědnost.“

A přece nešel rovnou a zcela za Fedorovem a jeho učením ostře rýsovaným. Spokojil se s příbuzným druhem levnějším, následuje prostý rozum Sjutajeva a Bondareva.

Nějak se však před tím o to pokusil přece, jak by svědčil jeden z nevydaných dopisů Fedorovových, adresovaný V. A. Koževnikovu. Také, jak se zdá, snažil se jistý čas o propagaci Fedorovova učení a jeho osoby jako učence a bibliofila, ale bez valného výsledku. Háje učení o vzkříšení před členy psychologické společnosti stržil výsměch. A tak posléze — ustoupil. V opačném případě, kdyby se Tolstojovi podařilo prorazit s učením Fedorovým, domnívá se Gornostajev, že vše se mohlo u Tolstojě vyvinouti jinak. Takto upadá do negace a pasivity až k učení o neprotivení se zlu. „Zkrátka, nečinnosti“ a „nepřemýšlení“ Tolstého může býti rozuměno jako opačné stránce „společné věci“ Fedorovovy: jestliže nechcete to to dělat, nedělejte nic!“ Tolstoj, jako by se mstil za výsměch tomu, co pokládal vlastně za jediné závažné, neboť to ostatní? K čemu to bez tohoto, co by jediné mohlo zachrániti před smrtí, nebo dáti něco velkolepého člověku darem . . . ?

Jistě skvělá koncepce, byť jen pravděpodobná. Činí však z Tolstojě

člověka malé víry a tu, právě tu vtrárá se otázka, jestli mu nekřivdí. Jsme tak často nejasní sami sobě, žijíce dny jistoty, naděje, bolestné rozháranosti i trapných pochyb. Cesta naše k Bohu nebývá tedy přímá a ne každý rok našeho života je hotov k vyportretování obrázku osobnosti.

Podzimek.

Problémy metapsychologie. Výsledek mezinárodní ankety „Pestrého týdne“ v Praze. Uspořádal a předmluvu napsal dr. Karel Kuchynka (Les Problèmes de la Métapsychique. Résultats de l'enquête internationale du „Pestřý týden“ à Prague. Organisation et préface de Dr. Karel Kuchynka), Praha 1933, str. 107.

Velmi zajímavá publikace, věnovaná „slavné památce prvního vědeckého průkopníka metapsychologie sira W. Crookesa, k stému výročí jeho narození 16. června 1932.“ —

Redakce metapsychologii věnované rubriky známého časopisu „Pestřý týden“ uspořádala před časem mezinárodní ankety, v níž mělo býti odpověděno na tyto otázky: 1. Jaký je dnes vztah širší veřejnosti ve Francii, Anglii, Německu atd. k otázkám metapsychologickým?

2. Proč oficiální věda ve velké většině se dosud staví k těmto problémům zamítavě?

3. Je výsledek dosavadního metapsychologického badání do té míry pozitivní, aby mohl již dnes změnití náš nynější názor na duševní podstatu člověka?

4. Pokládáte za důležitější metapsychiku subjektivní, sledující především psychickou stránku supranormálních úkazů, či metapsychiku objektivní, zdrazňující jejich fyzický a fyziologický dosah?

5. Je možný za dnešních zkušeno-

stí vědecký důkaz o osobní existenci člověka i po smrti?

Anketou položené otázky zodpověděli tito učenci a pracovníci v oboru metapsychologie:

Dr. R. Bernoulli, prof. Blacher, prof. Bleuler, Dr. Calmette, G. Ciraslo, prof. Cunéo, prof. Dessoir, C. Doyle, prof. Driesch, E. Duchâtel, prof. Fischer, prof. Hoffmann, prof. Kraus, Dr. Kuchynka, prof. Lodge, Dr. Mattiesen, Dr. Maxwell, řed. Mikuška, prof. Oesterreich, Dr. Osty, Harry Price, Ch. Quartier, prof. Richet, prof. Růžicka, prof. Schröder, prof. Souček, Dr. Tanagra, prof. Velenovský, César de Vesme, Dr. Voják, prof. Walter, R. Warcollier, prof. Wereide a prof. Winther.

Z odpovědí je hned vidno, jak anketa byla opravdu účelná. Přináší většinou odpovědi krátké, ač neschází ani obšírnějších zdůvodnění takových či onakých názorů.

Z ankety se účastnivších jest 16 vysokoškolských profesorů, ostatní pak vědečtí pracovníci vesměs známých jmen. Slušným procentem jsou zastoupeni lékaři. Odpovědi v detailech se různí, jsou větším dílem stylisovány v jedné linii.

Z odpovědí na otázku prvou je zřejmo, že širší veřejnost se dostává, a to snad na celém světě, k informacím z oboru metapsychologie nejspíše v denních listech, mnohem méně už je pak čerpá z populární literatury. Za nejzaostalejší v tomto ohledu považuje prof. Velenovský právě Čechy; Francouzská veřejnost je podle mínění Richetova dosti lhostejná k problémům metapsychickým. Naproti tomu Dr. Osty doznává o téže francouzské veřejnosti, že je příznivou nejspíše k úkazům poznání paranormálního, nepřátelsky se však chová ke zjevům materiali-

sačním. Dr. Maxwell vytýká, že se ve Francii směšuje spiritismus s metapsychikou. V Německu podle prof. Driesche by se jevil zájem dosti značný. Prof. Oesterreich si však stěžuje na negativismus ve velkoměstském tisku a zrovna tak prof. Walter přisuzuje toto stanovisko německé vědě, církvím a stranicko-politické publicistice. Stručně odpovídá prof. Lodge pro Anglii: „Trochu zájmu a mnoho nevědomosti.“

Je samozřejmo, že ráz odpovědí na prvou otázku ankety je dán v neposlední řadě i osobním názorem jednoho každého z odpovídajících na pojetí metapsychologie jako oboru, kteroužto okolnost možno zřetelněji sledovati v odpovědích na otázky další, jmenovitě 3. a 5. K otázce druhé se odpovídá ponejvíce taktó: hraniční obor, k němuž se věda chovala vždy macešsky (Bernoulli), vzácnost pokusných osob a tedy i fakt metapsychických (Bernoulli, Kuchynka, Souček, Velenovský), nechut měnití vžitý světový názor (Bleuler, Oesterreich), nedostatek veřejné kontroly experimentální (Calmette), zaujaté nepřátelství a konservativnost oficiální vědy (Ciraolo, Doyle, Driesch, Kuchynka, Mikuška, Velenovský etc.), občasně podvodné manipulace pokusných osob (Osty). Krátce odpovídá Lodge: „Poněvadž není možno tyto problémy posuzovati metricky a protože neexistuje přiměřená theorie.“ Podobně Maxwell, Prof. Růžicka: „Poněvadž podmínky, za kterých lze metapsychologické úkazy pokusně vzbuditi, jsou kolísavé, ano namnoze neurčitelné, poněvadž nelze za stejných pokusných podmínek zaručiti stejný výsledek předem.“

Velmi interesantní je odpověď profesora psychiatrie na německé

universitě v Praze Dra Oskara Fischera: „Je celá řada příčin, proč oficiální věda se chová odmítavě. Podle mého názoru nejsou hlavní příčinou odmítání důvody rozumové. I když tito „oficiální“ vyslovují své „přesvědčení“, že na „věci ničeho není“, je slovo „přesvědčení“ nesprávné, neboť „přesvědčení“ by muselo vyplývat z pokusů o jasnou vědu, nebo o nicotě metapsychických jevů. Tito „oficiální“ popírají, ale vše téměř dogmaticky. Jako důkaz uvádím následující případ: Na dotaz jistého soudu odpověděla právě v těchto dnech jedna z našich filosofických fakult, že „dle zásad vědecké psychologie, zastoupené na zdejší fakultě odborníky, jasnovidnost vůbec neexistuje a proto nemá smyslu provádět pokusy o jasnovidnosti“. Toto téměř dogmatické popírání a zapírání všech metapsychických dění kloní se již více k pojmu „víra“, než „přesvědčení“. Původ této víry koření mimo jiné ve faktu, že jevy metapsychické mají odedávna jistý mystický nádech, podobný formální náboženské mystice. Také náboženství vyvěrá z „víry“ a věda se zabývá pouze věcmi, které lze sledovat systematicky, t. j. zkoumat; z těchto důvodů je oficiální věda houževnatým nepřítelem metapsychologie. Kromě toho mluví se často o klamech a podvodech, které se buď vskutku nebo domněle udály v činnosti jistých médií. Z toho všeho vyvěrá odpor vědců proti styku s lidmi, o nichž se tvrdí, že podvádějí; „non olet“, vše toto jsou ale důvody citového odporu, nikoliv rozumových dedukcí. Rozumová dedukce by vedla spíše k opaku, t. j. k pokusům o důkaz.“

Otázka 4. a odpověď na ni je v celku, a zvláště pro nás, méně dále-

žitá. Buď se domnívají odpovídající, že studium „psychických“ i „fysických“ úkazů je stejně významné, nebo se jim zdá psychologická metafyzika důležitější. Neschází však ani mínění opačného rázu. Zajímavá je odpovědnost ředitele Mezinárodního metapsychického institutu v Paříži Dra Ostýho. Ten praví: „Pokládám znalost budoucnosti předem a materialisaci za dva základní úkazy metapsychické. Učí nás, že člověku je poněkud znám program života a že je malým stvořitelem, což má mimořádný význam.“

Otázka třetí je zodpověděna asi takto: Většinou se považuje za prokázáno, že činnost lidská je zapříčiněna něčím více než jen fyzicky. Mechanismus a materialismus padá. Vliv tohoto faktu a význam jeho pro náboženství vyzdvihuje zvláště prof. Blacher. Jiní jsou však opatrnější v názoru, prohlašující k otázce, že tu dosud není zcela jasno. Leč i zde prosvítá silná naděje v budoucnost jako na př. u Richeta. Pisatelé blízcí theorii spiritistické ovšem odpovídají kladně a v plném rozsahu.

K odpovědím otázky poslední: Důkaz o posmrtném životě člověka dosud podán nebyl (Blacher, Bleuler, Calmette, Ciraolo, Driesch, Fischer, Maxwell, Mikuška, Oesterreich, Osty, Price, Richet, Růžička, Schröder, Souček, Wereide, Winther); dosud zjištěné okultní zjevy plně dostačující k přesvědčení o posmrtném životě člověka (Doyle, Hoffmann, Lodge, Mattiesen, Velenovský). Posledně uvedeni jsou ovšem vesměs spiritisty.

Zaznamenám závěrem ještě některé zvláště pozoruhodné odpovědi na tuto poslední otázku.

Tak Bernoulli píše: „Podle mých

osobních zkušeností není činnost myšlenková za všech okolností vázána na mozek. Tím je dán jeden z předpokladů, že duševní energie může působiti bez prostřednictví těla. A proč by tak nemohla činiti nadále i po smrti těla? Řetěz přesných důkazů o další existenci duše po smrti těla se dosud nezdařil; není také pravděpodobno, že tato záhada bude moci býti objasněna cestou vědeckého pokusu. Přes to však podučuje nás vědecký pokus o tom, že podstata člověka je mnohem složitější než byl materialistický názor dosud ochoten uznati. A o tom, že by snad věda byla dokázala, že s ukončením fyziologického života, výměny látek a organické činnosti padá také další existence netělesných prvků, totiž duše, o tom vůbec nemůže býti řeči. Nechť věří každý ve svou nejhlubší odpovědnost za veškeré své počínání, v onu odpovědnost, sahající až za smrt! Věda může říci s určitostí jen jedno: Tak daleko její možnosti přesvědčiti se nesahají. Tu jest jen jediná možnost přesvědčiti se a tu musíme hledati v sobě samých. A každý musí ji sám nalézt!

Nebo zmíněný už Osty: „Nikoliv. Avšak vědecké badání v metapsychice je na samém počátku. Bylo by to příliš krásné, kdyby několik badatelů bylo v tak kratičké době již dospělo k důkazu toho, na čem záleží lidstvu nejvíce: osobního života i po jeho smrti.“

Kuchynka: „... Jen pro toho může mravní vědomí býti neúprosným soudcem, jemuž nelze uniknouti, jen ten může věřiti ve spravedlnost, kdo uznává nesmrtnost v jakékoliv formě...“ „... A právě proto, že mravnost může nabyti své neodbytnosti jen z určitého metafysického,

na poznání založeného přesvědčení, totiž přesvědčení o nesmrtnosti, které musí mravnost zařaditi do světového plánu jako podstatný, dynamický článek, má podle mínění Drieschova každé úsilí o vědecký důkaz nesmrtnosti tak ohromný význam...“

Známy náš psycholog brněnský, prof. Souček, uznává, že je sice mnoho důvodů pro přežití osobnosti, ale vědeckého důkazu přý dosud pro tuto věru není. Proti křidlu metapsychiků, v němž je také Lodge, se Souček vyslovuje v tom smyslu, že je přece možné i jiné vysvětlení těchto jevů, než jak spiritisté vykládají.

Zajímavé a pozoruhodné jsou také věty Dra Vojáčka. Domnívá se, že „ještě nepřišel čas, aby bylo lidstvo vědecky přesvědčeno o své podstatě“. („Poznání bude nadále vyhrazeno jednotlivcům, poznávajícím nejen smyslovými ústrojími, ale také vnitřním nazíráním. Myslím, že lidstvo má před sebou ještě další etapu bolestného hledání, než přijde ‚království Boží‘ na zemi.“) —

Publikace velmi vkusně vypravená a zdobená fotogr. portréty některých badatelů ankety se zúčastnivších činí z větší části dobrý dojem střízlivým rázem odpovědi a snad proto přispěje u nás k spravedlivějšímu hodnocení metapsychologických problémů v širší i užší veřejnosti. Veřejnost, k níž se tento referát obrací, bude jistě zajímati v této anketě odpověď profesora evang. teologie na universitě ve Vídni Dra Richarda Hoffmanna. Uvádím ji doslovně:

1. Mám dojem, že je tu ochota uznati skutečnost okultních úkazů v dalekosáhlé míře, že však se učenci ostýchají v určitém případě se za

ně postaviti, ježto jednotlivec učinil v tomto oboru pravidelně příliš málo vlastních zkušeností.

2. Nejen vědec se obává, že se mu dostane výsměchu, půjde-li ve vědě novými cestami. Nadto ještě vyžaduje metapsychologie velmi důkladného studia, ke kterému jen málokterým se podaří získati čas. Také literatura sem spadající je většinou těžce dostupná, neboť veřejné knihovny jsou na pochybách, majili si ji opatřiti. Nemáme německých překladů důležitých francouzských, anglických a italských děl.

3. Ano, ...

4. Studium psychických i fyzikálních jevů je obojí stejně důležité. Nesmí se zanedbávati ani první jako Schrenck-Notzing, ani druhé jako Bradley. Obě stránky metapsychologie jsou si často navzájem podmínkou a opírají se o sebe.

5. Ano, ... *Podziměk.*

JUDr. V. L. Mandl: *Technokracie, hospodářský systém budoucnosti?* Nakl. Šolc a Šimáček, Praha 1934, str. 114.

Technokracie není zrovna úplnou novinkou mezi hospodářskými směry. Jako myšlenka datuje se ve své dnešní podobě sice teprve asi z posledních 10—15 let (Howard Scott) tohoto století, než mnohý rys jejího úsilí tanul na mysli i leckterému z reformátorů dřívějších, ať už máme na mysli to či ono odvětví vědeckého sociálního, k němuž obyčejně tyto reformátoři přínáleželi. Už tím je napověděno, že technokracii vízí k socialismu příbuzenské svazky, kteroužto okolnost také autor námi recenzovaného spisu na svém místě zdůrazňuje i vysvětluje.

Technokracií jest, podle jeho výměru, metoda, již má býti nynější

hospodářské zřízení civilisovaných států přizpůsobeno oněm změnám ve výrobě a oběhu statků, které nastaly překotným rozvojem strojů během posledních asi stopadesáti let, a sice tak, že by dnešní volný způsob oběhu statků na podkladě cen samočinně tvořených nabídkou a poptávkou byl nahrazen systémem uvědoměle regulovaným.

Je příznačno, že tento opravný směr hospodářský, který si pochvaluje dnešní hospodářskou politiku amerického prezidenta Roosevelta a jeho „National Industrial Recovery Act“, má svoji kolébku v Americe, tedy tam, kde byl do nedávna do důsledků prosazován princip naprosté hospodářské svobody a individualismu v podnikání.

Vedle uvedeného již amerického inženýra Howarda Scotta patří k vůdčím činitelům americké technokracie ještě King Hubbert z newyorské Columbia-university, dále prof. Walter Rautenstrauch z téhož učeliště, Richard C. Tolman, Bassett Jones a jiní. Američtí technokraté mají dokonce už od r. 1932 frakci, kterou vede Fr. L. Ackerman.

Podle Scotta stanovilo si sdružení technokracie za úkol sbírat a srovnávat údaje o fyzikální působnosti sociálního mechanismu na území severoamerickém a vypodobňiti poměr tohoto území k velikosti jeho činnosti ve kvantitativním srovnání s jinými územími světa.

Původně více akademické a s jistou nedůvěrou přijímané hnutí technokratické stalo se předmětem pozornosti jednak propagací a popularisací žurnalistickou, jednak osvědčením hospodářského rozhledu a prozíravosti do budoucna, jakým nesporně bylo předvídaní dnešní hospodářské krize už v roce 1920, ja-

kož i předem určeného bursovního krachu říjnového v roce 1929.

Na konci úvodní stati své knihy zaznamenává Mandl souhrn hlavních technokratických zásad podle článku G. Soule-a, publikovaného v časopise New Republic 1932. Jest to jakési zhuštěné technokratické credo a zároveň program, jehož body jsou tyto:

1. Námaha, již třeba k získání určitého množství statků, uměňuje se stále, poněvadž se vzdává užívání strojů a síly mechanické.

2. Zásadou moderního průmyslu je použití energie hmotných zdrojů.

3. Energetické pozorování území Spoj. států odhaluje, že snadno lze náramně zvětšiti množství vyráběných statků a umožniti dalekosáhlý blahobyt všeho obyvatelstva.

4. Tím, že se používá hojně strojů, nahrazuje se závatně rychle práce lidská a „technologická“, nezaměstnanost stále stoupá.

5. Pokud převládá systém cenový (neboli mzdový), není možno účinně přizpůsobovati výrobu síle kupní a udržovati tak hospodářské ústrojí v chodu.

6. Za takovéto tendence vede nás systém cenový do slepé uličky, v níž nutně ztroskotá.

7. K odvrácení hrozící zkázy dlužno svěřiti průmysl inženýrům, neboli technokratům, kteří jsou známi mechanismu dnešní výroby a základních jednotek — jednotek energie — vynaložených na tvorbu hodnot.

Technokraté jsou přesvědčeni, že bez tohoto zásáhnutí do dnešního nutěšeného stavu světového hospodářství nadejde nutně trvalá hospodářská krize (a tedy i trvalá nezaměstnanost pracujících vrstev), vedoucí posléze ke zkáze celé moderní civilisace.

Podrobností technokratického programu, stavu dnešního hospodaření, jakož i možné jeho terapie všimá si Mandl pod zorným úhlem literatury technokratické v ostatních oddílech knihy: *Člověk a stroj, Peníze, Nový systém, Povšechný ráz technokracie a příbuzné snahy.*

V prvním oddíle snaší autor přehledně a instruktivně doklady pro tvrzení, že výroba stroji stala se nadměrnou a takřka bez mezí: co do množství i jakosti a potom že účast lidské složky ve výrobě — dělníka — ustupuje stále více a více do pozadí. Není možno zde v referátě uváděti ani několik vybraných příkladů a proto stůjž zde pro každé z těchto tvrzení alespoň jeden.

Stroj na novinový papír moderního typu vyrobí až 15 vagonů papíru denně a rotačky vytisknou na tomto papíru 1—2 miliony výtisků časopisu za pouhou hodinu; při ruční výrobě papíru zhotovil pilný dělník 60—100 listů za hodinu a ještě na počátku 19. stol. tisklo se pouze 200—300 výtisků za hodinu (str. 24). Toto pracovní tempo nemůže přirozeně zůstatí bez určitých následků pro dělníka. Podle definice Sombartovy jest stroj pracovním prostředkem, nebo souhrnem pracovních prostředků, který jest tak zařízen, že za člověka vykonává práci, již by jinak člověk musil konati. Pokrok strojové výroby jest však dnes takový, že ve sklárně nahradí dělník obsluhující stroj na skleněné roury 600 dovedných sklářů, strojem na žárovky vykoná 1 dělník práci, vyžadující dříve 10.000 vycvičených dělníků etc. (str. 30). A jsou už dnes i příklady takových továren, kde se vlastně pracuje automaticky stroji, téměř bez dělníků. I ta naše tabáková režie vyrobila v roce 1919 přes 3 mi-

liardy cigaret, zaměstnávajíc 17.272 dělníky a v roce 1928 více jak 11 miliard cigaret, ale jenom s 12.177 dělníky. Tato čísla prostě mluví, byť i nedosahovala té intenzity jako v poměrech výroby americké (Spoj. států). Tato strojová výroba má pak — jsouc ovládána kapitalistickým řádem — svůj nemalý podíl na celkové nezaměstnanosti. Autor tu mluví o „zaměstnanosti technologické“, konče tento oddíl své knihy slovy: Dlužno proto považovati za jisté, že průběhem doby nikdy již nezvýší se trvale počet zaměstnanců nutných k výrobě státek rozumné potřeby, nýbrž naopak, počet ten stále bude klesati. Osob „technologicky nezaměstnaných“ bude přibývati, byť výroba a odbytí rozkvetly sebe více.

V dalším oddíle, jednajícím o hospodářství peněžním se poukazuje na jeho vady a žádá se náhrada peněžního systému, systémem jiným.

Systému peněžnímu vytykají stoupeni technokracie mnoho. Zastaral prý v tom okamžiku, jakmile se zavlela strojová výroba, která způsobila, že se lidská práce stala nadbytečnou, bezcennou, marně se nabízející ke směně za peníze (str. 40).

Aby se za strojové výroby uplatnil peněžní systém práce — peníze — zboží, musely by se v čelo veškeré hospodářské činnosti, postaviti potřeby stroje, nikoliv člověka, strojům se vypláceti peníze a za tyto peníze zaříditi odběr vyrobených strojových potřeb (str. 40).

Leč stroj vyřazuje značnou část dělnictva z procesu výrobního a tedy i spotřebního, zaviňuje stagnaci výroby a odbytu, klopíc všechny okamžité výhody do kapes nemnoha podnikatelů. S tím se všim také souvisí vývoj od menších podniků k velkovýrobě.

Zajímavé jsou také autorem uváděné zprávy „American Federation of Labor“, z nichž vyplývá, že i perioda prosperity za moderních poměrů má za následek další bohatnutí bohatých a chudnutí chudých. V období 1922—29 se sice zvýšily mzdy dělnictva o 45,5%, ale dividendy zároveň o 143,1%. A tyto dividendy pobíralo 86½% lidí, jejichž celkový majetek převyšoval vždy 100.000 dolarů.

Dále se zmiňuje autor o nákladnosti strojového zařízení, nutnosti zvl. výcviku k speciál. strojům, ač nedosahuje tento výcvik dovednosti řemeslné. Tyto okolnosti znemožňují konkurenci hospodářsky slabého a úspěchy z volné soutěže patří kapitálově silným. Vyrábí se pak nikoliv pro výrobu a spotřebu, — nýbrž pro zisk — aby se pokud možno dobře prodalo. S tím souvisí řada spekuláčních machinací, plynoucích z touhy po vysokém zisku, konkurenční soutěže a p. Pro vyrábějícího je vítaným jen takový rozsah výroby, za něhož docíluje vysokého zisku. Peněžní systém dává výrobu do rukou lidem, kteří potlačují její rozvoj na úkor spotřebitelů (str. 47).

Kartely či trusty, které se starají o určitou regulaci strojové výroby s ohledem na vyrovnání nabídky a poptávky, propadají dnes zcela tendenci dosáhnouti co možno nejvyššího zisku bez ohledu na zájem konsumenta. Kartel, monopol, diktuje pak ceny často v značném nepoměru s výrobními náklady a míjí cenové zákony plynoucí z poměru nabídky a poptávky při volné soutěži svým diktátorským založením. Proto také (jak ukazuje index velkoobchodních cen), při všeobecném poklesu cen, index kartelově vázaných cen zůstá-

vá téměř beze změny! A tak kartely, jakožto prostředky namířené k určitému omezení výstřelků volné soutěže, právě pro honbu za soukromým ziskem a občasnou kolísí pro to se zákonem a veřejností, ani tento úkol rádně neplní. Neuplatňují se plně světlá kartelů, ale za to jsou hojně jejich stíny.

Technokrat Loeb viní kapitalismus z výrobní anarchie. Hospodářství peněžnímu se prý nedostává schopnosti řídit rozsah výroby dle faktické potřeby a odtud častá skutečnost nadvýroby a s ní spojených svízelných.

Poukázav na některé nevýhody strojové výroby ve spojení s peněžním systémem i u podnikatele: samého (obtížná přizpůsobivost výroby nového artiklu, vliv módy atd.), upozorňuje autor na ztráty hospodářských hodnot, které nutno přičísti na účet honby za vysokou cenou (úmyslné ochromení výroby, aby ceny stouply), výroby méněcenného zboží (bezenné medikamenty a p.), nebo zboží netrvanlivého (za účelem neustálého obrátu ve výrobě — a neustálého zisku podnikatelova), na účet reklamy atd.

To vše podle žalob technokratů spadá na vrub dnešního hospodářského zřízení a cenového systému.

Dále viní technokraté peněžní soustavu ještě z toho, že neskytá patřičného měřítká hodnot statků (ustavičně se mění v kupní síle — ironická poznámka Ackermannova, že by měly být z kaučuku a ne z kovu, nebo papíru), dále že zavinila hypertrofii úvěrovou a stálou kolísavost cen statků.

Cenové boje mezi věřiteli a dlužníky zavinují pak mnohé hospodářské otřesy. Úloha dlužníků je v hospodářském světě dneška vůbec velmi důležitá. — Podnikatel, aby mohl

vyráběti, podstupuje krátko- či dlouhodobé peněžní závazky, vyjádřené pevnou peněžitou cifrou a pláťí stanovené úroky z této pevné sumy. Dlužník-podnikatel pracuje za věřitele-kapitalistu. Jedině dlužníci dodávají dnes hodnotu majetkům, poněvadž majetek ve smyslu dnešním značí pohledávku a hodnota tohoto majetku, t. j. pohledávky, pozůstává ve zúrokování dlužníkem. Odtud další these technokracie, že totiž peněžní zřízení postavilo na místo skutečných hodnot dluhy a že veškerým svým působením — věřitelskou politikou — mří k tomu, aby tyto dluhy rostly do nekonečna (str. 61).

Boj proti bankám je v této hospodářské soustavě velmi těžký a za určitých okolností skoro nemožný. —

Pozoruhodný jest hlas Howarda Scotta k dnešní situaci („New York Times“ 1932), jakož i mínění technokratů o t. zv. hospodářských krizích, které bývají vystřídávány čas od času periodami zlepšení. Vlivem postupující mechanisace, nezaměstnanosti, zadluženosti a nadvýroby jsou však tato údobí čím dále tím kratší, až posléze skončí dle úsudku technokratů ve zkáze nynějšího hospodářského systému.) Války, nehledě k nemravnosti takového prostředku, se tady rovnají jakémusi puštění žilou, jehož pomáhající účinky se projevují jen krátkou dobu, aby posléze přinesly stav hospodářsky ještě svízelnější, než před nimi (viz válka světová!). —

Jak chtějí technokraté postupovati při reorganizaci hospodářského dění, o tom jsme se už alespoň částečně zmínili. Ještě však některé poznámky!

*) Viz Spengler!

Veliká úloha připadá v technokracii odborníkům. Není technokracie snad po výtce vládou inženýrů, ale znamená na prvním místě odborné vedení.

„Technik budoucnosti“ bude se lišit od dnešního inženýra hlavně tím, že si nebude všimati jen mechanického zařízení, nýbrž i jeho hospodářského významu (str. 70). Stručně shrnuje pracovní, technický program technokratů leták „Continental committee on technocracy“.

Navrhuje se tam:

1. Aby lid zákonitě si osvojil výrobní i oběhové prostředky a přírodní zdroje země.

2. Aby vycvičení technikové, ve všech odvětvích, byli vybráni, aby doplnili a zmodernisovali zařízení, řídili stroje a spravovali zdroje země k všeobecnému prospěchu.

3. Aby se ustavil sociální mechanismus vhodný s technologického hlediska, v němž by každý práce schopný dospělý přispíval svojí prací k tomu, aby spojeným úsilím jednotlivců podstatně si zvýšil životní úroveň a si zjednal volnou chvíli, kdy věnoval se svým zájmům tak, jak dosud bylo dopřáno pouze několika málo jednotlivcům.

Chceme pracovati k tomuto cíli následovně:

1. Zdokonaliti technický plán, podle něhož by americká pospolitost jako celek dále pracovala, jakmile by úplně selhalo nynější zřízení.

2. Pokud možno rychle založiti vhodnou pracovní organizaci v každém pracovním odboru a pódodboru země.

3. Ziskávati pro sebe řádným postupem veřejné mínění pomocí úsilovné práce výchovné.

Program má býti splněn cestou evoluce, „laissez faire“ má býti od-

straněno, cesta má vésti k jakémusi kooperativnímu hospodářskému státu ve smyslu Hendersonově.

Technokraté proto pracují na základě náležitého statistického materiálu, týkajícího se výroby a spotřeby. Národnost oceňují a tihnou k hospodářské soběstačnosti.

Odmýšlejí z hospodářského koloběhu peníze, ceny a vše, co s nimi v peněžním hospodářství souvisí. Zbývající tři základní procesy: výroba, oběh a spotřeba statků, typují jako procesy výhradně kvantitativní, které lze podříditi vědeckým koordinátám a přesně měřiti. Vědeckost method znemožňuje podvod a nesprávnosti, inexistence peněz vylučuje korupci.

Místo peněz použití chtějí systému poukázkového**) a odměnu za vykonanou práci, mzdu, chtějí měřiti množstvím energie, vynaloženým na určité dílo. (Zůstává ovšem otázkou, jak vycenějí technokraté na př. duševní práci — vědeckou, efekt umělecký a p.) Na tohle na vše hledí technokraté jako na věc ryze fyzikální podstaty a problémy sociologické se jim mění v prosté početní úkony (st. 82).

Technokrat Loeb, který se pokusil vykresliti až s jistým utopickým nádechem technokraticky řízenou společnost, píše mimo jiné: Technokracie vytkla sobě úkolem plně uspokojiti hmotné potřeby každého člena pospolitosti, vynakládajíc pokud možno nejméně lidské práce, a odstraniti tak starost o hospodářskou bezpečnost, která stále tížila duši

**) Tyto poukázky po roce držby pozbývají platnosti — žádné zboží se na ně nevydává. Tím chtějí technokraté čeliti nebezpečnému thesaurování peněz!

člověka, s výjimkou obyvatel jen několika málo tropických ostrovů.

V důsledku svého programu a svých cílů počítají technokraté s jakousi průmyslovou a vůbec výrobní diktaturou, ačť ve službách celku a pro dobro celku. Nelze se zde zmiňovati zvláště o správě finanční, justiční etc. v technokratickém státě. O náboženství praví doc. Mandl na 88. str. svého spisu doslovně toto:

Náboženství bude zcela soukromou věcí. Technokracie se nestará o jiné hodnoty než o hmotné, víru ponechává jednotlivci, jen nesmějí se projevy víry dotýkati zájmu celku.

Jak vidno — je tu hodně styčných bodů s marxismem, leč i dosti odlišného od Marxovy nauky. Souvisí ovšem některé difference, jako na př. různé oceňování stroje ve výrobě, s pokročilou technikou dneška. Jinak hned padne do oka shoda v názoru a úmyslu obou směrů nahraditi vlastnictví individuální, vlastnictvím kolektivním, dále v přesvědčení o nutnosti zavrhnouti už jednou hospodářský liberalismus, odstraniti peněžní systém s jeho celku škodlivými průvodnými zjevy atp.

Přes určité nadšení autorovo z technokracie, tento přece jenom dobře cítí jednostrannost technokratického programu.*) Vždyť už většina marxistů činila tu chybu, že na místo člověka, celého člověka s tělem a duší, viděla pouhý žaludek. Technokracie sice neodmítá a limíne jiné složky lidského dění než po výtce technické, ale jistě je spravedlivě a

*) Volá po součinnosti odborníka s poctivým politikem, který má „znalost lidí schopnost sugestivní moci a vyznačuje se rychlou přizpůsobivostí poměrům. To „odborníkovi“ prý obyčejně schází.

jak skutečnost žádá neoceňuje. To by se ukázalo právě v souhrnu stinných stránek a nedostatků v praxi uvedené technokracie.

Proto je dobře pověděno to, co píše Mandl na str. 107. svého spisu o technokratické metodě přírodovědecké, o poukazu na Kantův čistý a praktický rozmysl, jakož i o té skutečnosti, že hospodářský svět není jenom to, co jest, nýbrž také to, co býti má. Jinými slovy: není hospodářství jen světem fakt, ale hraje a má v něm hráti úlohu lidské hodnocení. Nu a tady jsme už na cestě za ethokracií a není nadsázkou, řekneme-li, že by pomalu bylo na čase, aby si občané už jednou učinili předmětem své ctižádosti nejen ethokracii, ale opravdové křesťanství ve státě. Stejně k tomu jednou dojíti musí a pak se budou diviti, že tak pozdě pochopili věčnou aktualitu Ježíšovy veliké ideje o království božím v lidských srdcích už tady na zemi, a vzdalovali se jedině bezpečné opory v Bohu.

Podzimek:

Dr. F. M. Bartoš: *Hus a město Kostnice 1415—1915*. Nákladem Společnosti Husova musea v Praze, Knih-tiskárna Žalmánek a spol., Vsetín, 1934, stran 36.

Malý spisek velmi snaživého historického badatele a spisovatele doby husitské, profesora Husovy fakulty v Praze, ale potřebný jako sůl národu Husovu. Přímo zaráží, když si uvědomíme, jak málo jest u nás v husitském národě — postaráno vůbec o poučení o M. Janu Husovi a jeho době, jeho okolí a především o místě, kde trpěl a byl umučen. Národ, jenž probouzel se pracemi dějepisnými, nevěnuje dosti pozornosti a pile poznání osudů a prostředí ústřední osobnosti svých dějin. Čestnou výjimku

tvoří dvě, tři díla — stěžejná — Pa-
lacký, Novotný, Kybal. Ale chybí kriti-
cké vypsání a popsání dílčích otáz-
ek a předmětů odnášejících se k do-
bě husitské a k Mistru Janovi. Tím
záslužnější je pilná, přímo mravenčí
práce mladého badatele husitské do-
by, autora této malé, ale velmi po-
třebné a cenné knížečky.

Jak nápis ukazuje, je věnována Hu-
sovu městu v cizině, Kostnici, již mů-
žeme zvat Husovým městem celkem
jen proto, že tam trpěl a dotrpěl Mistr
Jan nikoli snad z úcty města k naše-
mu mučedníku. Autor stěžuje si sám
na dosavadní nedostatek prací o Kost-
nici a jejím vztahu k Husovi. Uzná-
vá, jak neúměrně mnoho dokladů by-
lo mu sháněti, aby mohl kriticky pro-
studovat a napsat svůj spisek. Musil
shledávat látku na místech nejrozma-
nitějších, aby mohl napsat tento prvý
pokus, jak praví, o zpracování vý-
znamné otázky Kostnice a Hus, neboť
nemohl se opřít o žádné spolehlivé
dějiny toho města, jichž dosud — kri-
tických není.

Spisek čítající celkem 36 stránek
dělí se na dvě části. První část vy-
pravuje souvisle dějiny Kostnice se
zřetelem na Mistra Jana Husa od r.
1415 do 1915, druhá přináší na 10
stránkách doklady. A právě v těch
dokladech je viditelná píle a práce
autorova, jak pracně shledával, co
kde bylo možno sehnat pro vystižení
a kritické zdůvodnění názorů a zpráv,
vypravovaných v první části. Není vě-
ty v souvislém líčení dějin Kostni-
ce směrem k Husovi v označené do-
bě, která by neopírala se o zjištěný
doklad.

V první části lehkým a lidovým to-
nem, při tom přesně kriticky vypra-
vuje do nejmenší podrobnosti, co
mohl a co možno vůbec zjistit o Hu-
sovi v Kostnici jakož i o osudech pa-

mátky Husovy od r. 1415 — až na
naše dny. Památka Mistrova měla
věru své osudy. Jinak se chovala k
ní katolická Kostnice, jinak v době
reformace a opět jinak v době proti-
reformace, v době temna, a zase ji-
nak v době osvícenské a v době no-
vější a nejnovější. O tom všem se
čtenář dočte v první části dílka. A
jsou to věci nad míru zajímavé, jež
jistě nejsou známy našemu širšímu
obecenstvu a jež musí znát především
též naše církve československá. Sly-
šíme tam velmi zajímavé podrobnosti
o boji, který musila vésti Husova pa-
mátka v Kostnici proti reakci, čteme
o šlechetných snahách přátel Huso-
vých v Kostnici, k nimž náleželi i o-
svícení katolíci počátkem 19. století,
zvláště i kostnický biskup Wessen-
berg. Autor vypravuje křížovou cestu
snahy o pomník Husův, k němuž
ovšem přes značné úsilí přátel nedo-
šlo, a bylo třeba se spokojiti s pou-
hým památkem — bludným balva-
nem na místě Husovy popravy.

Při tom zvláště bije do očí, jak
malé porozumění měly pro úctu Hu-
sovu v Kostnici rodné Husovy kraje,
— ovšem nikoli lid, ale jeho vlád-
cové a správcové.

Velmi mnoho poučného vypravuje
prof. Bartoš, a vypravuje to s pietou
i s lítostí, podle toho, o čem mluví.
Na konci první části vzpomíná autor
českých výprav do Kostnice (hromad-
ných) v letech 60tých a 80tých minu-
lého století a v r. 1923 na místa Hu-
sovy smrti. Nebude snad škoditi, při-
pomenu-li na tomto místě čtenářům
našeho časopisu a příslušníkům ČČS
významnější návštěvy na tom pro nás
posvátném místě, jež uskutečnily by-
ly se strany naší církve. Tak stánu
u památníku Husova v Kostnici naši
bratři patriarcha Procházka a biskup
Stejskal při svém zájezdu na konfe-

renci v zahraničí a dokonce dali podnět v republice naší (husitské?) ke sbírce na důstojný pomník Husův v Kostnici, podnět, jenž jistě jen pro nynější hospodářskou krizi nenalezl odezvy. A ČČS také již uspořádala hromadnou výpravu k 6. červenci do Kostnice. Tak možno snad zprávy prof. Bartoše doplnit.

Spisek tento doporučuji všem našim bratřím a sestrám. Cena není udána, ale není asi drahý, vždyť je malý. Při tom nemohu neupozornit na Společnost Husova musea, jež spisek vydala svým nákladem vedle již celé řady jiných spisů o době husitské. Myslím, že společnost zasluhuje i naši podpory přistupováním za členy. Činní členové platí ročně 10 Kč příspěvku, za co dostávají publikace zdarma, výminečně (větší) za příplatek. Nově přistoupivší členové dostanou starší publikace (již vydané dosud) za cenu poloviční. Kdo může přistoupiti za člena, učin tak. K výročí bitvy u Lipan uspořádá Společnost několik přednášek a s Nár. museem v Praze (v Museu) výstavu památek na Lipany. Spisar.

Kozák — Dratvová — Fischer, *Filosofie a školy*, 1933, Čin, Praha, stran 101, cena 12 Kč.

Vytýká se naší nové škole nedostatek vnitřní reformy a jistý chaos ve spoustě učebního materiálu — jenž volá po vnitřním soustřeďujícím poutu — jež jednotlivé předměty jako „membra disiecta“ by pojilo v organicky a harmonicky spojený celek se zesíleným výchovným přízvukem. Bylo tím poutem dříve náboženství, jež bylo před časem ze své jednotící úlohy výchovné na školách téměř úplně vytlačeno na místo periferní. Jeho deklasifikace se pocituje však stále živěji.

Uvedení filosofové doporučují na uprázdněné místo pro vzpomenuť úkol filosofii, proti které se uvádějí rozmanité námitky. Citování autorů přednesli své reformní návrhy. 6. IV. 1929 ve filosofické sekci na sjezdu profesorů v Praze a nakladatelství Čin je vydává tiskem i s jinými, o nichž jsem zde již referoval a o některých ještě zprávu podám.

Prof. dr. J. B. Kozák podal tam hodnotný výklad o reformě vyučování filosofie na universitě, kde má filosofie obnoviti viru ve význam a sílu duchovních ideálů a povzněti duchovní hodnoty nad věci hmotné, aby odchovávala vůdčí osobnosti, kteří by netápali ve tmách jako ti, jež mají věsti. Kozák nezapírá, že ku zdravé orientaci životní patří obzvláště etika a znalost náboženských hybných sil v minulosti i v přítomnosti. — Dr. Albína Dratvová pojednala o reformě vyučování filosofické propedeutice více se zřetelem metodickým. Doporučuje pro filosofickou propedeutiku na středních školách více porozumění, aby se prostřednictvím filosof. propedeutiky podporovala tvořivost a samostatnost v přemýšlení, psycholog. analyse na podkladě introspekce a příkladů, aby filosofie ukazovala souvislost všech předmětů. — Doc. dr. J. Fischer rozšiřuje svou přednášku o reformě filosofie na střední škole o odpovědi na polemické hroty: A. Dratvové. Střední škola má podati harmonické všeob. vzdělání jednak pro praktický život, jednak i pro další studium s filosofii jako syntetisujícím střediskem, jež má pronikati veškeré učivo a má poskytnouti mládeži oporu ve zmatku a krisích i věku pozdějšího. F. očekává, že mravouka, která nyní není posvátná ani zákům od náboženství osvobozeným, stane se nezbytností. — Pro zájmy

církvi jsou návrhy na zdůraznění filosofie na středních školách jen vítány. Kromě formálního vzdělávacího a výchovného významu přivádí ona studenty na cestu k náboženství a připravuje je pro případné studium theologické.

Ph. Dr. O t a k a r C h l u p: *Pedagogika*. 1933. Nákladem Společnosti Nových škol v Brně, stran 280, cena: Kč 40.—

Kádnerovy Základy obecné pedagogiky z r. 1925—26 dostaly v uve- dené Pedagogice prof. Masar. univ. dr. Chlupa neobyčejně cenný a vítaný doplněk. Podle autora má to býti v prvé řadě informující přehled studia pedagogiky pro posluchače pedagog. akademií a filosof. fakult. Profesor Chlup však podává zde víc, než by si podle jeho skromných slov povrchní čtenář představoval. Autor důkladně a výstižně seznamuje čte- náře se všemi pedogagickými a di- daktickými problémy minulosti a současné doby, a to pragmaticky. Podává obraz zpracovaný a zažitý, ukazuje objektivně na světlé i stín- né stránky různých proudů, aniž tím zaujatě vnucuje své osobní stano- visko.

Nejdříve podává výměry pojmů peda- gogiky na didaktiky, seznamuje s pracovními metodami a označuje po- vahu pedagog. jako vědy normativní a zjišťující. Pak určuje poměr peda- gogiky k pomocným vědám, — pod- trhuje souvislost s vědami duchov- nými, filosofií a etikou — u nichž si pedagogika hledá *teleologické usměr- nění*. Nejdůkladněji pojednává autor o vztahu ped. k psychologii, která má největší význam pro volbu metod výchovy a výuky. Rozvíjí obraz vývoje řečeného vztahu od éry Her- bartovy psychologie asociační, — jež jej zavedla do přílišného intelektua-

lismu, přechází ku zlepšenému systé- mu Benekovu, seznamuje pak s psy- chologií biologickou dle Fechnera a důkladně projednává metody a po- slední stav výzkumného studia o mě- ření či zjišťování (testování) inteli- gence žactva a výsledků výchovné činnosti učitelstva dle různých odbor- níků (Bineta, Termana, Yerkesa, Sterna, Knoxe, Spearmana, u nás Dr. C. Stejskala a j.). Testovací metoda se u nás stala namozko kriteriem vyšší kvalifikace učitelovy a u ně- kterých *letištem reformní měřicíny*. Chlup se úsilovně drží v mezích ne- stranného posuzovatele této ožehavé partie a uvádí výhody i nedostatky. „Pro cíle školy ukazují se testové zkoušky *(nanejvýše jako pomůcka nebo doplnění klasifikace)*." V po- slední době však, prý, se jeví odklon od jednostranných kvantitativních a mechanistických metod výzkumných a více se zdůrazňuje zájem o strán- ku kvalitativní, t. j. o psychické kom- plexy ve vztazích kvalitativních. Vy- světlení projevů intelektuálních, ci- tových i volních se hledá z celku osobnosti, z individuality, charakteru atd., krátce „duševní život člověka ve své mnohotvárnosti a v individuál- ních odlišnostech závisí na zákonito- stech odlišných od zákonitostí me- chanických, že jej nelze vyjádřiti ma- tematickou zkratkou." (45—47). Od- díl C o psychologickém hodnocení učení bude vyžadovati u adresátů knihy podrobnějších vysvětlivek při grafických příkladech. Při vši klad- né pozornosti, — kterou autor věnu- je významu psychologie — upozor- ňuje na problematkový její ráz a vy- bízí k rozvaze, aby se nepřečenovaly výsledky psychologického studia (71). Zdařile seznamuje se starší psycho- logií i s novými směry a vymezuje zdravý poměr psychologie a pedago- giky jako samostatných vědních obo-

rů. Se zálibou si přečte náš čtenář stat o hranicích a využití heteroinhibiční a autoinhibiční výchovy, kterou my doplňujeme a podporujeme prostředky náboženskými.

Ve IV. kap. pojednává autor přehledně a výstižně o významu a metodách pedopsychologických cizích i domácích. — V kap. V. podává přehledné výklady o biologické pedagogice, v následující kap. rozlišuje mezi pedagogikou sociální a sociologickou, v VII. kap. vykládá thema o morální pedagogice, jak je důležité stanovit pro pedagoga mravní ideál, podle něhož by určoval tento cíl pedagogický. Autor ukazuje na nesnadnost a rozmanitost etické teleologie v různých dobách a zemích jak v teorii, tak v praxi, zvl. ve školské organizaci. — V kap. VIII. dosti obsírně pojednává Ch. o pedagogice estetické, o vývoji snah po estetické výchově, o různých metodách jejich v cizině i u nás a podtrhuje v dnešní době zmatků v umění etický smysl estetické výchovy ve smyslu prof. J. V. Klímy, jemuž pojem vkusu není jen pojmem estetickým, nýbrž i *náboženským a mravním*, tedy nikoliv l'art pour l'art, ani pouhý intelektualism (214—217). — V poslední kapitole zdařile rozvinuje autor obraz snah o reformu školy a výchovy od Komenského, Pestalozziho a Herbarta až po naši dobu v cizině i doma nejen v teorii, ale i v praxi, nepomije je uvést charakteristické znaky světlé i stinné, ani nezapomínaje při všech oddílech spisu uvést významnou odbornou literaturu cizí i domácí.

A vše to dovedl prof. Chlup podati formou vědeckou a zároveň informační nebo přehlednou pro odborné začátečníky a k tomu slohem jasným a snadno pochopitelným. Já jsem tam postrádal k vůli úplnosti

universitního studijního díla kapitolu o pedagogice náboženské, která přece existuje doma a zvl. v cizině, a proto nelze ji bez mezery z vědeckého pojednání pro vědecké účely veřejně vylučovati. Autor se, tím již ve své literární činnosti častěji zabýval a rovněž i prof. pedagog. dr. O. Kádner ve svých Základech se jí všim právem objektivně zabývá. A právě u prof. Chlupa, jako u profesora pedagogiky, tu mezeru obzvlášť citelně postrádám. Jinak však mohu Chlupovu „Pedagogiku“ doporučiti všem odborníkům, jmenovitě našim bohoslovcům a kandidátům pro zkoušky způsobilosti pro vřuku čl. náboženství na všech družích škol co nejdůležitější jako nepostrádatelnou.

Prof. J. V. Klíma, R. Urban.

Jan Čeněk, Reforma střední školy, její podstata a cíle. V knihovně rodičů sv. 18., 1933, nakladem Státního nakladatelství v Praze, stran 52, cena Kč 6.—

V popředí reformního pedagogického úsilí přítomné doby stojí nesporně škola národní, méně škola střední a nejméně školy vysoké. Zásluhou ředitelů reálky v Praze II., Ječná ul., p. J. Čenka dostává se nám však v poslední době častějších zpráv, že se pracuje i na obrodě školy střední, a to více v záhodném závětrí cílevědomé odborné práce povoláných kruhů a jednotlivců, nežli na foru hlučné ulice neb v rámci laciné demagogie denních listů. Ředitel Čeněk jako dlouholetý pracovník a jednatel v reformní komisi pro střední školy, u MŠANO informuje o pronikavých reformách středních škol jednak ve Věstníku pedagogickém, který řídí, — jednak ve svém díle „Střední školství“ a naposledy informuje nejširší kruhy v důkladné přehledné brožuře o poslední refor-

mě střední školy, jež nezůstává toliko na administrativním neb organizačním povrchu, ale zasahuje hluboko do vnitřní školní práce středškolských profesorů. — Navazuje na před na reformní snahy posledních let v evropském školství, pak přechází k domácím snahám reformním od převratu. Nejdůkladněji pojednává o reformních opatřeních na poli středoškolském za éry min. dr. J. Dére-
ra, kterému autor připisuje největší zásluhu o reformu střední školy — neboť prý — postupoval podle jednotného, důsledně promyšleného programu, takže jeho reformy znamenají jednak skutečný pokrok, jednak vzácnou umírněnost, opírající se o výsledky déletrvajících pokusů a zkušeností rozvázných praktiků i odborných theoretiků. V poslední době i prof. dr. Šeracký varuje před překotným pokusnictvím při návrhu zavedení do střední školy profesora-psychologa. Podobný rozvázný reformní postup nebyl by škodil při zavedení povinné globální metody v pražském školství. Autor jako osvědčený reformní činovník informuje o vzniku a postupu Dérerovy reformy, o hlavních směrnicích, jež mají míti na zřeteli výchovu mravního charakteru žáka na podkladě souhrnu mravních zásad v kulturním světě všeobecně uznávaných, jež mají býti alespoň pro část žactva doplněny aspekty a sankci, jež dodá jistě s pa-

KNIHY.

Dr. Hans Rust: *Dialektische u. kritische Theologie*, Hutten-Verlag, Görlitz, 1933, 162 stran, Cena 5 M. Rada článků o významných dvou směrech protestantské theologie německé 19. a 20. stol. Jsou to roz-

tříčným přízvukem povinné vyučování náboženství. Předností tohoto jest, že náboženské mravní maximy nenesou pečeť té relativnosti, jež je slabinou pozitivních nebo přirozených soustav laických. Nakonec nezapomíná autor přidati několik praktických pokynů pro rodiče. — Mohu důkladnou a časovou brožuru ředitele J. Čeňka vřele doporučiti všem rodičům, kteří mají zájem na potřebu, aby byli o současném stavu a organizaci i duchu střední školy náležitě informováni. Naše čtenáře bude zajímati jednak okolnost, že na Slovensku a Podkarpatské Rusi je povinné vyučování náboženství ve všech třídách po 2 hod., jednak to, že autor stále trvá na svém názoru, že střední škola demokratická nemůže spočívat na jednotném a určitém filosofickém základě, nýbrž musí dáti žactvu toliko objektivní předpoklady pro vlastní svobodné vybudování světového názoru. V tomto bodě je autor více theoretickým než praktickým, neboť jeho názor lze těžko in concreto dodržeti. Uvádí-li, že revolucio-náři z r. 1848 vyšli z řadových škol, dílem to nepřiléhá v celém rozsahu merita; dílem přináší doklad, že náboženský světový názor nemusí tak znásilňovat, aby znemožnil vlastní tvorbu dospělých individualit. Prof. dr. O. Chlup ve své „Pedagogice“ z r. 1933, 14—17, soudí, že filosofickou orientaci nelze přezíratí. R. U.

množené články, jež vycházely v „Protestantenblattu“, týdeníku svobodného křesťanství. Stanovisko je kritické theologii příznivé.

Neue Kirche im neuen Staat. Bertelsmann in Gütersloh, 81 stran,

1933, 1.80 M. Sedm farářů podává zde referáty o problémech církevních v Německu se stanoviska „německých křesťanů“. Spisek informující.

Bauer Karl: *Das Bild Gustav Adolfs im Wandel der Zeiten*. Lipsko 1932, 86 stran. Jsou to hlasy nejružnějších životopisců a kritiků švédského krále z 30leté války. Střídají se katolíci, protestanté, Němci, Svědové, osvícení, romantikové atd. Zajímavé!

Friedrich E. Hans: *Martin Luthers Glaube u. der Staat*. Societätsverlag, Frankfurt n. Mohanem, 1933, 64 stran, 1 M. V době, kdy uvažuje svět o církevních událostech v protestantském Německu a sahá až na dno příčin duchovní revoluce německé, není bez významu uvažovat o vztahu Lutherově ke státu. Spisek hodnotí Luthera takto: Luther nebyl politikem, ale jeho reformace měla veliký účinek.

Sic. Dr. Martin Doerne: *Die Kirche vor dem Anspruch der Nation*. Lipsko, 1933, 26 stran, 50 fen. Jak naznačuje titul, spisek je věnován německé národní církvi sjednocené.

D. Heinrich Weinel: *Die eine Deutsche Evangelische Kirche, ihre Notwendigkeit, ihre Aufgaben und ihre Gestaltung*. Gotha, Klotz, 1933, cena 1.50 M. Autor stojí na stanovisku evangelia. Je pro jednu církev čili pro sjednocení, ale chce, aby bylo šetřeno různosti vyznání lutherského a reformovaného, jakož i vnitřního svérázu zemských církví. Spis vážný.

Walter Küneth und Helmut Schreiner: *Die Nation vor Gott*. Berlin, Wichern, 1933, 448 stran, 6.80 M. Chce říci Němcům

„třetí říše“, co je národ a co církev se stanoviska Bible. Vidí nutnost naplnění národních snah věčnými silami evangelia Kristova. Spis kritický i konstruktivní.

Dr. Horst Wagenführ: *Benito Mussolini: Der Faschismus „Das faschistische Manifest“*. Překlad z italštiny. 41 stran, 1.60 M, Beck, Mnichov. Duceho výklad filosofický, politický a sociální.

Kuno Renatus—Axel von Graefe: *Das neue Italien*. Tamtéž, 80 stran, 107 obrázků, 4.80 M a 6 M. Předvádí slovem a obrazem konstruktivní práci fašistickou v Itálii.

Ernst Orphat: *Das Paulusgebet*. Gotha, Klotz, 5 M. Studie psychologicko-eksegatická o osobním životě Pavlově a jeho zážitcích.

E. Barnikol: *Mensch und Messias*. Verlag Mühlau-Kiel, 1932, 224 stran, 7 M. — T ý ž: *Philipper 2*, tamtéž, 1932, 134 stran, 4 M. — T ý ž: *Die Entstehung der Kirche im zweiten Jahrhundert und die Zeit Marcions*. Tamtéž, 1933, 31 stran, 1.50 M. — Spisy německého církevního historika v Halle; zabývají se počátky církve křesťanské a předpoklady dějin dogmatu. Dnes, v době pozornosti, věnované církvím, jest záhodno čísti je.

Joh. Theuerkauff: *Wir Jungen und die Kirche*. Gotha, L. Klotz, 1.40 M. Spisek svědčí o životě církevní mládeže v Německu. Není jen kritický, ale ukazuje i na nové cesty.

Hugh Redwood: *Gott im Großstadtelend*. Něm. překlad angl. spisu „God in the Slums“. Gotha, L. Klotz, 2 M. Knížka moderních zázraků, nikoli ve světě přírodním, ale v praktické práci sociální lásky. — T ý ž: *Gott in den Schatten*. Překlad

spisu „God in the Schadows“. Tamtéž, Cena 2.60 M. Svědčí o čínech Ježíšových dnes.

H. D. A. Major, D. D.: *The Church's Creeds and the modern Man*. Skeffington et Son, London. Prostým slohem vykládá o původu a vývoji církevních vyznání. Stanovisku změny vyznání víry příznivý spisek.

R. Gladstone Griffith: *The Necessity of the Modernism*. Tamtéž. Poukazuje na konečný cíl mo-

ČASOPISY.

Česká Mysl, roč. XXIX., č. 3—4. Z článků: Daniel Essertier, Problém vědy. Jan Patočka, Několik poznámek k důkazům boží jsoucnosti u Tomáše Akvinského. Lad. Rieger, Kant a česká filosofie. Milič. Čapek: Fysika a psychofysický problém. — Rozhledy: Ideologie italského fašismu (Zd. Smetáček). O současném českém myšlení filosofickém (Frant. Krejčí). Platonism a politika (J. Patočka). Nacionalistická sociologie Othmara Spanna (Zd. Smetáček). — Četná literatura a hojně poznámky a zprávy.

Křesťanská revue, roč. VII., č. 1 až 4. Z článků: J. L. Hromádka,

RŮZNÉ.

Německá církev (Die deutsche Glaubensbewegung) vydala velký manifest za spásu duše německého národa. V manifestu, který je podepsán hrabětem Reventlovem a universitním profesorem Hauerem z Tübingen, bylo slavnostně vyhlášeno

modernismu, totiž křesťanství, chápané podle stavu dnešní kultury.

J. C. Hardwick: *Freedom and Authority in Religion*. Tamtéž. Seznamuje s problémy autority a svobody, orthodoxie, peterodoxie v náboženství. Je pro vývoj náboženství.

R. D. Richardson M. A., B. Litt: *The Gospel of Modernism*. Tamtéž. Evangelium modernismu je: svoboda, pravda a láska v Kristovu bratrství a jeho službě. Spisár.

Těžkosti německého protestantismu. L. Mašinová, O Komenském v rodinné výchově. J. L. Hromádka, Dr. Martin Luther. Jos. Laichter, Stanovisko Ch. G. Masarykové ke krásné literatuře. Em. Rádl, O nehistoričnosti naší doby. M. Plecháč, Střední škola a československá otázka. F. Loubal a M. Plecháč, Češi a Slováci. J. L. Hromádka, Rádlova národní filosofie. B. Henych, Rádlova filosofie a úkoly dnešní theologie. J. B. Souček, Barthův rozchod s Gogartenem. Dr. Frant. Hejli, Proč válka? — Rozhledy po současném životě, literatura, zprávy a poznámky. Spisár.

nové německé náboženství. Podle nové víry nemůže být řádný Němec a hakenkrajcler katolíkem, protože prý Ježíš byl žid a jeho uctívání neshoduje se s germánským učením o rasové čistotě. Němci musejí mít v úctě staré bohy germánské, z nichž

jako symbol božství bude vybrán „neznámý, který ovládá svět. Poněvadž nelze určití přesně sílu, která řídí svět, může mít každý svého „neznámého“.

V Německu se odehrává tuhý zápas mezi vládnoucími hakenkrajclerskými kruhy a katolickou i evangelickou církví. Z katolických hodnostářů si počíná neenergičtěji mnichovský kardinál dr. Faulhaber, jež muž již před časem hrozilo, že bude zatčen a zavřen v koncentračním táboře. V jeho diecési v Braunsteínu v Bavorsku byl zatčen 6. ledna 1934 farář Stelzle; denuncoval ho nějaký hakenkrajcler, že se při kázání vyslovil proti hakenkrajclerskému státu. Nikdo z vyslechnutých svědků této obžaloby nepotvrdil. Nyní kardinál Faulhaber vyhlásil nad Braunsteinem interdikt na tak dlouho, až bude farář Stelzle propuštěn z vazby. Zatím se v obci nesmí zvonit kostelními zvony, v kostele se nesmí hrát na varhany, nebudou se konat žádné pobožnosti a bude denně jen jedna tichá mše.

V poslední době byly v Německu prohlášeními s katolických kazatelů vzbuzeny pochybnosti, že zákon o zamezení dědičné chorého dorostu (sterilizační zákon) bude proveden podle jasného vyhlášení říšské vlády. Takováto prohlášení s kazatelnými jsou pouze poučováním katolické církve, které nezabrání státu, aby zákon, který uznal za nutné, provedl v plném rozsahu. Projevy, které by znamenaly výzvu k neposlušnosti proti říšskému zákonu, budou zamezeny.

Ve Štutgartu v Německu konaly se v lednu t. r. katolické demonstrace, namířené proti národně socialistickému hnutí Německých křesťanů.

Podnětem k demonstracím byla slavnostní řeč tubinského profesora teologie Adama, který v přítomnosti biskupa dr. Strolla a jiných vůdčích osobností virtemberských katolíků velmi ostře kritisoval národně socialistické církevní hnutí. Označil roztržku, která od Lutherova činu trvá v německém národě, za spravedlivou a za trest. Katolická církev se stává proti tomu, aby národně socialistické náboženské hnutí lákalo pod svůj prapor mládež. Chce-li německé náboženské hnutí usměrňovati biologicky (rasová otázka), pak je to pro katolickou církev pověra. Náboženské hnutí Německých křesťanů neví nic o prorocích, zná jen myty, báchorky a pověsti. Pro katolickou církev jsou židovské dějiny jedinečným zážitkem, protože se v nich udál jedinečný zážitek Kristův. Katolická mládež ve stejnkrojích se shlukovala po slavnostní řeči na ulici přes zákaz demonstračních průvodů a když policie zakročila, shromáždili se demonstranti k novým průvodům na jiném místě. „Völkischer Beobachter“ označuje řeč prof. Adama za neslýchanou provokaci národního socialismu a oznamuje, že tři čelní duchovní již byli proto zatčeni.

Vatikánský „Osservatore Romano“ má zprávu, že byl v noci ze 27. na 28. ledna t. r. v Mnichově spáchán atentát na kardinála Faulhabera. V osm hodin večer byly vystřeleny do audienční síně arcibiskupského paláce zkušebními střelci dvě rány. Kardinál Faulhaber byl náhodou právě ve své kapli. Atentát ho nijak nevzrušil, protože už nedávno mu hrozilo zatčení a koncentrační tábor.

Na starém hřbitově sv. Pavla v Poznani byly ukradeny pomníky a jeden náhrobek rozbořen. V evan-

gelickém kostele v Pagoczelu bylo při Večeři Páně střeleno do okna.

Při volbách do církevní rady náboženské obce v Katovicích obdržela kandidátka německá 7737, polská 455, do obecního zastupitelstva německá kandidátka obdržela 28.360, polská 1883 hlasů. Poláci dosáhli v zastupitelstvu jen jednoho místa.

V konsistoři evangelické lutheránské církve v Litvě bylo zřízeno německé oddělení.

Přehlad díla profesora Klausnera „O Ježíši nazaretském“ byl po uveřejnění 9. pokračování, v židovsko-polském týdeníku „Opinja“ na intervenci kardinála Kikovského komisariátem města Varšavy konfiskován.

Nejvyšší správní soud ve Varšavě zamítl žalobu římsko-katolické církve, aby jí bylo vráceno asi 600 kostelů, zabraných orthodoxní církví s odůvodněním, že takové spory se před soudem nerozhodují.

Ve Vrtemberku byl zákonem dosud oddělený katolický a evangelický vrchní školní úřad spojen a konfesionální rozdělení okresních školních úřadů bylo zrušeno; konfesionální charakter národních škol zůstává nedotčen.

Kaplan Brodesser z Esenu byl pro urážku ministra Dra Goebbelse odsouzen do vězení na 5 měsíců. V Mnichově byli bývalý městský rada, farář Dr. Muhler a jiní katolíci kněží zatčeni pro rozšiřování nepravdivých zpráv.

Pravoslavné vánoce a velikonoce byly v sovětském Rusku slaveny se značnou okázalostí. Přes velké bezvěrecké hnutí, propagandu i zákazy byly i v roce 1933 všechny kostely věřícími téměř přeplněny. Podobně

zprávy přicházejí ze všech velkých měst ruských. V Moskvě jest nával do kostelů zvláště ohromný, poněvadž v posledním roce bylo zase mnoho kostelů zrušeno a zbývající nepostačují. Svaz bezbožníků pořádal v Moskvě a v Leningradu o vánočních karneval, ve kterém různé alegorické masky zesměšňovaly všechny církve a věřící.

Ve Svalavě, okresním městě karpatské Vrchoviny, lze pozorovati od podzimu minulého roku, kdy tam přišel nový pravoslavný duchovní, že lidé, kteří se dříve církvi úplně odcizili, nyní pravidelně navštěvují bohoslužby. Snad přináší to sebou nynější vážná doba. Je zajímavé, že přes nynější těžce pocítovaný nedostatek peněz obětiny na pravoslavnou církve jsou dosti značné. Tak na příklad za několik dní bylo vybráno přes 2600 Kč na účely pravoslavné církve.

Říšský biskup Müller jakožto zemský biskup evangelické církve staropruské unie, vydal nouzové nařízení „na zabezpečení jednotného vedení evangelické církve staropruské unie“. Tímto nařízením se stanoví, že pravomoc církevního senátu bude vykonávati zemský biskup, který je také oprávněn dávat pokyny evangelické vrchní církevní radě a církevním instancím, které jsou jí podřízeny. Podobně má právo dávat pokyny konsistoři. Jinaké ustanovení ústavy evangelické církve staropruské unie jsou po dobu platnosti tohoto nařízení zastavena. Presbyterosynodální řád církevního samosprávného úřadu zůstává nedotčen.

Na obchodních školách rakouských se bude vyučovati náboženství. Mí-nisterstvo vyučování připravilo nařízení o zavedení vyučování nábo-

ženství na všech obchodních školách a obchodních akademích; ministerstvo obchodu vydá podobné nařízení pro školství živnostenské.

Římsko-katolických bohoslovců přibýlo, ale jen nepatrně: v semináři v Českých Budějovicích je letos 114 bohoslovců, (loni 76), v Hradci Králové 136 (loni 93), v Litoměřicích 136 (loni 88), v Praze 235 (loni 124).

Profesor lipské university Bergmann prohlásil: „Starogermanské náboženství jest písmem svatým, „lidskostí“. Křesťanství vzniklo pod vlivem semitským, jeho pacifism a internacionalism jsou v základě německé. Nikde není křesťanství tak zbytečné jako v „Třetí říši“. Pastor Dr. Krause nedávno v Berlíně ve své přednášce prohlásil: „Němci potřebují docela nové křesťanství a musejí se konečně zbavit křesťanského kříže. Svatých míst nehledejte v Palestině — nýbrž ve své německé vlasti.“ — Biskupové vydali protest proti těmto reformátorům.

Senátní prezident Dr. Krayzell měl v evangelickém (lutheránském) shromáždění v Maďarsku řeč, v níž zdůraznil, že biskupská, autokracie se nesrovnává s maďarskou lutheránskou církevní ústavou a dokazoval, že rasová rozdílnost v křesťanské církvi nemůže být směrodatnou.

Pařížští polytechnici zavedli jako novotu v basilice božského srdce Ježíšova na Montmartru noční pobožnost k nejsvětější svátosti oltářní za všechny, kteří v těchto končinách holdují neřestem a hříšným zábavám. V Paříži pracuje průměrně 90 studentů jako pomocných duchovních.

Mussolini dal všem mladým mužům, kteří chtějí se stát úředníky

fašistické strany nebo kandidáty pro vládní sbory, na vybranou: buď se oženiti anebo se úřadu vzdáti.

Podle novinářských zpráv z Lodže jest prý připraven ve Varšavě návrh zákona, jímž se odstraňují všechny výhody, které evangelické církvi v článku 115. polské ústavy byly povoleny a které jí v pravém slova smyslu činí státní církví. Konsistoř má sestávat z členů jmenovaných státem, kterým by byla dána dalekosáhlá moc a práva evangelické synody by byla silně omezena. Časopisy německé menšiny vyslovují nad tím své rozhořčení.

V Číně bylo prohlášeno novým civilním zákonem jednoženství za jedinou zákonnou formu manželství. Druhé a ostatní ženy mohou žádati o rozvod.

V Sasku byla uspořádána 31. března 1934 církevní sbírka na udržování a opravy kostelů a far.

Na hradě Vartburku byly otevřeny k volné prohlídce světnice sousedící se světnicí Lutherovou a bylo zajištěno trvalé udržování všech Lutherových míst na Vartburku.

Říšskému biskupu byli navrženi pro jmenování biskupem velkohezenské církve tři kandidáti: prelát Diehl z Darmstadtu a farář Dietrich z Viesbadenu.

President ekumenické rady pro praktické křesťanství, biskup Bell z Chichestru, odeslal dopis říšskému biskupu, čímž byl pověřen na shromáždění v Novém Sadě.

Generální sekretář svazu amerických církvi odeslal říšskému biskupu telegram tohoto znění: „Vítáme s hlubokým ulehčením a vděčností Vaše oficiální potvrzení historických a biblických základů a všeobecnosti církve Kristovy.“

Evangelické spolky mládeže ve svobodném státě Gdánsku byly na základě úmluvy mezi gdánskou mládeží Hitlerovou a říšským biskupem Müllerem rozpuštěny a přičleněny k mládeži Hitlerově.

Rakouští kněží Mahnert a Putschek byli zbaveni úřadu učitelů náboženství na školách pro podezření z národně socialistické propagandy.

V Londýně konalo se vyjednávání mezi zástupci anglické státní církve a mezi zástupci evangelické církve lutheránské ve Finsku ku podpore mezicírkevních vztahů.

Britská zahraniční biblická společnost vydala od svého založení 442 milionů biblí, r. 1932 10,617,470, z toho 16% v Evropě, 7 milionů v Asii, a to v 667 jazycích. Společnost zaměstnává 1100 stálých kolportérů, mimo to mnoho dobrovolných pomocníků.

Ve volynské vesnici Oleszkovicích vystavěli si evangelici v počtu 500 duší, skoro veškerí obyvatelé vesnice, kostel svou vlastní prací v ceně asi 19.000 zlotých.

Mezi Rooseveltem a Litvinovem bylo docíleno dohody o svobodné náboženské činnosti amerických státních občanů v Rusku, ale naproti tomu zákaz náboženské propagandy dle ruských zákonů zůstává v platnosti.

7809 amerických misíí pracuje v 87 cizích zemích, z toho 1846 v Číně, 1351 v Indii, 515 v Japonsku.

Evangelická tarnost v Choroszci obdržela na energické zakročení zpět kostel, který byl od římských katolíků zabrán.

Tim, že Rusko ujišťuje Spojené státy americké, že státní příslušníci

američtí budou moci svobodně vyznávat své náboženství, nic se nemění, jak Litvinov sdělil zahraničnímu tisku v Římě, na základním zákoně, dle něhož vykonávání náboženských povinností jest dovoleno, ale každá náboženská propaganda jest zakázána. M. Z.

Anhaltská zemská církevní rada nařídila, aby lidé ze zemské církve vystoupivší do 31. prosince 1933 znovu přestoupili, jinak že pro všechny časy zůstanou bez církevního společenství. Starší neokřtěné dívky musejí býti do velikonoce pokřtěny, neoddaní mají do téže lhůty uzavřítí sňatek, v případě nedbání tohoto nařízení má rada náboženské obce rozhodnouti o vyloučení z církve neposlušných členů. Jen z vážných důvodů může býti sňatek takových snoubenců v pozdější lhůtě dovolen. Nekonfirmované starší osoby mají navštěvovati 10hodinový kurs přípravný, nekonfirmovaným mají býti odepřena všechna církevní práva.

Ekumenická rada pro praktické křesťanství (stockholmská konference) pojednávala ve svém zasedání v Novém Sadě o církevních poměrech v Evropě, Americe a též v Německu a pověřila svého předsedu, biskupa Bella z Clichesteru, aby vůdcům německé evangelické církve dal na uvážení projevy zástupců různých církví při zprávě o tvrdých opatřeních německých vůči osobám židovského původu a o omezení svobodného mínění. V jednom projevu o rasové otázce vyslovovalo i exekutivní komité světového svazu pro přátelskou práci církvi v Sofii své politování nad opatřeními proti židům; zvláště vztahování státního t. zv. arijského paragrafu na církve jest s evangeliem neslučitelné. M. Z.

O MILOSTI V DUCHU CČS.

III.

Zhodnocení starocírkevní nauky o milosti v duchu ekumenických snah církevních.

Lausánnská konference o víře a řádu chce dospěti — pokud možno — aspoň k nejužšímu sblížení názorů o víře a zřízení, není-li možno docílití naprosté jednoty. Učinila počátek učením o milosti, poněvadž právě na tomto poli jeví se největší různost názorů, jež vedly k rozdělení jednotné křesťanské církve na více církví. Správný postup spatruje konference v tom, že především chce poznat různé názory církví. Nechce jich popírat a zástírat, nýbrž zjistit a studovat, aby vynikla otázka, na kolik ty různé názory jsou v křesťanství rázu podřízeného, anebo zda a na kolik dotýkají se podstaty křesťanství.

Při bližším zkoumání stává se patrným, že v podstatných bodech, pokud se týče podstaty milosti a jejího vztahu ku křesťanství, především k učení a dílu zakladatele křesťanství, Ježíše Krista, církve celkem jsou ve svých názorech na milost shodny. To týká se podstaty milosti, potřeby milosti, ano i rozsahu milosti. Rozdily se zvětšují, jakmile zabývají se křesťané bližším určením milosti a jejího působení v člověku, především však způsobu udílení milosti a jejího vztahu k přírodě a přirozenosti člověka, zejména svobodné vůli lidské neboli k mravní zodpovědnosti na jedné straně a ke svrchovanosti boží na straně druhé. Určení povahy a působení milosti je přirozeně tím těžší, čím hlouběji chce člověk proniknout tajemství působení božího, vniknouti v úmysly, plány a úradky boží. Jinými slovy: ukojit více svou zvědavost, která přece má své meze i směrem k věcem stvořeným, tím více ovšem směrem ke stvořiteli.

Čím více jdeme zpět v otázce milosti ke Kristu, tím jednodušší a prostší jsou názory o ní. Čím pozdější a mladší jsou theologické názory, tím jsou složitější a různější. Celkem můžeme říci: Jako všechny theologické názory chtějící abstraktně a pojmově — tedy vědecky — zachytit a zpracovat obsah náboženské zkušenosti, jež je iracionální neboli dojmový, nepojmový a jež teprve v theologii bývá rozumově, logicky, pojmově, intelektualisticky zpracován, diferencován a tříděn, tak i názory o milosti v theologickém zpracování jsou podmíněny časově, prostředím, rasově, stupněm vzdělanosti, filosofie a kultury, jejich směry v myšlení a — ponejvíce slovníkem, totiž mnoznačností slov. To uznává nejen CČS a jiné svobodné církve křesťanské, nejen sekularisační proudy kulturní, ale i orthodoxní theologové, uvažující v Lausanne o různosti nauky o možnostech ekumenického sjednocení. Za doklad uvádím některé výroky

těch světových theologů, kteří uvažovali o názorech na milost pro světovou konferenci v Lausanne, abychom viděli, že nejsme v CCS sami se svými názory na starocírkevní theologii, ale že máme spřízněné duchy i mezi theology starých církví. Jest to dokladem toho, že stejné potřeby vyvolávají stejné nebo silně podobné názory.

Tak na př. A. C. Headlam, biskup z Gloucestru, bývalý profesor theologie v Oxfordu, soudí o tom, jak vznikaly rozdíly o milosti, takto:

1. „Naše potíže (jsou míněny rozdíly v názorech na milost, pozn. pisatele), povstaly z toho, že nauka o abstraktní milosti byla dána na místo víry v milostivou dobrotu a milující laskavost boží k lidstvu.

2. Velká část problémů, jež byly se zřetelem na milost nadhozeny, povstaly z nedokonalého a jednostranného vyličení. Taková jednostranná vyličení vždy existovala v křesťanské církvi a povstávají ze stanovení, jež jsou nutna zvláštními okolnostmi různými časy. Nedorozumění bylo v tom, že výklad homiletický byl změněn v theologickou definici.“ (The Doctrine of Grace 395—396.)

Nejvíce přispěla k rozmanitosti názorů o milosti, podle názorů lausanských theologů, mnohoznačnost slov. Tak praví americký prof. theologie v Novém Yorku dr. William Adams Brown: „Jest zcela přirozené, že takové rozdíly (v názorech na milost, pozn. pisatele), musily se objeviti. Slova nejsou ztrnulé věci, které nesou na své tváři jednotný, jednoznačný význam. Jsou symboly, realit, s nimiž nás seznamuje život, v nás samých, v jiných lidech, ve světě, v němž žijeme. Tyto reality jsou příliš složité a mnohostranné, než aby mohly býti plně vyjádřeny jednotlivými slovy. Mají mnohá hlediska, která naznačují mnohé významy, a tyto významy ukazující s různou silou k různým osobám a různým dobám, dávají vznik různým výkladům. Ty výklady vyjadřují různá stanoviska různých skupin k téže realitě. Čím známější a čím význačnější jest ta realita, tím větší je různost v jejím výkladu. Stačí jen poukázat na široce kontrastující významy, jež obklopují tak známá slova jako osobnost, společnost, Kristus, církev, Bůh.“ (The Doctrine of Grace, 343.)

Podobně soudí zmíněný biskup Headlam s poukazem na řecké označení pojmu milosti slovem charis. Praví: „První bod, při němž bych prodlel, jest, že různé theologie milosti byly budovány na mnohoznačnosti řeči. To, myslím, jest jasné ze článku prof. Mansona.“) Původní smysl slova charis u sv. Pavla byla boží přízeň k lidstvu, milující laskavost boží, projevená v celém procesu Kristova vykoupení a svobodně poskytnutí spásy v něm.

*) Napsal ve spise The Doctrine of Grace článek „Milost v Novém zákoně“. Pozn. pisatele.

Ale slovo charis mělo i jiné významy, a mohlo a bylo ho užíváno na vyjádření nikoli jen božích vlastností, nýbrž i znaků křesťanského života. Křesťanský život jest život milosti. Náš Pán Ježíš Kristus jest označován jako „plný milosti a pravdy“. Sv. Štěpán byl nazýván „pln milosti“. Potom dále to slovo bylo jistě obdobně se slovem charisma, kteréhož slova se užívalo o darech sv. Ducha; a milost byla považována za něco, co není ani tak boží vlastnost, jako spíše jemná duchovní emanace z Boha v člověku. . . . Jest jasné, jestliže slova „milost“ bylo užíváno s těmito různými významy, že to byla ponejvíc mnohoznačnost toho slova, co zavinilo velkou část různosti názorů.“ (The Doctrine of Grace, 375.)

Na různost názorů o milosti měla vliv také mentalita těch, kdož názory formovali jak již v Písmě, tak i v církevních dějinách pozdějších. Zvláště třeba si uvědomiti zvláštní způsob myšlení a vyjadřování u Židů a u Řeků a Římanů. O tom soudí theolog J. Vernon Bartlet z Oxfordu: „Biblická data, týkající se milosti, jsou pozorována se stanoviska židovského náboženství, jež je osobnostní ve svém zájmu a čistě symbolistické ve svém pojmání svátostných obřadů; kdežto hledisko katolické na svátostný význam milosti, pod vlivem řeckých a latinských typů mentality, přiděluje posvěceným žvlům více realistickou funkci. To snaží se v principu odstraniti důsledná protestantská theologie dogmatická, přidržujíc se pevně ducha Nového zákona.“ (The Doctrine of Grace 370.)

Má-li se podle mínění lausannských theologů dojíti k dorozumění a sblížení církví v nauce, třeba činit rozdíl mezi náboženstvím a theologií. Tentýž J. Vernon Bartlet píše: „Náboženství jako takové směřuje k intuitivnímu prvku v lidech. Jest to však potom rozum, jenž, chtěje uspokojiti theologii, spojuje intuitivní víry s otázkami „jak“ a „proč“. Ale to dvoje jest úzce zpřízněno. Musíme tedy hledati jednotu ve sféře reflektivní, kde dnes jsou těžké rozdíly pojetí.“ (The Doctrine of Grace, 356.) Podobně stanoví úkol theologie v církvích zmíněny již William Adams Brown: „Jako světská filosofie, má i theologie dvojí funkci. Jest jejím úkolem, studovati různé theorie, kterými pokoušeli se myslitelé objasniti tajemství činnosti boží v přírodě a v člověku, a sledovat dopodrobna jednotlivá hlediska, která se časem objevují, aby podala nejvíc uspokojující rozumový výklad obsahu křesťanské víry. Jest také jejím úkolem, stanoviti ten obsah, jak se zjevuje vždy jasněji v průběhu dějin křesťanských a rozlišiti realitu, která se zjišťuje od měnících se filosofických a vědeckých teorií, s nimiž ona byla čas od času ztotožňována.“ (The Doctrine of Grace, 345.)

V důsledku závislosti nauky o milosti na vlivech, jež jsou mimo podstatu náboženství, a mnohdy mimo náboženství vůbec, ale jež formovaly názory církevní a theologické, z nichž

jsem jen některé uvedl, jak je uvádějí i lausannští theologové, jest otázkou nejen pro nás, ale i pro ony theology samy, zda byla otázka milost vhodně a správně posunuta do středu církevního života. Biskup gloucesterský, A. C. Headlam praví doslovně: „Může býti činěna oprávněně otázka, zdali křesťanští theologové posledních století právem stavějí do středu slovo a theologické schema (totiž o milosti, — pozn. pisatele), která nejsou součástí učení našeho Pána. Hned na počátku tohoto hlavního obsahu činím otázku, zda nebylo velkým nedorozuměním, povýšiti nauku o milosti k tomu významu v křesťanské theologii, jakého se jí dostalo zvláště od reformace.“ (The Doctrine of Grace, 374.)

Také se poukazuje na to, že nauka o milosti nebyla pojata do symbolů čili církevních vyznání víry. Týž biskup praví: „Zdůraznil bych, že nějaká nauka o milosti nebyla vyjádřena ve vyznáních víry jako součást katolické víry. Jest zajímavou poznámenatí na příklad, že když byl odsouzen pelagianism a stanoveno různými koncily, co má býti věřeno křesťanskou vírou, nebyl míněn pokus pojmouti to do ustanovení víry, jež byla uložena lidu k přijetí. Stalo se to součástí theologické tradice církevní, mělo vliv na modlitby, učení a život, ale nestalo se to součástí nauky, nutné pro členství v církvi.“ (The Doctrine of Grace, 377.)

Z těchto fakt a poznatků vyvozují lausannští theologové možnost ekumenického spojení nebo aspoň sblížení církví, po němž touží konference lausannská. Rozdily tu jsou, ale nejsou rázu podstatného, aby pro ně nemohlo dojít ke spojení nebo aspoň k sblížení církví. Zvláště při zřeteli na odcírkevňování a pochodící z toho odnáboženštvování a odkřesťanštvování společnosti dnešní pozbývají rozdily v nauce o milosti význam, který jim dávají církve v životě mezicírkevním. Williams Adams Brown praví: „Před životní filosofií, která nedává místa žádnému náboženství, rozdily mezi křesťany jeví se méně významné než víra, jež je spojuje... Nové studie v psychologii víry pomohly zdůrazniti rozdily mezi realitami, jež přetrvávají změnu, a mezi symboly, kterými se pokoušíme je definovati.“ (The Doctrine of Grace, 346.)

Možno tedy říci, že jsou mezi lausannskými theology optimisté, kteří věří v možnost ekumenického sjednocení církví ve víře a řádu. A udávají směrnice, jak při tom postupovat v otázkách milosti. William Adams Brown praví: „Ne vzdáním se pravdy, pro kterou každá z obou stran bojuje, nýbrž jejím vsunutím ve vyšší synthesesu musí býti zjednána jistota. Asistovati při formulaci této synthesesy jest velkým úkolem křesťanské theologie, úkolem, jehož nebylo nikdy více potřeba než právě dnes.“ (The Doctrine of Grace, 354.) A opět: „Jest zřejmé, že církev, která má býti spravedlivá k bohaté plnosti zjevení (Ježíše Kri-

sta), musí dopřátí místa v sobě všem kontrastujícím důrazům... a zakončí svou syntesu nikoli vyloučením, nýbrž srovnáním." (Tamtéž, str. 31.) Totéž vyslovil biskup gloucesterský, A. C. Headlam, když napsal: „Odpomoc (při různých názorech — pozn. pisatele) je nikoli v pokuse o jednu nebo druhou definici, nýbrž v uznání ceny svobody v křesťanské církvi, takže všechny různé stránky náboženské pravdy budou moci býti representovány... Není třeba vylučovati ze sjednocené křesťanské společnosti kalvinisty nebo arminiany, nebo některá jiná hlediska názorů, jež se vyvinuly. Naším cílem nesmí býti stavěti dogmatická rozhodnutí o povaze církve křesťanské, nýbrž vytvořiti sjednocenou církev jako veliký nástroj posvěcení světa. Jednota může přijíti jedině svobodou ve sjednocené církvi." (The Doctrine of Grace, 396.)

A na jiném místě opět praví týž biskup a theolog: „Má-li dílo sjednocení pokračovati, bude jedině možné, bude-li uznáno, že zde jsou mnohé otázky mínění theologického, které neměly býti formulovány v články shody nebo rozdílu mezi církvemi." (Tamtéž, 377.) V otázce milosti naznačuje, jak by se mělo souditi o milosti za účelem církevního sjednocení. Praví: „Důležité je pro křesťanskou církev, že křesťanské myslí měly by býti vedeny k osobní lásce boží k lidstvu jako k našemu Otci, k projevu této lásky dílem našeho Pána Ježíše Krista, jeho vtělením a umučením, a k darům Ducha sv.; a na tomto jako základě a ne jako na přijetí abstraktního schematu spásy v nějaké formě, měl by býti budován křesťanský život." (Tamtéž, 378.)

Myslím, že tuto směrnicí naše církev nejen již od počátku přijala, ale podle ní již své učení — nejen o milosti, ale celé — budovala. Mám však zároveň zato, že pro tak zvané pravověrné*) církve bude ona směrnice těžko přijatelná, neboť znamená nejen směrnici pro učení o milosti, ale pro změnu stanoviska v hodnocení církevní nauky vůbec.

IV.

Nauka o milosti v duchu ČČS.

Církev československá dosud soustavně a obšírně nevyjádřila svých názorů na všechny otázky, související s milostí, tak obšírně, jak učinily některé církve historické, především katolická, ale i hlavní církve reformační. Z učení ČČS však, které bylo schváleno sněmem církevním v r. 1931, lze nauku o milosti odvodit a vyvodit. Mám zato, že vše důležité bylo o milosti řečeno stanovením nauky o Bohu, o člověku, o Kristu, církvi a svátostech. Těchto předmětů víry dotýká se křesťanská nauka

*) Správněji: starověrné. Pozn. pis.

o milosti, jak budeme mítí příležitost hned se přesvědčiti. Jelikož chci ve zprávě o nauce o milosti v duchu CČS zaujmouti hodnotící stanovisko k tradiční nauce církevní, jak o ní byl podán přehled historického vývoje, shora, a aby vysvětlilo, co tradiční církve považují za důležité v nauce o milosti, učiním základem své zprávy rozdělení, jakého použili i lausannští theologové ve studii pro konferenci. Proto promluvíme:

1. Co je milost.
2. Jaký je smysl ospravedlnění.
3. Predestinace a svobodná vůle.
4. Milost ve svátostech.
5. Milost v církvi.
6. Formule „sola gratia“.

1. Co je milost.

Předem podotýkám, že pro nauku o milosti je zásadního významu víra v Boha a theologické pojmové zpracování té víry. Jak kdo soudí o Bohu, tak soudí i o boží milosti. Krátce řečeno: o milosti boží lze mluvit jenom tam, kde je Bůh myšlen jako odlišný od přírody, sebevědomý a sebeurčující, ale i působící nějakým způsobem v přírodě, na přírodu, do kteréhož pojmu uzavíráme i člověka. Kde není víry v odlišného Boha od přírody, tam nelze mluvit o milosti, neboť ať bereme milost v kterémkoliv významu slova, který s tím slovem vůbec kdy a kde byl spojován, nejen v křesťanství, ale i před křesťanstvím a mimo ně, vždy předpokládá milost vztah osobnosti k osobnosti, předpokládá dar darmo daný a nezasloužený, nikoli přírodní nutnost, tedy dar nebo vztah osobního Boha k člověku.

V historickém přehledu poznali jsme věcně, obsahově různý význam slova milost (charis) i v křesťanství. Zvláště zaslouží naší pozornosti dva významy: milost je vlastnost boží, boží činnost, boží vůle, láska, dobrotivost, anebo jest to věčný dar, na způsob věci, entity, podstaty. První význam milosti nacházíme hlavně v Písmě, druhý především v západní církvi katolické. První je rázu dynamického, druhý statického. První je více osobní činnost, druhý spíše jakási substance. První význam prošel ovšem také určitým vývojem. Jinak jeví se nám milost u Krista, aspoň poněkud jinak u Pavla a pak jinak v pozdějším církevním vývoji.

CČS v budování svého náboženského učení jde až k zakladateli křesťanství, k Ježíši Kristu, ne k jeho slovům, ale k jeho duchu, jak se nám zachoval v Písmě i v tradici, v podání starokřesťanském a domácím. Také jest si CČS vědoma, že ač poznáváme Boha tak dalece, abychom v něho věřili, doufali a jej milovali, že nelze nám proniknout tajemství života božního, a proto

nechce ČCS příliš se oddávat hloubání o milosti, jež není jí ničím jiným, než dobrotivou vůlí boží. Odmítá tedy ČCS názor, jako by milost byla nějaký věcný dar, na způsob jakéhosi fluida, odmítá termíny o „vlívání“ boží milosti, o účasti na podstatě a přirozenosti boží a drží se biblických i tradičních názorů věcně i slovně, podle nichž milost boží je osobní vztah Boží k člověku, a to boží vůle, dobrotivá, laskavá, ale i přísná a svatá, vůle, která tvoří, dobrodiním naplňuje, zjevuje se, pomáhá a vede člověka k Bohu, aby člověk stal se podobným Bohu, vybudoval v sobě obraz boží, nebo jak právě ČCS říká, aby se sjednotil s Bohem ve svém myšlení i chtění.

Na vyjádření všeho toho stačí ČCS slovo Ježíše Krista o Bohu jako našem Otci a boží vůli, jež má vládnout všemu a ve všem. „Vůle tvá se staň, neboť víme, že jsi dobrý.“

Milost boží jest nám tedy vůle boží, z níž jsme a z níž máme uše, co jsme a co máme dobrého.

Milost boží jako vůle boží projevuje se jako činnost, jako působení boží v přírodě, v dějinách, v lidstvu, v člověku. Rozsah milosti boží sahá tak široko, jako boží přičinnost neboli svrchovanost, tedy je všude, ve všem a ve všech. Nic není bez Boha, vše je na Bohu závislé, z Boha a v Bohu — třeba odlišné od jeho božství, jako dílo jeho; vše je tedy milostí. Při tom jsme si vědomi, že Bůh dává vše darmo, nezasloužené, z lásky.

Podle různých stránek života možno mluvit o různé milosti jako různé činnosti boží, ale vždy třeba mít na paměti, že dobrá vůle boží jest jedna a proto jest jedna i milost, ať týká se našeho prostého bytí přírodního nebo života a boje mravního a duchovního. Zde souhlasí ČCS s Pelagiem, jenž také ve všem viděl milost boží, a neuznává správnost námitky církevní, jemu činěné: Je-li vše milostí, pak není nic milostí. Naopak, je-li vše milostí, pak je opravdu vše milostí, poněvadž Bohem chtěné a působené. ČCS nemůže uznat odlišování nebo dokonce oddělování přirozena od nadpřirozena a naopak, kteréhož dělení nebylo v evangeliu a nebylo v nejstarší theologii křesťanské na křesťanském východě, ale zavedeno teprve ve scholastice vlivem spojování antické filosofie Aristotelovy s biblickým křesťanstvím. Jako vyznáváme Boha, který sice je odlišný od přírody, ale není od ní odloučený, nýbrž v ní činný a působící, jako věříme, že svět i s člověkem je dílo boží činnosti tvůrčí — a je v boží myšlence a v jeho moci, tak především dáváme důraz na jednotu božího působení ve světě a v lidstvu a neznáme rozdílu činnosti přirozené a naprosto jiné činnosti nadpřirozené, nýbrž uznáváme boží činnost jednu, jež je přirozená pro Boha, a nadpřirozená pro člověka. Jest pro člověka jen jeden cíl, aby se sjednotil s Bohem, stal se jeho obrazem, zpodobnil v sobě odraz, odlesk boží dokonalosti. Přirozeno a nadpřirozeno jsou jen dvě různá hlediska jedné a téže činnosti boží.

Důležitější než rozlišování přírody a nadpřírody pro moderního člověka je otázka: Zda je možné boží působení v přírodě a v člověku? V úvahách o milosti nejde jen o církve a jejich věřící příslušníky, nýbrž — a dnes hlavně — o ty, kdo stojí mimo církve anebo jsou jen mrtvými jejich členy. Tito dovolávají se moderní vědy a činí si z jejich výsledků námitky proti milosti, totiž proti možnosti působení božského jak ve světě, v přírodě, tak v lidstvu, v dějinách a v duši člověka. Dovolávají se tak zvl. principu kontinuity veškerého dění v přírodě, energetického i duševního, jež prý nepřipouští jiného činitele mimo imanentní vnitřní princip dění samého. Jakékoli působení jiného principu, mimopřírodního, třeba vyššího nebo za vyšší pokládaného, jest prý nemyslitelné. Tím je ovšem odmítáno právě to, co náboženství zovou milostí.

Obširněji vyrovnal jsem se s těmito názory nepřátelskými milosti a ovšem i theismu v článku „Theism a moderní věda“ jako odpovědi na stejnojmenný článek dra Bl. Zbořila v České myslí, roč. XXIV., č. 5. a 6., v článku, uveřejněném v Náboženské revue církve československé, roč. I., č. 1., 2. a 3. v 3. části pod nápisem „Princip kontinuity a theismu“, k němuž odkazují.

Zde jen poznamenávám, že základní omyl nepřátel theistického chápání Boha a jeho milosti je v předpokladu, že theistický Bůh je mimo svět a člověka a že chtěje působiti ve světě a v člověku, musí zasahovati zevně, ze zevnějšku do světa, asi jako člověk zasahuje do svého díla a výrobku. To je však naprosto nesprávné pojetí theismu. Theistické chápání Boha sice odlišuje Boha — Tvůrce a svět — boží dílo, odlišuje obě nejen v myšlení, ale i v existenci, ale neodlučuje Boha od přírody a světa a tedy i člověka, takže by Bůh a svět měli se k sobě asi tak, jako člověk a jeho výrobek, že by byli od sebe odděleni, odloučeni. Theism učí sice transcendenci Boha, to jest, že Bůh je podstatně i činně naprosto jiný a něco jiného než svět, jsa nejvyšší dokonalý, absolutní Tvůrce veškerenstva a máje příčinu své absolutní dokonalosti sám v sobě, ale zároveň nezapomíná theism na imanenci Boha ve světě, totiž že Bůh působí ve světě nikoli ze zevnějšku, nýbrž z vnitřku, neboť svět nelze stavět mimo moudrost a moc, mimo myšlenku a vůli boží, nýbrž třeba si uvědomiti, že svět — člověka v to počítaje — je v myšlence a vůli boží, ne podstatně, ale jako účinek v příčině. Bůh podle theismu nezasahuje do světa a dějin lidských od případu k případu, poněvadž on je v přírodě živé i neživé, v dějinách stále činný, nesa celé dění energetické i duševní jako tvůrčí příčina, ovšem tak, že dopřává přírodě a jejím tvorům, především rozumnému a svobodnému člověku, uplatnit se svou spoluúčastí na veškerém dění, jak jest pláněm božím, aby veškeré dění energetické i duševní, bylo i dílem božím i přírody a člověka, konec konců však v poslední příčině přece jen dílem božím, protože příroda a člo-

věk ve své existenci a podstatě, ve své přirozenosti a činnosti, ve své síle, schopnostech, zkrátka v celém rozsahu svého bytí a působení není sám od sebe, ale od Boha jako tvůrčí příčiny a bez Boha nebylo by přírody a žádného dění vůbec. Víím, že některé myšlenkové směry neuznají tohoto chápání Boha, což však nepřekáží těm, kdož chtějí pochopiti a vysvětlit si skutečnost způsobem aspoň poněkud srozumitelným a možným, aby skutečnost nebyla egyptskou sfingou čili temným magickým tajemstvím. Je jisto, že i theista má obtíže ve výkladu světa a že nezbaví se tajemna — Bůh přebývá ve světle nepřístupném, — ale jistě je theistovi svět a vše v něm srozumitelnější, ano i theisticky chápaný Bůh, než těm, kdož vyznávají jakousi vnitřní sílu spjatou s přírodou až do totožnosti a participují právě tou totožností se světem na všech nejasnostech, problémech a hádankách, kterými svět bez theistického Boha jest proniknut.

Se stanoviska theismu není žádných obtíží v chápání milosti. Milost není pak nějaké občasně zasahování Boha do řádu přirozeného, nýbrž je stále působící vůle boží v řádu přírody. Pak je vše milostí a není ničeho, co by nebylo milostí od Boha, co by nebylo darmo daným darem božím, nezaslouženým od stvoření až po sjednocení s Bohem.

Tu by opět mohla býti činěna otázka, dokonce na způsob námítky: Jak jen přece může boží vůle působiti v člověku, jenž podle theismu je obdařen též svobodnou vůlí a jak tedy srovnají se vůle boží a vůle lidská, co je boží a co je lidské? Ostatně již jsem naznačil, v jakém směru a s kterého hlediska třeba tu otázku řešit, když jsem pravil, že vše dění je i boží i přírodní nebo lidské, a přece nakonec a v poslední příčině je vše boží, protože Bůh je Tvůrcem a Pánem všeho a bez něho nic není; on je Tvůrcem i přírody i jejích zákonů, i člověka a zákonů jeho života, tělesného i duchovního, on je Pánem i té svobodné vůle lidské a jeho rozumu. Jinými slovy: existence a činnost přírody a člověka, jeho poznání a svoboda, jeho duch je pouze relativní, totiž závislá na Bohu a samostatná v rámci moudrosti a moci v rámci myšlenky a vůle boží. Bůh ve svém tvůrčím díle dopravá tomu dílu, aby se uplatnilo podle možností a sil a schopností daných Bohem. K těmto darům a schopnostem — darmo daným — u člověka náleží duchovní schopnosti a síly, duch, rozum a vůle. Dává pak Bůh své dary, aby jich tvorové používali tak, jak jim možno. V tom použití darů — hriven, je ta spolupráce přírody, člověka na díle božím. Jinak je činna příroda nerozumná, jinak neživá — a jinak člověk. Tu možno pak mluvit o různých darech božích a tedy i milostech. Všechny tyto dary a milosti jsou jen jako rozptýlené paprsky jednoho slunce — v našem případě různé dary jedné moudré a dobrotivé, ale i spravedlivé a svaté vůle boží.

Více nelze říci a pochopiti o styku boží a lidské vůle v člo-

věku. Ten styčný bod zůstává nám neznámým tajemným X. Toť praradoks našeho života: boží svrchovanost a naše odpovědnost mravní. Tu odtud pak jednostranným zdůrazňováním té neb oné stránky naší náboženské a mravní zkušenosti a opomíjením vyrovnání obou vznikají jednostranné názory o milosti, vedoucí k sporům mezi církvemi od Pavla až po Kalvína. Tu odtud vzniká ovšem — právě pro ten paradoks lidského chápání — i útěk od milosti a Boha a nastává utápění se buď v naturalismu a pantheismu, nebo v pozitivismu, nemajícím smyslu a pochopení pro to, co jde za smysly a smyslovou zkušenost.

A přece při důsledném promyšlení problému Boha a ustálení se na theismu dají se pochopiti obtíže transcendence i imanence boží a tím i milost a její působení v přírodě a v člověku.

Tím výkladem připravili jsme si půdu již pro chápání dalších momentů a obtíží milosti, především pro správné chápání vztahu milosti k svobodné vůli člověka, k působení božímu a k součinnosti člověka s boží milostí, tím i ke správnému chápání a řešení obtíží predestinace a zásady záslužnosti skutků na jedné straně a zásady sola gratia na straně druhé.

Zároveň jsme naznačili, proč a nač je boží milosti potřeba. Potřeba, ba naprostá nutnost milosti — ovšem jen se strany člověka — nikoli se strany boží — vyplývá z naprosté závislosti člověka na Bohu. Člověk — jako ostatní příroda — není nic sám ze sebe, vše má od Boha. Jest jen povinností člověka, aby uchopil se milosti boží a spolupracoval čili jí používal. A všechno, čeho potřebuje člověk k spolupráci s Bohem, má od Boha. To je jasné z theistického chápání Boha a jeho vztahu k člověku.

O faktičnosti naší naprosté závislosti na vyšší moci, na Bohu s jedné strany a o skutečnosti naší vlastní slabosti a nedostatečnosti, ba zlobě, jakož i o působení vyšší moci přesvědčujeme se z vlastní i cizí zkušenosti životní, mravní a náboženské, ze které si uvědomujeme, naprostou závaznost pravdy a mravního dobra, čehož si nedovedeme jinak vysvětliti než působením vyšší moci, zasahující a působící sice v nás, ale jsoucí nad námi, zrovna jako si nedovedeme uspokojivě vysvětliti jinak veškeru skutečnost — mimo hříchu a zla — než tvůrčí činností té vyšší moci jako první a poslední nejvyšší příčiny.

Tím dán jest pak i rozsah milosti jako působení božího, totiž rozšíření na veškeru jsoucno a veškeru činnost: na stvoření, prozřetelnost, zjevení, vykoupení a posvěcení až ke sjednocení s Bohem zde i v záhrobí.

To všechno plyne ze základní náboženské nauky CCS o Bohu jako Tvůrci, Zjeviteli, Vykupiteli a Posvětiteli neboli Dokonateli, jakož i z nauky o světě a člověku, jeho závislosti na Bohu a jeho úkolech. (Pokračování.)

Al. Spisar.

K OTÁZCE NÁBOŽENSKÉ FILOSOFIE A PSYCHOLOGIE.

V otázce po záhadě a smyslu lidského života, jichž důležitost jest základní, čteme v obsáhlé knize dějin člověčenstva odpovědi dvě: Jednu podává nám náboženství, druhou filosofie a věda.

Náboženství i filosofie jsou zvláštní činnost ducha lidského, obsahující poznání veškerenstva. Již tím, že obě nám podávají jednotný obraz světa a života, je dán souhlas v cíli, k němuž směřují svou prací a usilováním. Kdežto však filosofie a věda jsou projevem výlučně lidského rozumu sama o sobě, podává náboženství obraz světa a života sestrojžený zároveň z potřeby i druhé, mocnější poloviny lidské bytosti, to jest lidské citlivosti a vůle. V tomto základním rozdílu je spatřovati i původ toho, že náboženství vzniká dříve, filosofie později. Filosofie zpravidla vyvíjela se z náboženství, když lidstvo více rozumově pokročilo. Dříve člověk zajisté usiloval o to, aby se zmocnil přírody vnější, podmanil si ji vlastní vůlí i uschoпил ji svým potřebám, později teprve mohl v čisté teorii zadost učinit otázkám a požadkům svého rozumu.

S tím souvisí i druhý znak, oba jevy odlišující. Náboženství je výtvor kolektivní, má povahu a význam sociální, dává podnět ke vzniku různým společnostem náboženským, projevuje se různými obřady a zvyklostmi jako kult označovanými, jež na smyslovou a citovou stránku bytosti lidské mohutně působí, vytvořuje zvláštní stav ve společnosti lidské, kněžstvo. Filosofie a věda naproti tomu jsou povahy individuální, jsou totiž výsledkem samostatného přemýšlení, zkoumání, hledání určitého jednotlivce, jenž od okolí svého a od společného nazírání náboženského na svět a život se odlišil, nad ně vynikl.

V těchto základních rozdílech tkví i mnohé jiné: náboženství zakládá své články na víře v nadpřirozené zjevení, filosofie se opírá o rozum přirozený, náboženství věří v tajemství, kde nemůže podati pozitivního vysvětlení záhad životních, filosofie a věda činí hypotese toliko pokusně a dočasně platné, jež očekávají své verifikace, náboženství činí nárok na pravdu absolutní a neomylnost, filosofie uznává a hlásá pravdu relativní a právo volné kritiky, náboženství je živel konservativní, filosofie a věda pokrokový. (T. G. Masaryk.)

Avšak jako filosofie a věda, tak i náboženství se poněmáhle vyvíjelo. A při tomto vývoji účastní se i rozum lidský. Z původního lůna náboženského odlučuje se nenáhle rozumový názor o světě v podobě filosofie a působí zpětně zase na vývoj. Tak náboženství a filosofie stále vzájemně se podmiňují a pronikají. Odtud udává se též veškerý spor a konflikt mezi nimi nutně vznikající.



Celé dějiny filosofie jsou vlastně dějinami nenáhlého vybavování se ducha lidského z přemýšlení a představování náboženského. Dokladů dala by se uvést celá řada. Již v Řecku Xenofanes naproti mytickým představám svých rodáků vystoupil s požadavkem střízlivého zkoumání, Pythagoras, Sokrates, Platon vylučují živel anthropomorfický z pouček náboženských, ve scholastice znovu vidíme, jak filosofie aristotelská vyvozuje v učení náboženském důležité změny, vznik protestantství třeba také vysvětlí vnikáním racionalismu v jednotnou soustavu theologickou, filosofie racionalistická nové doby si všimá taktéž v první řadě záhad náboženských a usiluje o založení náboženství přirozeného. V XIX. stol. zakladatel pozitivismu August Comte, jenž považoval náboženský i metafysický vývoj lidstva za ukončený, zakládá sám náboženství nové, náboženství humanity, po stránce vnější, objektivně úplně napodobené podle vzoru organizace kněžstva a zvyklostí rituálních světa katolického.

Je patrné, že přes všechny různosti je přece velmi těsná příbuznost náboženství s filosofií. Náboženství a věda shodují se v nejvyšší pravdě, že lidský rozum schopen je poznání relativního neboli poznání relativna, jak říká Spencer. Přece však, uvádí též Spencer, šlo se příliš daleko, když se prohlašuje představa absolutna za čistě negativní, za pouhé vyjádření nepředstavitelnosti a její jsoucnosti za problematickou.

Hume pravdivě zdůrazňuje, že náboženství jest tolikou formou populární filosofie. Fritz Schultze tvrdí ve svém spise „Philosophie der Naturwissenschaft: „Náboženství a filosofie jsou sourodé sestry...“, obě vyjadřují všeobecný názor o vesmíru. Všechna jejich různost záleží v tom, že prvá (náboženství) představuje filosofii zastaralou, upadlou ve vylučný majetek nižších vrstev sociálních.“

Náboženství je jaksi instinktivní vědou ohromné většiny lidstva, širým vrstvám lidovým, filosofie je náboženstvím nepatrné menšiny lidí abstraktně myslících. Náboženství a filosofie jsou však nutné póly duševní činnosti národů a jednotlivců. Věda a filosofie vznikají z náboženství, toto samo však bez zpětného jich působení pokleslo by na pověru.

Náboženství a filosofie nicméně mají společný cíl, třeba jsou různého původu, totiž vysvětlení všehomíra. Leč ani prostředky, jimiž k cíli tomu dospívají, nejsou tak odchylné, jak by se na první pohled zdálo. Dogmata, jakožto součást náboženského názoru světového a životního, jsou založena na mythech a symbolech. Náboženství, vyvozuje se z citové a volní činnosti lidského ducha, nepřiléhá nikterak k názorům vědeckým.

Filosofie naproti tomu od těchto vycházejíc, ale snažíc se ucelit nedostatečně poznatky vědecké, utíká se často k domyslům pouze pravděpodobným, sestrojeným ne pouhým rozumem, ale pomocí fantasmie, jež nejsou úplně prosty povahy mytické. Či

nemají nic mythického absolutno Heglovo, vůle Schopenhauova, bezvědomí Hartmannovo? Obor vědění přesného, exaktního a představování mythického není tak odlišen, jak by se na prvý pohled zdálo, je tu souvislost a přechod neustálý, třeba nenáhly.

Ea i věda odborná, jež vychází od poznatků zcela jasných i dokázaných a dává se vésti ve zkoumání a postupu svým střízlivým pozorováním a methodickým způsobem, dospívá konečně k principům a pojmům, o jichž podstatě a povaze sama již nepodává poučení a jež nucena jest si představovati rovněž ve formě více méně mythické. Či nemají na sobě nic mythického pojmy atomu, prvku, hmoty, síly, energie?

Mezi filosofií a náboženstvím je poměr podobný, jako mezi filosofií a vědami odbornými. Jako tyto ze společného lůna filosofie vyšly, samostatně pracovaly, ale počínají se vraceti k filosofií, aby tato na jich základě zbudovala nový, jednotný názor na svět a na život, tak i filosofie sama v původní své podobě, dříve než vědy odborné z ní se vyloučily a osamostatnily, zrodila se z náboženství a zase sama, až bude dokonalá, stane se nejdokonalejším náboženstvím lidstva. (Fr. Drtina.)

Není pochyby, že náboženství, které chce upokojiti člověka, vyrostlého z půdy soudobé kultury, musí míti ohled na vývoj lidstva v posledních stoletích. Poslední velkou událostí v dějinách křesťanských a náboženství vůbec byla reformace, která ustálila na dlouho náboženské poměry. Leč vývoj ostatních složek kultury nezůstal státi. Přišla francouzská revoluce a ideje s ní spojené, přišel rozvoj a pěstování věd, rozmach vědeckého poznání vůbec, přišly nové snahy národní a mravní, přišly tužby a úsilí sociální. Jestliže náboženství chce dnes splniti to, čeho požadují od něho lidé a co v dřívějších kulturách dávalo, chce-li se opět státi nové kultuře tím, čím bývalo kulturám dávným, oporou a ženoucí silou života jednotlivcova i života společnosti, pak musí býti v souladu s vývojem ostatních složek kultury, tedy také filosofií.

T. G. Masaryk ve své „Světové revoluci“ píše: „Potřebujeme klidné, upřímné analyse a kritiky naší kultury a všech jejích prvků a musíme se odhodlat ke koncentrické nápravě ve všech oborech myšlení. Je již u všech vzdělaných národů myslících lidí dost, aby se o tuto reformu vzali spojenými silami.“

Náboženství je jedním z prvků té kultury, prvkem ústředním. Masaryk radí také tento prvek klidně a upřímně analysovat a kritiso- vat a odhodlat se ke koncentrické nápravě i zde, spojenými silami myslících lidí všech národů. Analýsa a kritika jsou způsoby práce vědecké a náprava může se stát jen uvedením v život toho, k čemu vědecká práce dospěla.

Věda je taková rozumová činnost, která vychází ze zkušenosti, skutečnosti, faktů, jevů, zjišťuje je, pozoruje, popisuje, defi-

nuje, třídí, zkoumá a zjišťuje jejich vzájemnou souvislost, jejich příčiny, dále co v nich při vši měnitelnosti se stále opakuje, je jejich podstatou a podle kterých zákonů se v nich změny dějí.

Toto vědecké poznávání v posledních desetiletích poněkud obsáhlo v různých oborech vědních všechny druhy a způsoby skutečnosti, pokud lidskému poznání je přístupna a nakonec nezařadilo se ani před náboženstvím.

Vědecký způsob práce poněkud pokrokem zjistil, že náboženství je samostatný zjev, odlišný od všech jiných výtvorů lidských a že je to projev lidského ducha, který vědeckému poznávání klade těžší problémy než jiné obory skutečnosti. Poznalo se, že je to zjev velmi složitý a všestranný, takže je třeba se jím obrátit s několika hledisek, aby byl po všech stránkách analysován, poznán a objasněn. Ode dána bylo náboženství známé jako fakt historický, ježto se s ním setkávala práce historika, až se obrátil do kterékoliv doby v minulosti lidstva a ke kterémukoliv národu a ke kterékoliv kultuře, na jakémkoliv stupni vývojevém. S nové stránky bylo objasněno a k novým důležitým poznatkům se došlo, když při bližším poznávání historických náboženství a při dalším postupu věd se poznalo, že jsou mezi různými historickými formami náboženskými podobnosti, analogie, ano i totožnosti. Nové obzory se ujrily v hledu náboženském při bližším poznání života národů necivilisovaných, dále při výsledcích studia předhistorických stadií života národů a konečně při bližším analysování a kritice lidových tradic a zvyků. S pokrokem psychologie byl obrácen zřetel také na náboženství v duševním životě jednotlivce a dospělo se k novým poznatkům. Pokroky v sociologii, nauce o jevech společenských, objevily, že také činitelé kolektivní měli velikou účast na utváření náboženství.

Tak je tu dnes náboženství analysováno s několika stran způsobem vědeckým, poznáváno jako fakt historický i ethnologický a vázáno je s filosofií jako fakt psychologický a sociologický.

Práce věd není ještě daleko dokončena, ale přes to dnes již ukazuje značné výsledky, takže materiál těmito obory zjištěný může dále zpracovávat filosofie náboženství, aby se pokusila určit podstatu náboženství, jeho hodnotu, smysl i význam pro jednotlivce i společnost, pro člověka dnešního i budoucího.

Tato vědecká práce v oboru náboženství se koná asi 70 let, třeba jen nevelkým počtem pracovníků, ale dosud z ní nebyly dosavadními náboženskými útvary vyvozeny ve větším měřítku důsledky pro praxi, pro nápravu a řešení náboženského problému, pro uvedení v život toho, k čemu tato vědecká práce dospěla.

To má svoje hluboké příčiny. Vždy trvá dlouho, než výsledky vědecké práce projeví se také v životě, zvláště veřejném a obecně. A myslím, že v oboru náboženském je ještě jiný důvod a hlubší. Činnost vědecká je činnost rozumová, racionální. Napro-

ti tomu náboženství je jev iracionální a nedá se rozumovou činností úplně vystihnouti. Pokouší-li se věda objasniti a proniknouti jej racionálními silami, zdá se to náboženské zkušenosti racionalisací, tedy zbavením náboženství toho, co tvoří jeho podstatu. Proto brání se dosavadní náboženské formy výsledkům vědeckého zkoumání náboženství z obavy před racionalismem a zabitím náboženství.

A přece zase nelze jinak, chce-li náboženství vyhovět požadavkům dnešního člověka vědecky vychovaného, než aby se vážně podívalo na celý problém a nezaleklo se výsledků vědeckého poznání. Jde jen o to, aby si při tom živým náboženským životem zajistilo, aby pramen náboženství nebyl žářem slunce rozumem vysušen. Netřeba se bát výsledků vědecké práce v oboru náboženském, neboť tam, kde náboženství v duši vskutku jest, nemůže býti vyrváno činností rozumovou. Naopak, tato činnost a její výsledky umožní nám porozumět, pochopit náboženství, jeho smysl a význam, dáti člověku rozumovou orientaci a uschnouti jej k tomu, aby pevně a určitě znal cíl, k němuž má jíti, aby znal nebezpečí cesty a prostředky k dosažení cíle. Mimo to může filosofické a vědecké objektivní poznání prospěti náboženství a jeho ocenění se strany těch, kteří byli vůči němu zaujati předsudky z různých důvodů, neznajíce je objektivně a všestranně. Je náboženská víra intuitivní, citová, je dále náboženská víra založená na autoritě, ale je také náboženská víra uvědomělá, přesvědčená, která prošla skepsí a kritikou a jen takové víry může potřebovat dnešní člověk.

Filosofie činí pokus o přirozené náboženství, chce náboženství vymaniti z dogmatické spoutanosti, odstraniti neshodu jeho s novověkým obrazem světa, zjednat náboženství nový představový obsah jednoduchý a přirozený. Úsilí o zjednodušení i vyrovnání náboženských článků s přirozeným rozumem jde ještě dále. Připravuje se doba, kdy přestává se věřiti v nadpřirozené zjevení a zázrak, v dogma a mysterium. Náboženství přirozeně omezuje svůj theoretický podklad na tři články: jsoucnost boží, nesmrtelnost lidské duše a svobodu lidské vůle.

S náboženskou snášlivostí, jež přivodila konec náboženských bojů, roste zároveň úcta k náboženství, jež stává se již v devatenáctém století předmětem vědeckého zkoumání psychologického a historického. Stále se zdůrazňuje úzký organický styk mezi zbožností a mravností. V názorech Kantových je pravdě blízké tušení skutečného poměru mezi filosofií a náboženstvím. Náboženský život novověkého člověka povznáší se k novým ideálům a cílům a proto pravda vědecká, filosofická nesmí přímo býti ztotožňována s náboženskou touhou. Člověk se zbavil omezenosti středověkého obrazu světového, rozhlédl se v prostoru a uvědomil si svaté mysterium nekonečně velkého a nekonečně malého, aby poklonil se před ním ve zbožném zanicení. Člo-

věk moderní čím dále tím více chápe hluboký smysl slov Pasca-
lových, že člověk je „nic zřetelem k nekonečnému a vším zře-
telem k ničemu, že jest střed mezi ničím a vším“. Nekonečnost,
myšlená nejen kvantitativně, nýbrž také kvalitativně jakožto
dokonalost, nutně způsobuje nepochopitelnost. Duch lidský podle
Pascala je stejně neschopen zřítí nic, ze kterého vzešel, jako
nekonečno, v němž je sám obsažen. A přece člověk, uvědomiv si
u Descarta, že duševnost a vědomí je podkladem i zárukou jeho
jsoucna, má v jistém smyslu nekonečno v sobě, kdežto konečno
poznává teprve zkušeností. Člověk kulturou povznáší se nad pří-
rodu. A v kultuře lidské má náboženství postavení ústřední, vy-
cházejíc z hloubi lidské duševnosti, znamená idealisování lidské
osobnosti, touhu po nekonečném, dokonalém i nadosobní život
sub specie aeternitatis.

A tak i zbožnost moderního člověka je přirozeně jiná, nežli
malomyslná, pověřená zbožnost člověka středověkého. Opírajíc
se o vědecké výzkumy nové doby, neutíká se k pověrám, divům,
zázrakům, k nadpřirozenému zasahování v dění přírodní, jehož
přísná zákonitost jest poznána a prokázána. Člověk si uvědomu-
je, že Bůh sám jako postulát naší náboženské touhy nemůže být
předmětem matematického úkolu a tuší v Bohu plnost bytí ne-
pochopeného a nepředstavitelného. Tak síla boží stává se i jemu
silou vlastního života, požehnáním jeho vzrůstu, nevysychajíc-
ím zdrojem jeho vlastního vývoje i celého světa. A v naší době
člověk ještě více čerpá nové svérázné vzněty náboženského ži-
vota z věd duchových, které se řadí k vědám přírodním a obje-
vují nové, netušené obzory. Ba právě v nich člověku se objeví
celé svérázné universum, svět duhový, plný nekonečných dálek a
nových velebných pohledů, nezměřitelných možností, nepochopi-
itelné vznešenosti, jichž přírodní věda sama o sobě z hmoty a po-
hybu jejího nedovede vysvětliti. I vědecký člověk naší doby ve
zbožném zanicení znova s Goethem se zamyslí a uzná, že „(nej-
lepší) největší štěstí myslícího člověka je zbadatelné probádati
a nezbadatelné s klidem uctívati“.

Vznikají filosofie náboženství i věda o náboženství, opírající
se hlavně a psychologii náboženskou a o dějiny náboženského
vývoje lidstva. Ve vědě vůbec v moderní době silně pěstovaným
oborem je psychologie. Psychologické metody užívá dnes pae-
dagogika, právníctví i lékařství, ba i literární historie. Není divu,
že tak bohosloví se jí otevřelo a vytvořilo náboženskou psy-
chologii.

Rozumí se, že theologie nebyla nikdy úplně bez psychologie.
Ale tato psychologická stránka byla málo pěstěna a nebyla jed-
notná, takže zůstává stránkou slabou, někdy pak nejslabší na
celé soustavě. Věrouka stará spojuje v sobě též psychologii sta-
rou, pohanskou, antickou, se zájmy křesťansko-reformátorskými
a odvádí zásadně zrak člověkův od nitra vlastního vzhůru k ne-

besům, od osobní zkušenosti k Bohu a jeho zjevení. Proto nemožná se vytvořit náboženská psychologie.

Ale ani novější teologie založená na náboženské zkušenosti zcela ji nevytvořila. Zakladatel její vědecké metody, Kant, zabýval se po většině otázkami theoretickými a jeho filosofický dualism mezi duchem a přírodou nebyl přízniv psychologickému pozorování. Také jeho následovníci sledovali jiné problémy, logické, metafysické nebo přírodně filosofické, ale nikoliv psychologické. I Herbart v pedagogice dbal více poznání než vůle. Čekali bychom, že aspoň zakladatel moderní teologie Schleiermacher vytvořil náboženskou psychologii. Není tomu tak. Také Schleiermacher byl větší logik nežli psycholog. Takovým se jeví nejen ve spisech systematických, ale také i v kázáních. Je to tím nápadnější, že jako romantik velice zajímal se o stránku individuální, osobní a přece odvodit z ní důsledky a v celek je sloučit nedovedl. To bylo zůstaveno době pozdější.

Nechci tvrdit, že by všichni theologové minulosti byli postrádali psychologického smyslu. Už Augustín byl velký psycholog. Mezi mystiky starší i novější doby měli mnozí živý zájem psychologický, neboť jejich zrak úsilovně se obracel do lidského nitra. Zvláště bystrým psychologem byl Pascal. Rovněž pietisté byli lepšími psychologickými pozorovateli nežli theologové ortodoxní. Ovšem sebepozorování pietistické bývalo až nezdravé a odporne.

Ale to vše byly jen drobtý. Moderní psychologie náboženská nesbírá je, nenavazuje též na psychologii filosofickou, jež jest jí příliš fysiologická, nýbrž obrací se na pathologická pozorování současných psychiatrů. Zabývá se především chorobnými zjevy náboženského života. Vždyť i náboženské dějiny pokusily se touto metodou pochopit a vysvětlit takové náboženské osoby jako byli Pavel nebo Luther i hnutí z nich vyšlá. Ba i na osobu Ježíšovu se odvážily a na prvokřesťanství. Tím ovšem mnohým theologům a ortodoxním křesťanům náboženskou psychologii znechutily. Psychologie jako věda přes tyto nesnáze s pokusy šla dále. To dokazují nejnovější spisy nábožensko-psychologické. Je zajímavé, že tu prvenství náleží theologům americkým. Je to jmenovitě W. James, jenž v pojednání o náboženské zkušenosti v pestré rozmanitosti sesbíral množství cenného materiálu. Probírá především otázku víry, jinými slovy otázku, jak překonat starost a bídu. Staví tak před oči náboženství melancholické, které se vyznačuje chorobně stupňovaným vědomím hříchu. Vedle toho se zabývá James otázkou obrácení, mystikou a metafysikou. Úplná psychologie náboženská to ovšem není, ale názory jeho jsou zajímavé a bohaté příklady ze života. Tvrdí se, že to je právě způsob i přednost učenců amerických před německými spekulacemi.

Výhradně obrácením názorů a životů náboženských zabývá se

anglická kniha Starbuck-ova „Psychologie of Religion“. Činí to způsobem trochu mechanickým a diletantským.

Jsou to vše začátky, ale začátky slibné. Zájem psychologický v theologii i v praxi pastorační je dnes veliký. Je tu budováno hlavně na psychologickém pozorování venkovského lidu. Není pochyby, že po uklidnění poměrů politicko-hospodářských brzo vyjdou obsáhlá díla z tohoto oboru náboženské psychologie a jest si jen přáti, aby též u nás práce v tomto směru byla co možná nejvíce rozšířena a prohloubena.

Práce kazatelova stane se touto methodou účinnější, předvádějíc látku náboženskou a zvláště osobu Ježíšovu ne tak schematicky, jako se namnoze dalo a děje, pokud náboženství je chráněno vysokou hradbou předsudků před závanem filosofie a vědy vůbec, nýbrž z vnitřní zkušenosti, a kriticky zjištěná práce kazatelova bude životnější. K tomu ovšem je potřebí jak studia theoretického, zvláště theologie a filosofie, tak i praktického. Staršími vzory jsou mu Hus, Komenský a jiní.

Lidstvo naší doby usiluje o novou syntese kultury, o nové vyšší formy náboženského toužení a představování ve shodě s vědeckým poznáním a filosofickým názorem.

Thdr. L. Jos. Jokl.

Literatura: T. G. Masaryk: „Světová revoluce“ (1925). Fr. Drtina: „Úvod do filosofie“ (1914). R. Falckenberg: „Dějiny novověké filosofie“ (1899). R. Souček: „Kapitoly z praktické psychologie“ (1930). O. Külpe: „Úvod do filosofie“, přel. J. B. Kozák (1929). W. James: „Psychology“ (1890). W. James: „The varieties of religious experience“ (1910). J. Starbuck: „Psychology of religion“ (1897). L. Ley-Bruhl, Fr. Harrison: „The philosophy of A. Comte“ (1903). W. Windelband: „A history of philosophy“ (1919). Překlad z němčiny.

POZNÁMKY KE KRISI TECHNIKY.

V Cyklu aktuálních diskusí jsme v našem rozhlase dne 13. února t. r. slyšeli rozhovor „Kam jde technika“. Aby na samém projevu byly patrný dnešní vymoženosti techniky, mluvil Ing. B. Ženatý z Prahy, Ing. Vl. List z Brna a Ing. Fr. Fährnich z Moravské Ostravy.

Vlivem psaní v některých novinách dívají se lidé na techniku a racionalisaci povrchně. Všechno zlo způsobené po té stránce technice vyvolal vlastně Rousseau, že přírodní stav člověka pokládal za zdravý a jedině správný. Ale už na počátku kultury lidé pomýšleli na to, jak si práci usnadnit. V tom lze spatřovat už začátky techniky. (Motyka, rýč, nůž a j.)

Technika nejen vzala práci, ale také ji dala. Moderní způsob dopravy dal práci tisícům zaměstnancům. Nadto se dnes dopravují osoby i zboží pohodlně a rychle. Strojová výroba předmětů je přesná, rychlá. Není prý nadvýroby, neboť lidé nemají všech předmětů denní potřeby! — Návrat k přírodě dnes je už nemožný. Takový romantik by do přírody jel vlakem, jedl by tam konservované potraviny a čaj by pil z termovky. — Zlín nevzal obuvníkům práci. Ti čilejší, přizpůsobivější mají práci i vedle Zlína.

Diskutující přiznávají, že je technika bez ethiky. Poukazují-li lidé na jiné stinné stránky techniky a racionalisace, pak toho příčina je v tom, že tyto mají daleko rychlejší tempo než administrativa, právo, zákonodárství, psychologie, sociologie, historie, filosofie. Proto se dnes zdá být (a jest) technika rušivým elementem kultury.

Rozhovor „Kam jde technika“ je cele nesen duchem článku Ing. Vl. Lista v Sociologické revue „Technika krise“ (roč. IV., sv. 1.).

Budíž nám zde dovoleno říci k aktuálnímu problému několik poznámek s hlediska náboženského. Projev inženýrů nemohl pro techniku, její význam a budoucnost vyznít než kladně, ač sám o sobě, už proto, že se vůbec objevil, je obranou techniky proti některým jejím výstřelkům. Tak se diskutující poměrně lehce přenesli přes tvrdou skutečnost. Lidé z výrobního procesu vyřazení následkem racionalisace a normalisace, si vyrobené potřeby opatřit nemohou, neboť nemají zač, když jejich práce byla nahrazena strojem rychleji a přesněji.

Každý větší školák ví, že takových vyřazených je ve všech státech vysoké procento. Všichni živě cítíme, že bez ethiky to nepůjde.

V uvedeném rozhovoru byla postulována ethika. Ale pro koho? Pro tvůrce patentů, nebo pro ty, kdož jich užívají? Kdo z těchto se zastaví, aby slyšel? Je krise práce, krise hospodářská, ale slyšeli jsme, a věříme tomu, že technika se trpeve začíná. Krise je ale stav přechodný. Přejde tedy s rostoucí technikou zdraví, nebo katastrofa? Štěstí, blahobyť, nebo zoufalství a krach? Ing. List v citovaném článku napsal: „Technika však nikdy neslibovala člověku štěstí; to je úlohou proroků, filosofů a umělců.“ Je to velmi upřímné konstatování smutné skutečnosti. Máme zato, že pro hluk a tempo techniky nebude pomalu slyšet ani proroků, ani filosofů, že nebude pro samý chvat času jít za umělci, pokud vůbec proroků, filosofů a umělců bude!

O štěstí, ono relativné štěstí pozemské, jde ale nám všem. Dnes je stav takový: je-li kdo, jenž nebere proroků a filosofů a umělců ani na vědomí, jsou to všichni myslím, kteří s technikou, racionalisací, pásovou výrobou, tempem atd. mají něco společného, nadtož, aby jich poslouchali, nebo dokonce poslechl!

Lidem duchovním, lidem nábožensky věřícím se chvástající svět v době nescíslných možností a vynálezů diví, že duchovní hodnoty zastávají a hájí. Náboženství je mu přežitkem a předsudkem. Tento sociální prvek je lidem v době techniky a tempa úplně lhostejný. Život ale není jen umocněný rozum, není jen vůle k „netušeným možnostem“, není jen matematikou technických propočtů, ani nestojí jeho štěstí na matematice pojistovací. Plný život si žádá citu, také citu náboženského. Rozumní a čestní zastánci techniky vědí, že pro život je třeba i mravnosti, interpretace proroků a filosofů. . . . I zde se krajností stýkají. Lidé duchovní nebudou proti technice proniknuté etikou ve všech důsledcích za změněné administrativy a zákonodárství. To by mohl být mír mezi vírou a technikou. Technika je společnosti povinná štěstím, a nelze jí odpovědnost za ně přenášet na jiné. Dnes je to tak, ale z toho právě pochází zlo, hřích. Pravý rozmach techniky by zde měl vést k harmonii a zamezit nezdravé výstrelky, velikášství, marný titanismus a pýchu.

„Rekl také (Bůh Mojžíšovi): nebudeš moci viděti tváří mé; neboť neužří mne člověk, aby živ zůstal.“ — Technika některými svými projevy činí dojem, jakoby stůj co stůj musela překonat nadlidské překážky a proniknout tajemství, „viděti“ Boha. Snaha po velikosti, rekordu, tempu jakoby neměla zastavení. Rozum ovšem může být nástrojem pro hledání Boha. (Důkazy o existenci boží, dogmata). Nábožensky posouzeno, chce technika přesnými nástroji, prostředky a dílem rukou svých, uzříti Boha. Pravdivost uvedeného slova Písma (II. Moj. 33, 20) byla nejednou v dějinách i v našem věku potvrzena. Stavby se zřítily, vzducholoď ohromných rozměrů, byly smeteny a zničeny jako hračky, poslední výškový rekord skončil smrtí odvážných mužů vědy; nebylo jen v minulosti babylonské věže pýchy; jsou co do podstaty takové i dnes, jenom následky jsou daleko horší: zoufalství, psychosa, smrt. „Neužří mne člověk, aby živ zůstal.“

Mluví-li se o budoucí válce, poukazuje se na vyspělou techniku, které bude všude užíváno ke zlému, k ničení a zkáze všeho, co kultura po dlouhé věky buďovala. Vrcholem pokroku civilisace bude válka chemická, které technika znamenitě může posloužit.

Jděte k prorokům a filosofům . . .
„A když tudy půjde sláva má, postavím tě v rozsedině skály, a přikryjí tě rukou svou, dokudž nepřejdu.“ (II. Moj. 33, 22.) Hle, jiné slovo proroka, pohrdané a odložené: Bůh chce dobro člověka, proto ho chrání před pohledem na sebe. Chce, aby věděl, a poznával jeho pomoc. Místo člověka je na zemi. Ať si je vysoké, vznešené, ať jeho postavení je technickým pokrokem zjednodušené, ať se vzdálenosti pro styk zkrátily: Sláva, moc Jeho musí být respektována. Především tam, kde se tvoří technika, sociální řád; v hospodářství, v politice, v zákonodárství atd. Stále žijeme ve falešné představě, v absolutismu i v demo-

kracii (1), že hlasy proroků a filosofů jsou pro lidi bezvýznamné, pro beztvářou masu, pro děti, ženy a starce, Toto myšlení v moderní laické „inteligenci“, pokud o věci vůbec uvažuje, stále se projevuje.

Je zbožnění techniky, racionalisace a tempa důsledkem ztráty náboženské víry? Způsobil chvat a rozruch techniky, že se jeví úpadek náboženství a zbožnosti? Vypjaté sobectví bude se ptát po racionalisaci, po zisku a mravních norem nejen nebude dbáno, ale jejich platnost bude popírána. Z boha racionalisace nadvýroba, ale i podkonsum, i anarchie mas, zoufalství a neštěstí.

Dosud věříme, že jde o krizi. Aby přešly všechny krise ve zdraví, stane se to za tu podmínku, že bude přijata sankce mravností a řádu, osobní Bůh. I technika bude lidstvu prospěšná a blahodárná, až tuto sankci její zastánci vyvýší nad dosavadní vyznání výkonu, matematiky, rekordu, rychlosti, tempa. Štěstí ani jen z proroků, filosofů a umělců, ani jen z techniky. Řád a blaho z harmonie rozumu, citu a vůle.

„Ne vlastní síla, ale milost boží; ne sláva lidská, ale smíření s Bohem, nikoliv autonomie, ale theonomie.“ (Hromádka: Zákl. theol. ethiky.)

B. Dlatla.

NOVÝ MATERIÁL K NÁBOŽENSKÉ HISTORII INDIE.

1. Kulturní problémy prehistorické Indie.

Historie indické kultury před dobou vedickou je stále ještě otázkou; k jejíž odpovědi máme pouze několik málo opěrných bodů.

Shoda o kulturních stadiích prehistorické Indie se dotýká pouze konstatování hlavních linií: V severní Indii věk kamenný je oddělen od věku železného věkem měděným. V jižní Indii takové oddělení není patrné. Kamenné nástroje jsou následovány ihned nástroji železnými.

Tato všeobecná fakta nám o vlastní kultuře a o jejím charakteru mnoho nepoví. Teprve doba vedická nám umožňuje bezpečnější fixaci těchto kulturních období. Rig-véda věnuje největší pozornost mědi — ayas (aes). Indo-Arijci byli tedy podle dosavadních představ pionýry měděného věku v severní i jižní Indii. Usuzuje se, že obyvatelé jižní Indie byli vyrušení ze své kamenné kultury příchodem arijských kolonistů, jichž vlna se rozlévala od severu k jihu. Železo nebylo patrně známo v době Rig-vedy, ale v době bezprostředně následující, v periodě Jajur — a Atharva-vedy je už známa „černá měď“ syama ayas.

Přes tato suchá zjištění novodobé vykopávky dávají tušiti, že dávno před příchodem Arijců do Indie existovala v zemi civilizace značně vysokého stupně. Do hlavních objevů v době mezi 1922—1927 byly známy jen mohutné kyklopské zdi u Rajagrika, prehistorická naleziště nástrojů a hrobů, jež ukazují sice na paleolitickou dobu, ale jejichž stáří se nedá ani přibližně určit. Charakteristické rysy nalezených nástrojů nejsou jednotné, aby se mohlo z nich usuzovati na autory této civilizace. Neolitické předměty zvláštního tvaru v Burmě, Assamu a u Chota Nagpur by svědčily o předcích dnešní Won-Khmérské větve. Mnoho příbuzností archeologických lze konstatovati mezi kulturou Babylonie, Asyrie a Indie, jak svědčí podobnost terakota-sarkofágu u Bagdadu s vykopávkami u Pallavaram.

Podobně i ethnografický problém má jen několik málo operných bodů. Ethnologové se neshodují plně v řešení rasových otázek dnešní Indie, — proto také problém nositelů prearijské kultury Indie nemá dostatečných evidencí. Jsou přijímány teorie dvojí i trojí invase různými směry: směrem od Austrálie, směrem od čínského Turkestanu i směrem od Beludžistanu. Všeobecné označení původní domorodé rasy jako protodravidské (Thurston) je pouze jméno pro předpoklad původních obyvatelů, kteří některými uváděni v souvislost s Veddy na Ceyloně, některými kmeny na Celebesu a snad i v Australii.

Prof. E. Z. Rapson se přiklání k mínění, že t. ř. Dravidy nutno pokládati za autory a nositele prearijské kultury Indie. Tito Dravidové jsou již považováni za kolonisty. Prof. Rapson věří, že svědkem jejich invase ze severozápadu je dnešní kmen Brahni v Beludžistanu, který reprezentuje ostrov dravidské řeči v horách této země a jeví velkou podobnost s fysickým typem sumérským.

Tyto náznaky prearijské civilizace v Indii otvírají další kulturně-historické otázky: jaké bylo náboženství této prehistorické civilizace a jaký byl jeho vztah k myšlenkovému a duchovnímu světu pozdější arijské kultury?

2. *Historie a problémy vykopávek u Mohenjo-Daro a Harappa.*

Tyto otázky mohly býti teprve řešeny, když v roce 1922 až 1927 překvapující objevy mohutných vykopávek u Mohenjo Daro a Harappa v Panjabu, v krajinách staré provincie Sindh přinesly hojný, byť ne dostatečný a bezpečný materiál.

R. 1922 R. D. Banerji počal archeologicky zkoumat prvý okruh vykopávek a soustředil svůj zájem na viditelnou část buddhistické stupy a kláštera. Bylo konstatováno, že ke stavbě těchto buddhistických památek bylo použito starého, na místě samém nalezeného materiálu. Současné vykopávky u Harappa ukazovaly na chalkolitický věk. Další léta, kdy za velmi nepříznivých podmínek práce řídili M. S. Vats, K. N. Dikshit a ko-

nečně v 1925—26 Sir John Marshall, přinesla objevy velkého do-
sahu v několika vrstvách pod povrchem země. Bylo objeveno
velké kulturní středisko prastaré civilizace, město, jehož stavby,
ulice, náměstí, basiny, nástroje, sošky a rytiny jevíly charakter
vyvinuté civilizace. Tato kultura je kladena asi do 4. nebo 3. tis.
př. Kr. Určité její rysy uvádějí ji v souvislost, byť nepřímou,
s velikými kulturami egejské oblasti, Malé Asie a Mezopotamie.
Je známa pode jménem Indus-civilizace.

V r. 1931 Sir John Marshall vydal třísvazkové dílo s repro-
dukčními materiálu a s popisem i zpracováním jeho za spolupráce
čelných učenců Anglie — archaeologa Ernest Mackaye*), Har-
greavesa, úřadujícího generál. ředitele vykopávek v Indii, Rai
Bahadur Daya Ram Sahuie, který propracoval pečlivý popis vy-
kopávek, Sidney Smithe, C. J. Gadda, prof. Langdona, kteří
spolupracovali na rozboru nalezeného písma, M. Sana Ullaha,
archaeolog, chemika, prof. A. B. Cooka, který spolupracoval na
studiu materiálu k náboženství této Indus-kultury, a jiných.

Střed Indus-civilizace se nalézá v Panjabu a Sindu; hlav-
ními jejími svědky jsou rozsáhlá civilizací centra chalkoli-
tického věku u Mohenjo Daro a Harappa. Nejedná se tu však
o ojedinelá střediska, ve kterých civilizace rozkvetla a odumřela.
Spíše jsou to velkoměsta prehistorie se všemi znaky městského
života, svědčícími o pokročilé organizaci lidské společnosti, jejíž
energie realizovala patrně nejvyšší kulturní rozpětí, kterého byla
schopna.

V Sindu byla objevena ve velké rozloze od severu k jihu na-
leziště podobné civilizace; rovněž tak v Panjabu roztroušeně na
severovýchod až k Rupar a na severozápad až k Bannu, Gujo,
Budh-ke-Takar, Lohumjo-daro, Badah a Ihnkar jsou mezi na-
lezišti stejných znaků Indus-civilizace. U Ihnkaru byly skutečně
zahájeny archeologické práce a vykopávky tam objevené byly
posouzeny jako díla mladší periody, než se předpokládá u Mo-
henjo Daro. I když dosavadní závěry nutno považovati za provi-
sorní, možno se domnívati, že Indus-civilizace sahala do velikých
okruhů; je doložena ve středu Panjabu i na jeho extrémním vý-
chodě i západě.

Sir John Marshall se domnívá, že tato Indus-civilizace byla
jen částí velké kultury Afro-Asijské a byla ve vztahu s jinými
větvemi této kultury v záp. Persii a v Mezopotamii. Kreslí velké
schema obrovité kultury chalkolitického věku, sahající od The-
salie a již. Itálie až k čínským provinciím Iloman a Chih-li; její
centra stála na hlavních řekách, které připravily výborné pod-
mínky pro agrikulturu. Materiální a duchovní projevy této kul-
tury nemohly býti veskrze homogenní; byly určeny podmínkami
kraje, v němž ta, či ona větev vyrostla. Přes to existovala zá-

*) který dnes řídí další výzkumné práce na místě samém.

kladní jednotnost v charakteristických rysech. Písmo Egyptu, Kréty, Sumeru, Elamu jeví společnou tendenci vyjadřovati znaky nejen předměty, ale i zvuky. Jiným ilustrujícím faktem společné base je, podobná metoda tkání, nebo metoda ozdobných maleb na nádobách.

Podle výsledků výzkumu H. Hargreavesa u Nal a Sira Aurela Steina v již. Warizistanu a Beludžistanu lze souditi, že Indus-kultura nezůstala omezena pouze na údolí Indu, ale zaujímala daleko širší okruh, v němž byla dominující, aktivní silou, i když na západě lze zjistiti stopy odlišné kultury, jež patrně vnikala do Indie z Persie.

Důležitou otázkou pro kulturní oblast indicko-mezopotamskou je problém průvodců a nositelů Indus-civilisace, jakož i přesnější určení jejího místa v toku historie.

Prof. Childe dovozuje, že chalkolitická civilisace Indu se podobá sekundární prediluviální kultuře Elamu a Mezopotamie a protohistorické kultuře sumerské v městském charakteru organizace lidské společnosti, užíváním hrncířského kola a mizejícím používáním kamene — vedle mědi a bronzu.

Sir John Marshall odhaduje dobu výstavby, růst na úpadku Mohenjo Daro na 500 let, jež se ovšem nekryje s dobou trvání Indus-civilisace, jako celku. Její umění, písmo, vyvinutá organizace ukazují na několikatisíciletý vývoj.

Přibližné stáří této kultury se dá určití vztahem k Mezopotamii a Elamu. Podle nalezených předmětů — rytin, sošek a váz s charakteristickým tvarem a vzorem Indus-civilisace možno usuzovati na existenci čilého styku mezi těmito dvěma kulturními oblastmi. Dvě rytiny, nalezené u Ur a Kish musí býti nutně připsány pre-sargonické periodě a nemohou býti pozdějšího data, než ze 3. tis. př. Kr. Rytiny samy pocházejí pravděpodobně ze střední periody vývoje Mohenjo Daro. Pomocí těchto nálezů je stáří předmětů nalezených u Mohenjo Daro určeno termínem a quo 3250 př. K. a terminem ad quem 2750 př. Kr.

Mnoho teorií bylo uplatňováno při řešení problému, kdo byli nositeli a autory Indus-civilisace. Prof. Gordon Childe snažil se naléztí ethnickou příbuznost jejich se Sumery. H. R. Hall, vycházejí z předpokladu universality sumerské kultury, dovozuje, že k ethnickému typu sumerskému náleží i prearijští Dravidové, kteří v prehistorických dobách sídlili od Panjabu v širokém pásu sahajícím až do jižní Indie. Jiní reklamovali Indus-civilisaci pro vedické Arijece, posunující jejich příchod do Indie do 3. tis. př. K.

Žádná evidence fakt nepotvrzuje však tyto teorie. Antropologické nálezy mluví o několika rasových typech, takže definiční závěr o skutečných původcích Indus-civilisace není možno učiniti.

Obraz kultury Indie však závisí na šetření, zda je vykopávkami podpořena pravděpodobnost, že autory této starobylé kultury jsou vedičtí Arijci.

Sir John Marshall se staví na stanovisko naprosté diskonexe obou kultur. Prof. Langdon uznává rozdílný charakter obou kultur, ale je nakloněn přiznati jejich vzájemný kontakt již ve 2. tis. př. Kr.

Povahy kultur jeví naprostou různorodost. Vedická kultura, zpola pastorální, zpola agrikulturní, neznala městskou organizaci lidské společnosti. Indus-civilisace je kuň — jak se zdá — úplně neznám. Speciální úcta se vztahuje nikoli na krávu, — posvátné zvíře vedických Arijců, — ale na býka. Vedické náboženství je bezobrazé; prehistorické vykopávky jsou však dokladem zobrazování předmětů úcty. V domech Mohenjo Daro chybí úplně význačné postavení krbu s úctou k ohni. Indo-Arijci stáli proti fallickému kultu, který je hojně doložen v prehistorické kultuře Mohenjo Daro.

Nic z nových vykopávek neodporuje uznávané teorii, že Indo-Arijci vkročili do Indie v pol. 2. tis. př. K. Podle obrazu ve Vedách zbyl však už jen pouhý stín veliké kultury v době arijského vpádu do Indie. (Pokračování.)

Otto Rutilé.

Literatura: „Mohenjo Daro and the Indus Civilization“ Sir John Marshall, vydáno: Arthur Probsthain, 41 Great Russel Street London W. C. 1. — 1931. — „Cambridge History of India“ — další literatura tamtéž.

PŘÍCHOD JIZRAELITŮ DO ZEMĚ KANAANSKÉ.

Je pro nás důležité znáti nejstarší příběhy z jizraelských dějin i počátky usedlého života Jizraelitů v zemi kanaanské, poněvadž v té době musíme hledati vznik mnohých náboženských předpisů a úkonů, jež Jizraelité od domácího obyvatelstva přejali. Tu musíme také hledati odpověď na otázku, odkud Jizraelité mají své náboženství a jak přišli k uctívání svého boha Jahva. Pokusím se v tomto stručném přehledu vykonstruovati postup, jímž se usazování v Palestině dalo. Hlavním pramenem zůstávají mi starozákonní pověsti o praotcích národa jizraelského, jež jsou historií svého druhu, neboť jak známo, podává Starý zákon dějiny národa v podobě rodinných historek; v tom případě je nutno oddělit od sebe historické vzpomínky, tradicemi dochované, a látku výsloveně pohádkovou. Topograficky jsme poučeni z jiného pramene než starozákonního. Z dlouholetých soustavně prováděných vykopávek skoro ve všech částech Palestiny konaných

nashromáždil se obsažný materiál archaeologický, osvětlující osudy měst palestinských.

Již povaha věci samé nutí mne začítí od Semitů vůbec a říci několik vět o jejich původu, o tom, jak se dostali do Palestiny a kdy to asi bylo.

O pravlasti Semitů se dosud názory hodně rozcházejí. Na základě podobnosti řeči semitských s hamitskými v Egyptě chtějí někteří učenci jako Nöldeke nebo Benno Landsberger hledati původ Semitů v Africe; tato teorie nebyla dosud potvrzena.

Podobnost semitských a hamitských nářečí vysvětlí se lépe. Je totiž možné, že ve staré, předhistorické době vtrhly beduinské kmény do Egypta a jako vítězové vnutili poraženým svoji řeč. Stejně zemědělství, vinařství, pěstování domácího dobytka, vesměs věci, jež kultura usedlá předpokládá pochází z Asie a nikoli z Afriky. Mnohem pravděpodobnějším zůstává starší názor, že pravlasti Semitů jsou pouště arabské, z nichž přebytek obyvatelstva odcházel do kulturní země. V Palestině sídlili Semité asi již od poloviny čtvrtého tisíciletí př. Kr. Avšak ne sami. S nimi zůstalo tam obyvatelstvo dřívější, ne-semitské. Jeho existenci dokazují nám jednak cizí ne-semitská jména měst nebo řek jako jméno známé řeky Jordán (hebr. Jardén), jména měst: Jericho, Gilboa, Jeruzalém atd., za druhé pak ne-semitský způsob pohřbívání. Semité sídlili na jihu země, kdežto ne-semitské obyvatelstvo obývalo sever. Máme o tom zprávy z obrazů a nápisů egyptských. Už z t. zv. doby protodynastické (ca 3400 až 2980) je dochován obraz jednoho egyptského krále, jak tento zabíjí nějakého Asiata, v němž lehce poznáme Semitu. Do první dynastie patří též zobrazení zajatého Semity na sloním klu (Hugo Gressmann, Texte und Bilder, obr. 242). Hlavní znaky, podle nichž příslušníka semitské rasy poznáváme, jsou: orlí nos, odulé rty, zašpičatělý plnovous a zástěra, sahající až po kolena. Mimo obrazy máme dochovány též nápisy, zaznamenávající zájezdy egyptských faraonů do Palestiny. Jedno z největších tažení na sinajský poloostrov podnikl král Snofrev ze čtvrté dynastie (kol. 2930) a dal tam zříditi nápis o svém vítězství. Snofrev vysílá až do Syrie lodí pro cedrové dříví z Libanonu. Vztahy k Egyptu nepřestávají více, až kolem r. 1500. Thutmes III. pevnou rukou ovládl Palestinu a území na sever až k řece Eufratu. Poměrně dobře jsme o Palestině a jejím obyvatelstvu informováni v době amarnské, t. j. za doby, kdy v Egyptě vládl Amenhotep IV. (1375-1358), jenž přeložil své sídlo královské do nového města, nynějšího Tel-el-Amarna, kde se nám dochoval královský archiv, psaný většinou v babylonském klínopisu. Vasalští králové v Palestině píší egyptskému králi, že do země vpadají „Chabiru“, že ohrožují jeho nadvládu nad Palestinou. Zdá se však, že tito vasalští králové, tolik o své věrnosti vůči Egyptu mluvící, toužili spíše po samostatnosti a spoléhali při tom

na pomoc právě těch „Chabiru“. Pod jménem Chabiru můžeme si mysliti Hebrejce v širším slova smyslu, tedy i Moabské, Edomské, Ammonske, kteří všichni pronikali z pouště a z nichž Ammonští, Edomští a Moabští usadili se v zemi východojordan-ské. Chabiru a „Ibrim“ (ve St. z.) označují přes to, že jsou to synonyma různé množství kmenů semitských.

Doba amarnská předchází době, v níž Jizraelité počínají přicházeti do Palestiny. Velmoci egyptská i babylonská překročily již vrchol svého kulturního vývoje a s nimi přežrává zároveň i kultura kanaanská, poněvadž tam sahají výběžky jak kultury jižní, tak i kultury severní. Kanaan jest však otevřena i oproti východu, poušti arabské a odsud ve chvílích úpadku vpadá mnohý zástup loupeživých beduinů do úrodných rovin. Hordy jejich s celým svým majetkem, se svými ženami a dětmi táhnou do země kulturní a po dobrém či po zlém vynutí si půdu pro obdělání. Tak si to musíme představit i u Jizraelitů. A když se nastěhoval jeden kmen, během doby jej jiné kmeny následovaly. Tím si vysvětlíme i ten fakt, že Semité získali převahu nad obyvatelstvem ne-semitským, poněvadž byli posilováni neustále novými přírůstky z pouště. Jizraelité se dostali do země kanaanské až asi ve dvanáctém století, ale jistě již dříve učinili několik pokusů usaditi se v zemi, což se jim však nepodařilo pro odpor domácího obyvatelstva, žijícího ve spořádaných poměrech. Teprve úpadek kultury otevřel Jizraelitům vstup do země zaslíbené. Jizraelské kmeny byly asi vždy jen polonomádkými, to znamená, že s sebou měli stáda ovcí a koz, pro něž musili se stěhovat s místa na místo, aby našli vždy čerstvé pastviny. Poloviční nomádi jsou nuceni každodenně napájeti svůj dobytek (činí tak namnoze doposud), což určuje již jejich cestování. Z jara vytáhnou se svými stády do stepí a na léto se vracejí do kulturní země. Stadium úplného kočovnictví, při němž jediným dobytkem je velbloud, který vydrží dlouhou dobu bez čerstvé vody, nemůžeme pro Jizrael dokázati. Ze stadia polonomádkého máme i ve Starém zákoně řadu vzpomínek, hlavně z jižní části Palestiny, na př. Ge 37, 12: (Bratři Josefovi pasou ovce a kozy v krajině sichemské.) Jižní hranicí usedlého obyvatelstva byla Beeršeba. Ježto však dešťové srážky byly naprosto nedostatečné k tomu, aby se všechno obyvatelstvo živilo pouze rolnictvím, přistupuje k zemědělství chov dobytka. Víme, že ve staré době nebyla Palestina zemí úrodnou. Teprve zásluhou technicky školených Římanů, kteří dovedli zavodňovat větší plochy, rozšířilo se velmi zemědělství, avšak vítězstvím Arabů vrátilo se opět primitivní hospodaření a tím i malý výnos půdy, odkázané na špatné zavlažování nepravidelnými a slabými dešti.

Kmeny hebrejské nepřišly do země kanaanské najednou. Vzpomínku na toto postupné vnikání do země zachovaly jasně i prameny starozákonní. Nejprve přichází do Palestiny Abra-

ham a teprve po generacích Jakub. To už má historický podklad: k těm zástupům, které se usadily, přichází další nové síly. Až pozdější doba vytvořila z původních dvou základních skupin (Abraham a Jakub-Jizrael) systém dvanácti kmenů, kterýžto počet se vždy zachovává; když nějaký kmen zanikl, nastupuje na jeho místo jiný. Všech dvanáct kmenů jest spojeno se jmény obou žen Jakubových: Ley a Ráchel. Kmeny si nebyly mezi sebou rovny. Některé kmeny jsou jiným nadřaděny, neboť smíšené kmeny, vzniklé spojením s cizími prvky, jsou označovány jako druhořadé a nepožívají úcty. V rodinných vypravováních jsou tyto méněcennější kmeny syny služek, jež Lea i Ráchel svému muži dají: Lea mu dá Zilpu, jež porodí Gada a Assera, Ráchel mu dá Bilhu (kral. text: Bála), jež porodí syny, nazvané Dan a Naftali. Ve vypravování jest pokaždé vysvětleno, proč Ráchel nebo Zilpa dají svému muži služebnou dívku. Ráchel je nejprve neplodná a proto musí služebná dáti svému pánu potomky. Můžeme v tomto příběhu právem viděti vzpomínku na skutečnost, že méněcennější kmeny přišly do země kanaanské dříve, aspoň z řady kmenů, jež spojujeme se jménem Ráchel. V případě Zilpy jest tomu naopak.

Pořadí, v němž se jednotlivé kmeny v Palestině usazovaly, můžeme na základě zpráv z různých pověstí sestaviti. První přišly na místo kmeny Levi a Simeon, sídlily pak v krajině Sichem, avšak oba byly tam skoro zničeny, což vlastně rozhodlo o jejich budoucnosti. Po smrti Jozue přestává být Levi skutečným kmenem s kmenovým územím a Simeon je počítán ke kmenům jižním. To znamená, že tam byl Simeon (a snad původně i Levi) nepřitelem zatlačen¹⁾ (srov. Ge 34 a Ge 49, 5 n.). Po těchto dvou nešťastných kmenech přichází brzo Ruben, získává rychle na významu a proto patrně jest nazýván prvorozeným (Elohista mu dává vůdčí roli a považuje ho za nejstaršího ze synů Jakubových). Sídlí jižně od Levi a Simeona, tedy asi kolem Betel. Ještě jižněji, v pohoří Hebronu, zaujal své místo kmen Juda. V této starší době usazují se i kmeny další Izachar, Zabulon a Asser. Gad zůstal v zemi východojordánské. To je osm kmenů, jež přičítáme Ley. Ostatní čtyři Josef, Benjamin, Dan a Naftali patří k Ráchel a pro starou dobu musíme je umístit docela na jih země do území, jež se nekryjí s jejich pozdějším místem pobytu. Nejdůležitější z nich jest kmen Josef, jež snad byl spory s bratrskými kmeny donucen vystěhovati se do Egypta. Vypravování o Josefovi jsou

¹⁾ Friedrich Schmidtke se domnívá, že to souvisí s případem kmene Dina (byl to vůbec nějaký kmen?). Tento kmen Dina byl prý přepaden Kanaanskými v Sichemu. Příbuzné kmeny Levi a Simeon chtěly kmen Dinu pomstíti, byly však poraženy a Levi skoro vyhlazen. Jako nejsou důkazy pro správnost tohoto tvrzení, tak nejsou ani důkazy proti němu. (Einwanderung Israels in Kanaan, str. 20 n.)

z části individuální a z části kolektivní, neboť ke jménu Josef připojeny jsou příběhy, jež se nemohou hoditi na Josefa, značího kmen. Je samozřejmé, že v čele kmene stála vedoucí osobnost, avšak nedá se říci, že by se jmenovala Josef a nevíme také, jaké postavení skutečně zaujímala.

Wincler se domnívá, že Josef není nikdo jiný než místodržitel faraona Amenhotepa IV. (Achuenatona), zvaný v dopisech z Tel-el-Amarna Janchamu. To je ovšem příliš odvážné a nepodložené. Za kmenem Josef přestěhovala se do Egypta většina kmenů ostatních. Krajina Gosen ve východní části nilské delty dobře se jim hodila pro své rozsáhlé pastviny, takže se tam zařídili na trvalo. Na druhé straně nemůže se nikdo diviti domácímu obyvatelstvu, že považovalo tyto kmény za vetřelce a hledělo se jich jakýmkoli způsobem zbaviti nebo využití. Vždyť v Egyptě měli s beduínskými hordami velmi špatné zkušenosti, ba musili proti nim postavit docela hrady, na nichž patrolovaly neustále hlídky, jen aby se zabránilo jejich vniknutí do země.

Všechny kmény jizraelské do Egypta neodešly. V Palestině zůstalo přece několik úplně bezvýznamných kmenů, ale s nimi také jméno Jizrael. A o tomto Jizraeli mluví egyptský král Merneptah z XIX. dynastie (1225—1215).

Mojšíšem vedení vyšli později Jizraelité z Egypta a s Jozuou v čele byli nuceni zemi zaslíbenou znovu dobývati. Druhé zabírání země kanaanské jest vyličeeno v knihách Jozue a Soudců. Je popsáno dobytí mocných tvrzí: Jericha (Jo kap. 6), Ai (Jo kap. 7 a 8), podrobení Kanaanských (Jo kap. 9—12) i rozdělení země (Jo kap. 13—21). Ani v tomto případě nemůžeme věnovati pramenům starozákonním plnou důvěru, poněvadž archaeologické badání dochází k jiným výsledkům: Tak na příklad vykopávky města Jericha ukázaly nám, že město nepodlehlo teprve Jozuovi a Jizraelitům, nýbrž bylo již asi v době od 16.—14. století zničeno nepřítelem přicházejícím z východu.²⁾

Proč byl vytvořen systém dvanácti kmenů, není bezpečně zjištěno. Gunkel ve svém komentáři ku knize Genesis (1910) považuje za základ obrazy zvířetníku; k tomu není důvodu. Nejpravděpodobnější vysvětlení podává E. Meyer. Když se kmény spojily v jeden spolek, bylo zapotřebí, aby k a ž d ý m ě s í c určitá část (jeden kmen) starala se o přiděly chrámu společného všem kmenům, snad v Sichemu. Systém dvanácti kmenů musil vzniknouti v době Soudců, poněvadž v písni Debory je systém ještě jiný, ale v požehnání Jakubově (Ge 49) vyskytuje se již 12 kmenů jako Ge 29.

²⁾ Rud. Kittel, G. d. V. Israel, sv. I, str. 298. Schmidtke dává za pravdu Starému zákonu; praví, že Jericho dobyl Josue ve dvanáctém století, když zemětřesení učinilo průlom do městských hradeb. (Einwanderung... str. 96—102.)

Celý proces zabírání země kanaanské byl z větší části asimilační. Myslím, že Jizraelité přicházeli spíše pokojně, postavili si svoje stany, pásli svoje stáda a uzavírali po případě smlouvy s domácím obyvatelstvem. Vždy to ovšem nešlo a biblická vypravování předvádějí nám docela už Abrahama a Jakuba jako válečníky. V každém případě stálo domorodé obyvatelstvo na vyšším stupni kulturním a přistěhovalci tuto kulturu přejímají. K pokroku kulturnímu přidružilo se však i přejímání stinných stránek života kanaanského, takže se později proroci hrozí té mravní i náboženské porušenosti Jizraele a žádají vymýcení kanaanských prvků zejména z náboženství.

Dr. Miroslav Novák.

Literatura: Friedrich Schmitke, Die Einwanderung Israels in Kanaan, Breslau, 1933. — Rud. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 5 a 6 vydání, Gotha, 1923. — Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle, 1906.

ROZHLEDY PO ŠKOLSTVÍ.

1.

Rozhlédneme-li se po současném životě, jistě nejsme sami, kdož shledáváme velkou členitost jeho skladby jak v ohledu kulturním, tak i civilisačním a společenském vůbec. Ve vědách a uměních i veřejném životě nelze neviděti nevšední specialisace různých odvětví, atomisace lidské kultury, rozčlenění na mnoho oborů vědních, takže není divu, že při poznávání a pořádání rozmanitých paprsků pravdy, ztrácíme přechasto jejich společný zdroj, jeden jejich společný základ, to jednotící *Unum* jako živé, absolutní pouto člověčenstva a světa.

Tím si vysvětlíme, proč v šiléném tempu moderního života, při atomisaci vědy se dnešní člověk rozptyluje, ztrácí v různých oborech a nedoceňuje nevšední význam filosofie, jejího metafysického dobrodiní, odpovědi na poslední otázky, jejichž šklebící se tvář neusetří žádného učence a odborníka z veřejného života. A neodbytný Eros lidské touhy po nejvyšším poznání, po plné pravdě a uspokojující odpovědi přichází často k cynismu a zoufalství. Ale nejenom v ohledu poznání je zmatek, neklid, nespokojenost. Také v ohledu vážení hodnot. Není pevného a stálého měřítka pro klasifikaci hodnot, jest zmatek v seřazení hodnot v jejich hierarchii. Podle čeho řadit? Co napřed? Všude se to děje jinak a přemnoží se nechávají nést prospěchem, požitkem okamžiku neb svůdností slávy. Etika je na-

mnoze ve shonu denního života popelkou. Nejenom snad náboženská, nýbrž i laická. Lidé následují příkladů starostlivé Marty, ale neřídí se vzorem moudré Marie, kterou tak dobře vystihuje v úsilí a snaze Komenský, jenž žil rovněž v těžké a bouřlivé době, ale neztrácel zdravé životní orientace a nikdy nepomenul správně poukázat, co jest *Unum necessarium*, co ze všech hodnot nejdůležitější pro klopytajícího člověka v krizi života.

Všechny možné náměty a návrhy se zkoušejí v moderní době, abychom se dostali z víru zmatků a z trapných následků osudných pochybení. Zkouší se to s bolševictvím, fašismem, sahá se k revoluci, nahraňuje se kříž Kristův křížem hákovým z pohanického starověku. Neuspokojuje-li někde špatně pochopená demokracie, vymýšlí se na pomoc teorie rasová. Je-li trnem v oku civitas Dei jako ideál společnosti, dělá se pokus s myšlenkou „totalního státu“. Všude narážíme na nejistotu, vratkost, atomisaci, rozštěpenost, rozdrobenost a rozháranost jak v kultuře, tak i v civilisaci vůbec, neboť vše lidské zklamalo, lidské pokusy nevedly ku štěstí, hesla doby neuspokojují srdce, nezjednávali vnitřní harmonii a nesjednocují lidstvo.

Proto u opravdových a rozvážných pozorovatelů běhu života mocně se ozývá touha po objektivní pravdě a po trvalých hodnotách, hledá se uspokojení pátrajícího ducha a toužícího srdce ve věčných pravdách a živých vodách náboženských. Zesiluje se volání po Ježíši Nazaretském a vystihuje se význam církvi. Stoupá zvolna kurs filosofie i teologie. Tak i u nás zjišťuje na př. prof. dr. E. Rádl dokonce i nedávno na sjezdu profesorů v sekci filosofické.

2.

Obráz současně doby odráží se též i na poli školní pedagogiky, v celé školní práci. Někteří teoretikové reformní podceňují nebo zavrhuje veškeru metafysiku ve výchově, ze strachu, že by si nevěděli rady s posledními otazníky, na něž již i školní zvědavá mládež přichází. Dohořívající ideový liberalismus odstraní do značné míry ze škol náboženství, ale nepostaral se předem o rovnocennou náhradu. V revolučním popřevratovém opojení vybila se nespokojenost se zpolitizovanou římskou a německou luterskou církví v náboženství vůbec. Různými zdobrovolňujícími a omezujícími výnosy a zákony se znehodnotilo, ztratilo na vážnosti a tím ještě více na účinnosti v ohledu školní výchovy. Přichází do života pozvolna generace bez náboženské školní a domácí výchovy, neboť náboženství se ve značné míře vyloučilo z pojmu všeobecného vzdělání, jež je úkolem školy. Následky se trochu předvíдалy.

Na obecné a měšťanské škole se zavedla aspoň občanská

nauka a výchova, ale na střední škole neučinilo se ani tolik. Ano, byly hlasy některých profesorů, kteří se rozhodně tomu vzpírali a pochvalovali si aspoň status quo v tisku i na anketách. Na středních odborných školách jsou studenti bez jakékoliv náboženské a soustavné mravní orientace. Vyrůstá tedy nová inteligentní generace bez náležitého náboženského a mravního základu pro zpozdíly strach některých neodpovědných vlivných činitelů, aby snad se žactvo nezískávalo ve škole pro určitý filosofický směr nebo ve prospěch snad některého konfesijního náboženství. Tedy raději nic než toto.

Ale jako *hlad lidské duše po náboženství* se nedá natrvalo potlačit a zapřít, podobně se ozývaly občas a jmenovitě během uplynulého škol. roku na př. na podzim rozvázné hlasy v denním tisku, volající po nějaké formě náboženské výchovy. Aspoň pryč po nekonfesijní, t. j. necírkevní náboženské výchovy mravní a po základech náboženského poučování ve škole. Školní mládež nezná, pryč, ani základních náboženských pojmů, od náboženství osvobozený žák postrádá nejdůležitějších znalostí bible, která i při nejradikálnějším světovém názoru má určitý význam kulturní. Jsou v ní ušlechtilé životní vzory, zásady, pro školní mládež velmi vhodným způsobem podány. Pro všeobecné vzdělání její je nezbytno poučiti mládež školní o Kristu, o výchovném, sociálním a kulturním významu historických církevních útvarů.

Zemský ústřední spolek jednot učitelských v Čechách zavedl ve svém časopise „Českém učiteli“ na podzim veřejnou *diskusi*: „Co s náboženstvím ve škole?“ Diskusi zahájil docent Masar. university dr. J. Uher, jenž se postavil docela rozhodně pro náboženskou výchovu školní, ovšem *nekonfesijní*, t. j. necírkevní, neboť žijeme v křesťanské éře a nemůžeme bez škody přehlížeti její význam a přínos církví pro světovou kulturu. Diskusní výzva nalezla mezi učitelstvem neobyčejně živý ohlas. Zúčastnil se jí i pisatel tohoto článku v Čes. učitelí, jímž chtěl potěšitelný zájem učitelstva o náboženství ve škole podchytit. Z pohnutek apoštolátu mezi nimi po dlouhé době odvrátů a zvláště k vůli vážnému a cennému příteli reformní náboženské výchovy ve škole doc. dru Uhrovi snažil se ve svém článku pro případ nekonfesijní náboženské školní výchovy stanovisku Uhrovi, co nejvíce přiblížiti, jak by to asi minimálně muselo vypadat, aby pokrokové církve mohly s tím minimem, t. j. nekonfesijním náboženstvím ve škole souhlasit v předpokladu, že by mohly pak samy ve svém duchu je na půdě školní doplnit; nemuselo by to být v nynějším rozsahu, neboť by navazovaly na minimální „nekonfesijní“ náboženskou výchovu školní buďto od učitelů odborných pro určitá vyznání žáků nebo od literních učitelů. Jenom nepatrný počet účastníků diskuse se vyslovil proti náboženství vůbec. Většina se vyslovila pro stanovisko Uhrovo. Církev římskokatolická odmítla se vsí rozhodností návrh

dra Uhra, Diskuse byla zabrzděna sice časopisem Čsl. obce učitelké, ale přenesla se do „Ideje“, časopisu spolku učitelů čsl. nábož. Prof. A. Spisar totiž postavil se proti návrhu doc. Uhra jednak z důvodů ideových, neboť pokládá „*nekonfesijní*“ vyučování náboženství za nemyslitelné, jednak z důvodů technických, jelikož soudí, že by se ani církevní vyučování náboženství jinak nedalo opatřit. Diskuse v „Idei“ se zúčastnil pak i prof. Komenského university dr. J. Hendrich, doc. Uher a prof. A. Spisar pak pokračují ještě ve výměně názorů. Diskuse není nikterak skončena a doufám, že po prázdninách se ještě povede dále, neboť nekonfesní náboženská výchova školní je složitý problém, jenž není nikterak novým. Mnohé vynikající osobnosti již dávno se proň vyslovily; ale proveditelnost jeho opravdu naráží při důkladném jeho studiu na nevšední potíže. Prof. Hendrich si myslí, až prý církve budou opravdověji plnit své kulturní poslání v národním životě a ve světě, pak i náboženství ve škole stoupne více v ceně a pak teprve i účinnost náboženské výchovy školní bude znatelnější.

Prozatím zdůrazňuji opět své stanovisko, jež jsem rozvedl ve své knize: „O lepší výchovné cesty“, že je nutno rozlišovat mezi náboženskou výchovou a výukou a v duchu reformních zásad by bylo záhodno, abychom důsledně podtrhovali stále výchovu vedle výuky a aby i výuka náboženská sloužila a byla podřazena výchově náboženské.

3.

Stav nynější organizace náboženské výchovy školní není uspokojivým pro žádného interesenta, ani pro školu ani pro církev ani pro rodiče. Je nedomyšlený a zřejmě činí dojem, že uvízl na půli cesty. Nejvýhodnější je ještě pro církev římskou, jež je nejvíce beata possidens pro svůj většinový ráz. A využívá ho náležitě, takže se stylus „malého škol. zákona“ z roku 1926 obchází a hodiny náboženství se zařazují i na středních školách v kterékoli hodině dopoledního rozvrhu bez ohledu na žactvo jiných vyznání a bezvyznání nebo osvobozené, co v prázdných hodinách má dělat, když není pro ně vhodných místností a patřičného dozoru. Postává v průvanu na chodbách, vychází ven na procházku do parků nebo do města a přichází v nebezpečí nejen mravní, ale i fyzické úhony. Jeden primán spadl v takové prázdné hodině s ložky do Vltavy za chladného únorového počasí.

Není se co divit, že menšinové církve, Volná myšlenka a některé pokrokové a učitelké organizace si toho bedlivě všimají a na nedávné poradě se usnesly na protestu a žádosti za nápravu v tom směru v zájmu žactva. — Mimo to všechny církve nemohou souhlasit se zrušením povinné školní náboženské

výchovy ve vyšších třídách právě ve smyslu reformní zásady o součinnosti žákově, neboť tehdy teprve je soudnost studentů do té míry vyvinutá, aby mohl se zvýšeným zájmem a dobrovolnou živou účastí bráti podíl na náboženské hodině. A právě tehdy, kdy fyziologický a psychologický vývoj žákův nejvíce vyžaduje nábožensko-mravního vedení, v těch třídách právě náboženství je zrušeno. Kromě toho, je-li úkolem střední školy: poskytnouti všeobecným vzděláním též přípravu pro studium universitní, tedy i theologické, tedy právem se žádá od školy náboženská školní výchova zvláště v nejvyšších třídách. Československý katolický episkopát také to letos na jaře opět důrazně od vlády žádal. Synodní rada čsbr. církve evangelické to žádala rovněž již r. 1932 a Ustřední rada ČCS si rovněž vyhradila nedávno právo požadovat totéž podle potřeby. Je to životní zájem církvi a nezadatelné právo požadovat náležitou náboženskou školní výchovu svého nedospělého členstva netoliko pro účely církevní, ale i zájmy národní a světové.

Povšechná organizace školství národního i středního se nás týká v bodu *koedukace* a koinstrukce. Je to otázka, která již dlouhá desetiletí je přetřásána dosud pedagogové nejsou jednotní ve svých názorech o vhodnosti nebo škodlivosti koedukace. Já trvám na svém stanovisku, že spoluvýchova dětí na školách obecných je prospěšnou a naše obecné školy by měly býti dle toho organizovány. Na školách měštanských a na školách středních, kdy začíná mládež vstupovati do pohnuté a bouřlivé doby puberty nebo tuto těžce prožívá a ukončuje, pokládám déle trvajíc společné vyučování po celé půldny v přeplněných místnostech školních za nanejvýše škodlivé pro zdárnou školní práci a zhoubné i pro mravní vývoj žactva. Zabývám se touto otázkou a pozoruji, jak žactvo pracuje a počíná si v hodině, je-li pospolu oboje pohlaví a sledují změnu školního pracovního rytmu, je-li toliko jedno pohlaví přítomno v době puberty. Na doložení svých slov poukazuji na zkušenosti prof. M. B. Böhnela, které tento uložil do senační své knihy: „Rášení“, jež způsobila v r. 1928 neobyčejný rozruch a letos vyšla v nakladatelství L. Mazáče již v 5. vydání. Obraz nevhodné koedukační soustavy školní je zde podán tak vzrušujícími rysy a barvami, že hraničí na neuvěřitelnosti. Bouřlivé stadium pohlavního vývoje je přítomností druhého pohlaví po delší dobu v bezprostřední blízkosti drážděno a nemůže klidně přemýšlet a pracovat. Znám z anket a hovorů se studenty názory studentů o tom, a proto nemůže býti rozhodujícím jejich názor o koedukaci, podobně jako nemůže míti člověk o tomto bodě v „Idei“ (IV., 9.—10.) větší význam, než jako svérázný projev mladého člověka, který nepíše z velkého odstupu věkového a není poučen o povaze toho bouřlivého vývojového stadia mládeže. Přes všechnu pozornost, která se tomu věku, pubertě a spoluvýchově

věnuje (Skorepa, dr. C. Stejskal) není komplex potíží se křizujícími dostatečně a všestranně prostudován. Pokud však jest, tu nelze *schvalovat soustavu koedukační na školách měšťanských a středních.*

4.

V ohledu *všeobecně pedagogickém* uplynulý školní rok nebyl tak bohatým na plodnost a hodnotnost výchovné školní práce jako bývaly pracovní sezony dřívější. Úsporná povaha neklidné těžké doby vrhala své neblahé stíny i na pole školské práce a pedagogických výzkumů vůbec. Péče o denní chléb stavila do nežádoucího pozadí péči o ducha a odsunovala i pedagogiku školní na vedlejší kolej. Přesto však můžeme zaznamenati v tomto ohledu ruch relativně velmi čilý. Tak na podzim (28. až 31. X. 33) konal se v Brně V. sjezd pro výzkum dítěte s vnějším i vnitřním úspěchem neobyčejným, neboť je označován za vyvrcholení dosavadních sjezdů. Účast byla hojná: 1200 odborníků domácích, 54 zahraničních. Zvláštní a ústřední jeho úkol: dítě vstupující do školy a údobí puberty byl sledován s opravdovou svědomitostí a odbornou důkladností vedoucích i referentů, kteří nespustili se zřetele centrálního a vedoucího hesla sjezdu: „činná škola“ a obohatili neobyčejně pedagogický výzkum naší pedagogiky tématy speciálními v pomocných oborech pedagogiky i jednotlivé úseky pedagogiky (metodu, osnovy, učebnice a j.).

Vedle toho se pořádal na jaře v Praze VI. pedagogický týden, přehledka 5leté činnosti reformních (pokusných) škol a vědecké debatní večery o globální metodě na pražských školách ukazují, že pedagogické kruhy i v těžké době krise jeví obdivuhodné pochopení pro úkoly o nové školy. Povinné zavedení globální, t. j. metody analytické či m. celků sledovala i naše církev s patřičným zájmem pokud se týká náboženských hodin v prvních třídách, jež bývají v čsl. nábož. často spojovány s třídou druhou, s níž pozvolna je nutno někdy i něco s tabule nebo z knížky přečíst. Sledoval jsem osobně všechny přednáškové večery o ní, kdy se proti ní vyslovovali universitní profesoři vesměs odmítavě. Nemohu než projevit svůj nesouhlas s nevěcným, překotným, nedemokratickým a vnuceným povinným zavedením „sporné“ reformní metody toho reformního vůdce, jenž tak odmítavě se postavil ve své knize „Psychologický výběr ve výchově“ ku náboženské výchově školní. Je to doc. dr. V. Příhoda, jehož překotné reformnictví vůbec a vzhledem k nábož. zvláště jsem odsoudil v uvedené své knize.

I naše církev projevila *opravdové úsilí o lepší náboženskou výchovu*, a to nejen ve svých odborných časopisech, ale i na konferenci farářů a učitelů ČCS Vel. Prahy 20. IX. 1933 na

Zderaze, na níž byla utvořena komise reformních náboženských pedagogů, která slíbila pracovat na nových metodách a přinášet zprávy o své reformní podnětné činnosti (testování). Mimo to školský odbor při Ústřední radě ČČS pořádal pracovní schůze zájemníků a pedagogických pracovníků, kteří se zabývali časovými otázkami a potřebami školní nábož. výchovy s referáty o zdravých i sporných návrzích. Nevšední pedagogickou činnost vyvíjela též i církev římská na poradách katechetů národních i středních škol i v kursech kandidátů výpomocných laických katechetů a katechetek. Její časopisy odborné i denní věnují otázkám školským bedlivou pozornost, dobře vystihující neутěšený stav náboženství ve škole i životní význam školní výchovy pro církev. Ani církve evangelické nikterak neztrácejí školní výchovu náboženskou se zřetele, jak svědčí jejich odborný i povšechný periodický tisk, přeložili knihu od Bettse: „Kterak vyučovati náboženství“, svolali s naší církví poradu a jinak závodí s námi v péči o povznesení úrovně školní náboženské výchovy dle sil a potřeby.

V katolických časopisech se i letos vynořila tu a tam otázka vhodnosti klasifikace náboženství. Jsou vážné důvody proti, zvláště uvažujeme-li o náboženství ve škole jako výchově, která se dociluje zvláště péčí o cit a tím působením na snahovou mohutnost lidského ducha, kdy se tvoří zbožné a mravné zvyky rozmanitými prostředky a způsoby. V tomto pojetí náboženství ve škole vymyká se náboženství možnosti kontroly a klasifikace aspoň ve větší míře a spadá více do známky z mravného chování žáka. Náboženství ve škole jako vyučování zvl. konfesiční či církevní o nauce, dějinách církevních, církevním zřízení a životě klasifikovat ovšem lze. Vzhledem k našemu pojetí náboženské výchovy a vzhledem na nynější nepříznivou pozici náboženství ve škole pokládám bych za vhodnější náboženství neklasifikovat, neboť je více lapis offensionis.

Letošního školního roku zavedeny byly na středních školách nové osnovy, jež odpovídají více méně celkovému stavu školské pedagogiky a jejímu vztahu k současnému rázu doby. Na národních školách se snad nové osnovy chystají. Pro náboženskou pedagogiku ČČS trvají dosud v platnosti osnovy z roku 1932, jež celkem vyhovují až na školy měšťanské, kde by neškodila malá změna. Učebnice byly měněny v 1. třídách národních škol pražských a na školách středních, zde podle nových osnov a tam podle nové metody. V naší školní náboženské pedagogice zavedeny byly tři nové učebnice pro školy měšťanské a střední, totiž pozmeněné vydání biblické čítanky Starého zákona podle Farského-Spisara-Pokorného, biblická čítanka Nového zákona od A. Spisara, a Úvod do biblické čítanky Nového zákona od A. Spisara. Učebnice znamenají přínos do naší škol. náboženské pedagogiky a vyhovují naléhavé potřebě dneška.

Pro školy národní vydáno bylo nové pozmeněné vydání „Semének“ od J. Halbhutra, zadáno bylo o schválení naukové čítanky od téhož autora pro vyšší třídy obecných škol a vydána byla učebná pomůcka od něho „Okénka“ pro žactvo škol národních. Z toho vysvitá, že naše církve i v dobách krise za nepříznivých podmínek pečuje podle sil a možnosti o zvýšení úrovně školní náboženské výchovy.

Potíž povstala pro naši náboženskou školní výchovu v ohledu *systemisování míst* pro zvláštní učitelky čl. náboženství na školách obecných a měšťanských. Římská církev zdráhá se navrhovati pro jmenování definitivních učitelek náboženství ze zásadních důvodů, vyhradzujíc ten obor definitivní působnosti toliko pro kněze, tedy osoby mužského pohlaví a duchovní správy. Naše čekatelky z povolání jsou nuceny tedy pro spojitost otázky dlouho čekat na zatímní a definitivní jmenování, ač naše církve stanoviska církve římské nesdílí, až školní úřady záležitost upraví.

5.

V uplynulém školním roce zvláště silně se pedagogické kruhy školní zabývaly nejen v tisku a v odborném rámci, nýbrž i na veřejných shromážděních o vzdělání učitelů, zda mají zůstat i *nadále učitelské ústavy*, či zda se zruší a všeobecně zavedou *pedagogické akademie státní*, aby tak vzdělání učitelstva obecných a zvláště měšťanských škol bylo vysokoškolské povahy, jak si učitelstvo přeje. Záležitost není tak jednoduchou. Po stránce věcné nabylo by tak vzdělání učitelstva vysokoškolské úrovně a při větší konsolidaci školské mohlo by se i racionálněji vzdělávat na akademiích a odpadly by t. zv. abiturientské kurzy. Ale na druhé straně padá na váhu, že učitelské ústavy připravují kandidáty učitelství praktičtější pro jejich výchovnou činnost, poskytující jim jmenovitě po stránce pedagogické a zvláště metodické více, než dílem obyčejná střední škola a dílem i než dvouletá pedagogická akademie pro velký počet studentstva by mohly poskytnout. V tomto ohledu snad bude potřeba ještě výsledků z několikaletého pokusu za účelem srovnání výhod a nevýhod. Redukce profesorů ze zrušených učitelských ústavů by arci byla hodně citelnou pro profesorský stav, ale uvolnění profesori dali by se přikázati a umístiti na akademiích a normálních středních a odborných školách, takže by protesty profesorstva nebyly pak tak závažné.

Naši učitelé náboženství dosud vycházeli z řad bohoslovců, kteří po nejnutnějším absolutoriu theologického studia byli ustanovováni po aprobační zkoušce učitelské na systemisovaná místa. Tato zkouška se dala v uplynulém roce před zkušební komisí profesorů vysoké školy bohovědné, tedy *při Ústřední*

radě. Kandidáti na úřad učitelů čsl. náboženství z řad laiků někteří byli zapsáni dříve na Husově fakultě, v uplynulém studijním roce na vysoké škole bohovědné ČCS a pak podrobovali se aprobační zkoušce učitelské pro školy obecné, měštanské před zkušebními komisemi při patričních diecésních radách.

Nejvíce potíží je spojeno s účelnou úpravou *zkoušek učitelské způsobilosti pro kandidáty z řad laických* zvláště pro výpomocné učitele čsl. náboženství. Soudím, že větší centralisace by více odpovídala rozměrům naší církve neb jednotlivých diecézí. Tyto zkoušky by se daly vhodně zavésti pro 3 zemské celky zvláště, anebo jenom při Ústřední radě před zkušební komisí stálou z řad *vysokoškolských odborně zapracovaných profesorů*, kteří by se museli postarati o snadno přístupné knihy neb přednášky kandidátů. Nezbytná mírná prakse v ohledu způsobilosti a přípravy kandidátů již minula a nedala by se ani bez nedozírných škod dále trpěti. Kandidáti výpomocného učitelství čsl. náboženství na nesystemisovaných místech by mohli býti přezkoušeni při diecésních radách. Kandidátům na místa systemisovaná by se měla věnovati zvýšená a účinná pozornost před zkouškami tím, že by se pro ně opatřily zvláštní knihy, aby jednotlivé statě nemuseli pracně shledávat a draze si získávat sami z přerozmanitých více méně přístupných neb drahých velkých knih všeobecných. Mimo to měly by se pro ně za pomoci Ústřední rady a školních úřadů pořádati *nutné kursy aspoň každý třetí rok* po několik dní, aspoň po 14 dní. Pak můžeme teprve právem očekávati lepší výsledky přísnější prakse zkušební a hodnotnější práci aprobovaných učitelů čsl. náboženství podle reformních pedagogických zásad. Péči o zdatný dorost učitelů náboženství pokládám za stejně důležitou jako péči o zdatný dorost duchovních, a oboje považuji za *nejdůležitější*; ano přímo životní povinnost každé církve par excellence v nynější pohnuté a církvím nepříznivé době. *Od vůdčího duchovenského a učitelského dorostu závisí budoucnost církvi* aspoň z polovice. Na to by žádné vydání nemělo býti dosti velkým pro jeho nespornou rentabilitu na poli církevní úspěšné práce v brzké budoucnosti. Sleduje-li naše církve ozdravení, oživení a rozkvět církevního vnitřního života, nuže hic Rhodus, kde může v nepříznivé době pro církve nejvhodněji prokázati své opravdové obrodné úsilí v národě.

6.

Již po léta se mnoho mluví o *reformách* školství a skutečně se také hodně v tom ohledu pokusně prakticky i teoreticky pracuje. Školní úřady i nadšení pedagogičtí teoretikové a praktické neúnavně pracují. Nejvíce se reformuje školství obecné, pak měštanské, v třetí řadě rozvážnějším a klidnějším tempem se

reformuje i školství střední kategorie. Nejméně, téměř vůbec se nereformuje školství vysoké, a přece po mém soudu zde na školách vysokých by se nejdříve mělo začít reformovat. Vždyť vysokoškolští profesori odchovávají profesory středoškolské a tito pak učitele škol národních. Mají-li se reformy zavádět a dělat různé nové pokusy, tu musejí býti k tomu učitelé naváděni a do toho uváděni od profesorů středoškolských. A tito zase, mají-li uplatňovati na střední škole nové výchovné směry a nového, lepšího ducha, musejí k tomu dostat návod a průpravu od svých učitelů vysokoškolských. *Tedy shora, od hlavy se má začít obrozovat a zmlazovat naše školství, a ne naopak.*

A jak to ve skutečnosti vypadá? Právě opačně. Volá se po reformě zastaralého školství, po důkladném duševním provětrání zvláště školství středního, ale hlasy a snahy přicházejí zdola, kde si často nevědí rady, neboť postrádají důkladného usměrnění a věcného prohloubení svého uslechtilého úsilí. Pak to dopadne často s reformami, jako to dopadlo s nepromyšleným a překotným zavedením globálky. Až po zavedení teprve dotazuje se učitelstvo vědeckých universitních odborníků po dobrozdání. Reformní pokusy, vycházející se zdola, toliko ulpívají na mělčině podružností, na okraji pedagogické práce, postrádají pevného a vyššího cíle a věcného prohloubení.

Vysoké školy pak brání se pronikavějšímu vanu reformních světových pedagogických snah a nedovolují zásahu zvenčí do své staleté akademické svobody a autonomie. Ale necht' si ji mají, je oprávněná a dobrá. Jenom necht' samy rozhodně a rázně se reformují, vždyť toho potřebu četní jejich členové uznávají. Avšak po mnohaletém reformním volání neučinily v tom směru téměř ničeho, zatím co na nižších kategoriích se pracuje čím níže, tím usilovněji.

Na theologických školách není tomu jinak. A naše mladá československá církev, která vše od základů musí si budovat a upravovat, nemá pro své učitele náboženství národních, středních a vysokých škol i pro své duchovní vůdce obrodného církevního poslání *dosud žádné vysoké theologické školy*, odezírá-li od svépomocného vlastního soukromého učiliště. Je to opravdu ojedinělý výkon nadšení několika udřených obětavých ideových pracovníků, kteří během 14 let nahrazovali jakž takž poslání státní vysoké školy bohovědné, jež měla vnitřní církevní duchovní život a zdravý theologický vývoj usměrňovat a v patričním klidu na pevném a důkladném podkladě akademické podnětné a vůdčí práce poskytovat své kvasící se mladé církvi ty nejlepší plody svého odborně školeného ducha a svého nerušeného nejlepšího úsilí. Teď snad dosáhne na Husově fakultě v nynější kritické době hospodářských úsporných opatření aspoň *několik málo profesur a docentur*, jež mají býti organickým zárodkem křížené samostatné vysoké školy v budoucnosti. Kéž by

to bylo v zájmu zdárného duchovního rozvoje církve a školení jejích duchovních vůdců a učitelů *co nejdříve, aby to rozkvět církve neodnesl na celá desetiletí*. Neboť jak možno přikládat na církevní činnost kritická a nezbytná přísná měřítka, když církev po 14 let nemá dosud své náležitě vybavené vysoké školy? Je to téměř zázrak Prozřetelnosti, že se dosud aspoň tak duchovně rozvíjela, jak ji vidíme, a že neupadla duchovně a neztratila sympatií a důvěry u lidu pro své vzpomenuté potíže. Až bude mít ČČS řádně vybudovanou theologickou školu se svými profesory, kteří budou mít podmínky pro hodnotnou theologickou práci, aby jí mohli co nejvydatněji sloužiti duchovnímu vedení a rozvoji církve, pak teprve možno od ní právem žádati doklady svého pronikavého obrodného poslání v národním životě a světovém duchovním závodění.

*

Celkový souhrn pohledů do školství vykazuje neutěšený ráz současné těžké doby, v níž genius národa i naší církve úporně a cílevědomě zápasí s hmotnými potížemi, aby povznášel a zdokonaloval školskou výchovnou práci co nejlépe v daných poměrech a vedl tak církev i národ k vyšším, nadpozemským cílům.

Dr. R. Urban.

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

REFERÁTY.

Dr. F. M. Hník: *Duchovní ideály československé církve*. Příspěvek k rozboru její sociálně křesťanské struktury. Ve sbírce „Edice Blahoslav“ č. X. Praha 1934. Stran 360. Cena neudána.

Mladý a nadějný pracovník československé církve, filosof, sociolog a theolog, br. dr. F. M. Hník vykonal svým objemným spisem záslužný čin pro československou církev. Spis je věnován sice především praktickým účelům církevním, ale poslouží velmi dobře i prostředí mimocírkevnímu a jinocírkevnímu. Velmi vhodně je napsán k blížícímu se jubileu v příštím roce, kdy církev vzpomene svého

15letého trvání. Patnáct let! Jak kritická to doba! A přece — Bohu díky — co vykonáno! Kdo by byl v r. 1920 řekl, co vykoná církev nově prohlášená na tom československém náboženském, mravním a sociálním suchozaru! Jaké obavy plnily odvážná srdce a udatné myslí těch, jež proklamovali novou církev! Vidět, že žijeme rychle. A pracujeme též mnoho. Přes všechny lidské vady a nedostatky můžeme býti a jsme spokojeni. Ovšem ne tak, abychom optimisticky skládali ruce v klín, nýbrž abychom se neoddávali pesimismu a defetismu. Zmiňuji se o tom šfe, poněvadž právě taková kniha, jako

je kniha br. dra Hníka, nám to vše připomíná.

Skromně nazývá autor svůj spis jen „příspěvkem k rozboru sociálně-křesťanské struktury československé církve“, ale je to ve skutečnosti více. Nejen příspěvek, ale opravdu rozbor „duchovních ideálů“ naší církve, pro něž církev prohlášena, jímž se věnuje a jež sleduje. Dosud nemáme spisu, který by tak celkově, souhrnně pojednával o tom všem, co církev vyvolalo v život a čeho ona chce — a musí — dosáhnout, má-li světu dokázati svou zevní i vnitřní oprávněnost. Dosud pracováno bylo na nejrůznějších úsecích náboženské, mravní, kulturní a sociální práce v církvi čsl., ale br. Hník shrnul vše v jeden spis a hodnotí všechny snahy, všechny úkoly církve jako nové společnosti křesťanské s jednoho hlediska, totiž s hlediska základního pro naši církev, s hlediska evangelia Kristova v duchu naší doby. Potud je spis Hníkuv ceny veliké. Kdo chce se poučit o tom, co církev vyvolalo v život, co ona dala si za úkol, co chce na široké linii náboženské a mravní, ale i společenské, sociální a politické práce, tomu poslouží spis, o němž řeč, znamenitě. Je dosti obširný, ale na všech stránkách podává bohatost materiálu myšlenkového i dokladového, značné množství. Jsou to úvahy, k nimž bude muset častěji sahat, promýšlet je a domýšlet a s jejich hlediska kontrolovat svou práci i práci celé církve každý, jenž nějakým způsobem je povolán k práci v církvi, ale především ti, kdož postaveni jsou jako vůdcové v čelo buď obcí nebo celé církve, ať duchovní, ať učitelé náboženství, ať členové rad starších, diecézních rad a rady Ústřední, ať pracovníci slovem mluveným nebo psaným. Br. Hník dal si práci, aby

podal členstvu, ale i zájemcům, ba i protivníkům naší církve příručku o duchovních základech církve československé. V osmi hlavách nebo částech pojednává o vnitřní povaze a o úkolech církve nové na poli nábožensko-mravním, národním, politickém a sociálním, především o duchovním prostředí, v němž církev prohlášena, o křesťanských a národních prvcích nové církve, o mravní oprávněnosti církve československé, jejích základních hlediskách ideové výstavby, o vztahu k jiným církvím, především k církvi, od níž se odloučila, k církvi římskokatolické, ale i k církvím protestantským. A tu třeba říci, že bylo by si jen přátí, aby především se strany katolické bylo o nás vždy tak křesťansky a v duchu evangelia Kristova psáno, jak církev naše slovy Hníkuvými píše o katolictví.

V ohledu náboženském a vnitřně církevním není stránky v životě naší církve, již by Hníkuv spis nevěnoval pozornosti, ať již souhlasí nebo varuje a dává směrnice do budoucna. Jako spis psaný sociologem má na zřeteli vždy sociální strukturu nejen církve, ale i společnosti vůbec a zdůrazněním spravedlnosti sociální nestaví se pohodlně na tu neb onu stranu v těžkém zápase front, ať hospodářských nebo národnostních, nýbrž v duchu evangelia Kristova stojí nad stranami a dává důraz na ducha Kristova.

Velmi opravdově a vřele posuzuje především — v sociálním životě — základní složku, totiž rodinu, manželství, dítky, a opět v duchu evangelia upozorňuje na moderní vady a nedostatky a jejich příčiny, totiž na opovrhování evangeliem Kristovým.

Celé dílo je založeno na duchu smířlivosti, ať jde o církve nebo národy a státy, a vyznívá ovšem v ten

všelidský, dnes opět tak ohrožený ideál věčného míru lidstva. Při tom ovšem nelítá v nadoblacích, ale chodí po zemi, vidí obtíže a neporozumění a nedorozumění mezi lidmi všech společenských formací, nechce „shnilý mír“ a „shnilou svornost“, i za cenu hříchu, nespravedlnosti a vegetativního pohodlí. Křesťanství Kristovo není pohodlí po způsobu Faiaků, ale boj, duchovní boj, duchovními zbraněmi, za duchovní ideály, za pravdu, právo a spravedlnost. Zkrátka: Spisu bratra Hníka naše církev vysoce potřebovala, a to nejen pro sebe, pro svou vnitřní práci, nýbrž i pro své ospravedlnění, pro všeobecné poučení veřejnosti bližší i vzdálenější. Zvláště ty části, které vzešly z odborného školení autorova, totiž ze sociologického studia církevního života, jsou psány tónem velmi vřelým, slohem značně sugestivním a mluví od srdce k srdci. Jmenuji tu zvláště stať o liturgii, potom o demokratičnosti církevní správy a postavení duchovního v ČCS. Nemohu neupozornit opět na stať šestou, pojednávající o pravých základech štěstí a výchově mládeže ke štěstí hrdinskému. Tím ovšem nikterak nechci nic závažného vytýkat jiným částem, ani ne té, která jedná o ideové výstavbě ČCS, o její ideologii. Treba doznat, že ideové stanovisko ČCS, zaujímané v církvi od počátku a zvláště v Učení, přijatém sněmem r. 1931, je pochopeno naprosto správně. Při tom — pro nedostatek místa v recenzi — odezírám od některých maličkostí, jež možno si vysvětliti ne dosti přesným vyjádřením, tedy díky pouze, a ne rozdily v chápání věci. Tak bych na př. jinak vyjádřil na str. 29 fakt, že po převratu a v revolučním kvasu bylo méně přestupů k církvim evangelickým a p. Také je

správným, že není možno objevit křesťanskou pravdu hlasováním lidu (str. 164), ač třeba zase uvážit, má-li nějaké učení býti vůbec církvi hlášáno jako jednotné, nelze jinak o tom rozhodnouti, než hlasováním, čímž nerozhoduje se o pravdě, ale o úředním přijetí určité nauky, při čemž zásada svobody svědomí zůstává zabezpečena. Ani první sněmy církevní nerozhodovaly jinak o přijetí dogmatu než hlasováním. Ale to jsou, opakují, maličkosti, zaviněné zkráceným vyjádřením, a nikoli rozdílem v názoru na věc. Při tom třeba dosvědčit, jak opravdově a ostražitě uvažuje autor o zásadních a základních otázkách církevního a náboženského života pro naši církev, na př. o závaznosti evangelia a o zásadě svobody svědomí. Bylo by si ovšem přáti, by snad ti z bratří, kdož by plně nesouhlasili s jednotlivými názory autorovými, přihlásili se k diskusi v našich listech. Referent v zásadě souhlasí s autorem plně.

Zároveň připomínám, že spis br. Hníka není jen poučením, jak jednat a jak konat církevní práci, nýbrž jest a bude nám vždy zpovědním zrcadlem, podle něhož bude nám všem zpytovatí svědomí, zdali jsme všichni se shora až dolů konali svou práci, jako bylo a jest v intencích církve, která chce býti církvi i Kristovou i Husovou i moderní, to jest pro dobu moderní. Čím déle bude trvat církev, tím více se nás budou tázat, jak splnila, co slibovala a chtěla. Proto doporučuji spis co nevrleji k pilné četbě a častým úvahám všem, kdož církev naši mají rádi. Spisar.

B a r t o š F. M. Dr.: *Lipany*. Druhé vydání. Praha 1934. Nákl. Svazu Nár. osvobození. Tisk. „Pokroku“, Praha II. Strán 96. Cena Kč 6.—

T ý ž: *Prokop Veliký*. Vydal Moravský legionář, Brno, 1934. Jako 2. svazek sbírky „Bojovníci za svobodu“. Tisk Nár. knihtiskárny v Mor. Krumlově. Stran 104. Cena Kč 8.—

Pětistileté vzpomínky lipanské tragedie a hlavního vůdce bratrského vojska Prokopa Velikého nepřinesly nám větší žně literární, jež by zhodnotila události z té doby v duchu našeho národa. Je to ovšem velmi charakteristické pro mentalitu osvobozeného národa a velmi smutné. Aby se dnešní národ vyvaroval prý historismu a sentimentality, tu raději se duchem vrací v dobu pobělohorskou a protireformační, dívá se na ty doby a ty děje, jež pomáhaly jej osvobodit, očima katolického a rakouského přikrýváje svůj zorný úhel zdáním eksaktní vědy. Tak se stalo, že právě mužové historické vědy nechali přejít celkem celou dobu válek husitských od r. 1420 až po Lipany téměř bez povšimnutí a velmi chladně, což platí ovšem především o Lipanech a lipanském hrdinovi třebaš tragicky tam zahynuvším. Literární výtěžek reprezentován jest několika články novinářskými, jež ovšem jsou různé podle hlediska pisatelů (na př. prof. Pekař v Nár. Politice nazývá Lipany štěstím pro národ), a přednáškami a projevy, ať již v církvích a korporacích pokrokových, jež udržují linii Palackého, nebo při státní a národní vzpomínce u Lipan a v Praze, jež připomínaly nám dnes potřebu svornosti a jednoty. Tím mileji působí na českého člověka, jenž neztratil v opojení osvobozeném správný postoj ani k minulosti ani k přítomnosti a černě nazývá dále černým a bílé bílým, dva malé sice spisky dr. F. M. Bartoše, profesora

Husovy fakulty v Praze, ale plně vyhovující požadavkům jednak všeobecně-vzdělavacím, ale jednak též moderním, hodnotícím soudům historické vědy, totiž spisy o Lipanech a o Prokopu Velikém. Vedle brožury prof. dr. Urbánka a Fr. Loubala jsou to snad jedině toho druhu. Třeba konstatovati, že dnes veškerá snaha dívá se na naši husitskou minulost očima Palackého a Masaryka spočívá — s malými výjimkami — jenom na bedrech Bartošových. Rozhodující historická věda naše, formující dnes názory našich středoškolských profesorů, vychovatelů naší budoucí inteligence, ocitla se svým vůdcem prof. Pekařem na cestách, jimiž nekráčela před převratem a bohdá ani v budoucnosti kráčet nebude. Ale dnes je tomu bohužel tak. A tu — při opatrnosti a bojácnosti některých historiků jiných — jediní Bartoš a Hrejsa, profesori husitských dějin na evang. Husově fakultě, třímají pevně pero ve službách historické pravdy a jest povinností všech věrných Čechů, jimž naše minulost není poblouzením, nýbrž slavnou epochou — třebaš u Lipan a později tragicky končící — podporovati je v jejich usilovné a ideální práci. A dnes — v době kulturní reakce — jest to především povinností všech církví evangelických u nás a naší československé církve, totiž šířiti v lidu slovem psaným i mluveným, názory hlásané v Lipanech a Prokopovi v obou spisích. Autor v „Lipanech“ ve čtyřech statích (Domažlice a Basilej, Mezi mírem a válkou, Lipany, Konec a význam Lipan) rekonstruuje populárně sice, ale naprosto kriticky a ve shodě s nejnovějším bádáním historickou dobu předlipanskou, probírá především příčiny, jež lipanskou kata-

strofu přivedly, ličí bezradnost, zklamání, ale i chytrost Říma v Basileji, a bolestnou rozháranost, pro radu, nevraživost českou, ať již po stránce sociální a politické (páni a města) nebo po stránce církevní (katolíci a husité) nebo typickou nesvornost českou mezi bratřimi samými, lipanskou tragedii samu se všemi chybami (ani Prokopa nevyjímaje) našich otců, chybami, které my dnes jasně vidíme (po 500 letech), a kterých neviděli otcové, a na konec následky Lipan pro lid a český národ nábožensky, politicky a sociálně. Právě pátá část „Lipan“ je nejzajímavější, poněvadž hodnotí kriticky, ne slepě lipanskou tragedii. Velmi správně upozorňuje autor na splývání motivů sociálních a politických s církevními a náboženskými, což husitské války a boje za demokracii tehdy velmi komplikovalo a — lipanskou tragedii pomáhalo přivádět.

Ve spisku „Prokop Veliký“ sahá autor hloub v dobu předlipanskou, až v poslední dny Žižkovy, protože kreslí před našima očima obraz hodného „syna“ Žižkova, velkého nejen vojenského vůdce, ale i státníka a politika, Prokopa. Bartošovi podařilo se ve třech kapitolách vyvolat lapidárními slovy a rysy postavu Velikého Čecha a bratra, muže, jakých bylo málo nejen v dějinách našich, nýbrž i v dějinách světa. A nechť všichni, kdož husity by nejraději označili — po vzoru dřívější naší německé šlechty — za bandu „žhářů a lupičů“, nechť čtou úryvek řeči Prokopovy v Basileji, aby si uvědomili, proč husité sahalí k meči a válčili, totiž, aby uhájili sebe i vlast svou — a tedy i naši — před nájezdy křížáků německých. Husité mnoho nezádali, aby byl mír.

A kdo nechtěl ani to minimum dáti? Byli to „páni“ a — církev, totiž její tehdejší zástupcové. Chybou husitů bylo, že přišli se svými ideály příliš záhy. A za to zasluhují snad odsouzení? Jistě nel Zasluhují naší úcty a obdiv. A díky. Bez nich nebylo by moderních svobod, jejichž byli prvními borci. Nelze mi nic více říci, než aby lidé dobré vůle četli spisy Bartošovy, a církve aby je šířily. Jest takové četby dnes třeba naší době jako soli.

Spisar.

Jan Slavík: *Husitská revoluce*. Studie historicko-sociologická. V Praze 1934. Nákl. „Orbis“ v Praze XII., stran 127, cena Kč 19.—

Oslavné kadidlo, jež konservativní strany, spisovatelé i historikové štědrá rukou byli sypali v zápalnou oběť neobyčejně schopnému karieristovi Albrechtovi z Valdštejna při 300letém výročí jeho smrti, nezbytně volalo po zakřiknutí a vyrovnání. Obzvláštním způsobem se o to přičinil odvážný a houževnatý historik dr. Jan Slavík, který je nutnou protiváhou prof. dra J. Pekaře nejen vzhledem k Valdštejnovi, ale zvláště též vzhledem k jeho hodnocení husitské reformace.

Prof. Pekař svým nadmíru důkladným čtyřsvazkovým dílem „Žižka a jeho doba“ snaží se úplně zvrátit dosavadní názor na význam husitského hnutí ve smyslu našeho nejlepšího dosavadního historiografa Fr. Palackého i A. Denise, V. Novotného, T. G. Masaryka a j., podle nichž husitství i R. W. Seton Watson uznával Husovu dobu za epochální a vrchol českých dějin. Husitská reformace jest podle těchto mužů vědy nejvýznamnější historickou událostí českého národa; Oživení a zdokonalení dosáhla v reformaci česko-

bratrské, kterou nazývá T. G. Masaryk shodně s Palackým „vrcholem vývoje českého národa a lidstva“ (J. Hus, 157). Na tomto hodnocení husitství a jeho vyvrcholení u Palackého neodvážil se a nestačil vyjma katolické historiky dosud nikdo podstatně měnit, až prof. J. Pekař. Nestalo se tak hned na začátku jeho vědecké činnosti, nýbrž pozvolna a teprve kolem r. 1912, kdy učinil útok na Masarykovu filosofii dějin husitství a reformace vůbec a popíral, že česká otázka je náboženská, ale národní. Husitství je Pekařovi historickou událostí, jež nutno studovat a hodnotit podle dochovaných historických pramenů jako hnutí čistě středověké, neštěstí národa, odmítl souvislost jeho s náboženskou reformací XVI. století, neuznává táborského demokratismu, Žižku staví do blízkosti „lapků a pšanců“, Lipany nepovažuje za žádné neštěstí, nýbrž za křížené vysvobození z nerozumného boje s Římem. Prof. dr. Chaloupecký vydatně Pekařovi pomáhá porážet filosofickou koncepci husitského hnutí, od něhož náš národ očistila bitva u Lipan jako od osklivé hlízy svým čistým řezem. Potřeboval-li náš národ husitství k udržování revoluční nálady proti Vidni, po převratu stává se situace podstatně jinou, a proto je třeba podporovat ne revolučnost, ale státnost.

Proti tomuto znehodnocení naší husitské reformace vystupuje mimo prof. dra Bartoše obzvláště dr. J. Slavík svými seriemi článků v Národním osvobození a zvláštních spisích v „Novém názoru na husitství“, „Dějínách a přítomnosti“ a v posledních dnech velmi mile nás překvapil před 500. výročím lipanské bitvy knihou neobyčejně záslužnou, kte-

rou staví proti Pekařovi a Chaloupeckému své stanovisko v duchu Palackého a svého vlastního studia husitství ne jako něčeho v dějích ojedinelého, ale jako jednu z četných revolucí, a to *revoluci sociální*, kterou nutno studovat a hodnotit netoliko podle methologie historické, nýbrž i vědy sociologické. A k tomu nestačí jen historické prameny, ale i *psychologie revoluce*. Neúplnou je práce Pekařova, který posuzuje husitství jenom jako jev historický, a to namnoze podle svědectví zpravodajů současných. Je potřeba zpráv z odstupu a posudků na základě pravidel sociologických, podle nichž se husitství jako revoluce, a to sociální, vyvíjela podobně jako jiné revoluce obdobné dřívější a pozdější. V tom má Slavík pravdu, že Pekařovo hodnocení husitství není úplné, a proto vadné. Rozchází se s Palackým i Masarykem předně v různých měřítkách, podle nichž vynáší své soudy.

Husitství bylo revolucí, odbojem proti dusivému poručnictví římské církve, kterému ono nadřadovalo autoritu bible a osobního pochopení a uchvácení jejich pravd. V tom Hus byl mučedníkem pro svobodu lidského poznání, byl hlasatelem pokroku a průkopníkem nového věku. Nevybojoval ten velký boj, ale ukázal ideál. Tím pak prokázal i se svým hnutím, jež vyvolal, neocenitelné služby všeobecnému kulturnímu vývoji světa, jak krásně to ocenil A. Denis: „Vím též, že oněm statečným husitům a vítězným zbraním jejich děkuji, že dnes nebudu upálen.“

Sociální krise tehdejší doby pohnula Husa k útoku na úpadkové theokratické feudální sociální řády, v první řadě proti nadměrným církevním státkům, a to ve prospěch

živlu laického. Kořen a zdůvodnění požadované sekularisace církevního majetku viděl Hus v odklonu církve od apoštolského křesťanství, čili podle Slavíka husitská revoluce byla revolucí sociální zdůvodněnou podle povahy tehdejší doby, totiž nábožensky. Slavík soudí, že se obvykle zaměňuje sociální tendence se zdůvodněním. Jakmile husitství rozšířilo bitevní frontu i proti šlechtě, muselo nutně tehdy v nerovném boji podlehnouti. Slavík snaží se náboženský prvek prohlásiti za posterior, což se mu daří sice, ale ne s úplným úspěchem.

Velmi přesvědčivě a sympaticky rozkládá Slavík, že husitství, jmenovitě táborství a Šírotkové znamenají pozoruhodný pokus o demokratisaci národa. Hus vyvolává zájem nejširších vrstev o veřejné otázky, o úpravu svých potřeb, dává jim k tomu oprávnění slovem i pérem, takže později dochází k sympatickým shromážděním na výšinách a bratření živlu venkovského s městským. Demokracie se podporuje a projevuje i v liturgii, v pražských artykulech. V husitství se projevuje pokus o demokratisaci národa jmenovitě posílením vlivu nižší šlechty a měst, takže se ty nižší vrstvy dostaly i na sněm a k uplatňování svého vlivu na řízení veřejných záležitostí. Národ se rozestoupil na dvě fronty. Jednotu panskou s patricijským městským živlem a Jednotu městskou se zemanstvem či nižší šlechtou a lidem selským. Zvítězil zájem třídní nad náboženským, takže došlo k obratu či neblahé obvyklé peripetii, v dějinách revolucí zvané thermidoru. Po prudkém náběhu revoluce uvázla na četných překážkách rázu duševního, sociálního a národnostního. Její síly nestačily na zdo-

lání jejích a provedení všech svých velkolepých plánů, pro něž tehdejší doba ještě nebyla dozrála.

Poslední signál k soustředěnému útoku na demokratickou linii dal nepřítel pro pokus o vytvoření nábožensky jednotných Čech obléháním Plzně. Lipany ochromily husitskou revoluci, která však nemůže býti zvána neštěstím, třebaže neuskutečnila všech svých plánů, což bývá obvykle u všech revolucí. Srovnáme-li však pasiva a aktiva husitské revoluce se Slavíkem, nemůžeme neuznat, že duševní, mravní i hospodářská pasiva byla dočasná. Úspěchy ideové: duševní zocelení národa, národnostní uvědomení, hospodářské: obmezení světského panování kněží, posílení demokratického smýšlení převyšují neúspěchy a škody. Národ školou revoluce získal vnitřně a přispěl k celkovému vývoji lidstva, vždyť ne bez důvodu se vyjádřil dr. M. Luther, že do jisté míry „byli jsme všichni nevědomky husity“.

Autor zaslouží pro své vědecké úsilí, jež projevuje i v této své poslední knize, plného uznání. Píše jasně, odůvodňuje se vší důkladností, nesoudí jednostranně, nýbrž uznává i stíny toho, co hodnotí a nezamlčuje světlých stránek toho, co potírá.

R. Urban.

L u d w i g L e w i s o h n, *Ostrov v nás*, překlad Zd. Hofmannové, 1933, nákl. V. Petra v Praze, stran 263, cena brož. 30 Kč, váz. 45 Kč. Autor dovedným perem napsal román ze života polských a německých židů, kteří trpí pod dusivým tlakem svého osudu. Roztroušení mezi jinými národy, přizpůsobují se jim, ale přece přitom utrpením pro ztrátu své vlasti někdy i proti své vůli podržují základní rysy povahového a rasového

svérázu. Někteří z moderních židů odcizují se pod vlivem společenského prostředí, s nímž se často i příbuzensky mísí, svému náboženství, tradicím svých pravověrných předků. L. Lewisohn vkládá svůj nesouhlas do úst svému druhu z university Dawsonovi: „Nevím, zdali židé, kteří se snaží nebyti židy, tím získávají v očích inteligentních lidí.“ (262.) Hrubý útisk litevských námořníků vypudil Jakuba Levyho do Ameriky, kde našel lepší domov než v Evropě. Jeho syn Artur se stal znamenitým lékařem v New Yorku a měl snahu se státi dobrým Američanem. Potlačoval vědomí svého židovského původu, oženil se s Američankou, jejíž otec byl emigrantem a protestantským pastorem. Oba se snaží jako vzdělání a milující se manželé povznést se nad konfesijní a rasové rozdíly, ale marně. Ani dítě nedovedlo zdolatí neobyčejný vliv příbuzného starce rabína Moše Hacohena, jenž v Arturovi vyvolal potlačované rodinné staleté tradice, probudil v něm rasové a národní uvědomění, takže opouští svou rodinu, rodiče a vstupuje do služeb ideálu své krve, aby pil z poháru goles (vyhnanství).

Nás zajímá stanovisko autorovo k Ježíšovi a fariseům: „Nenamítali ani dost málo proti ethickému neb čistě duchovnímu učení Ježíšovu, který neřekl nic, co by už dříve nebylo řečeno mudrcem nebo prorokem, nic, co by už dříve nebylo uznáno zákonem v mnoha židovských svatých knihách nebo v ústním podání.“ Kristus je autorovi „věčným symbolem moci ducha proti spojeným silám tohoto světa“ (94). Uznává i jeho učení o bratrství, neboť, prý, „jedine bratrstvím se slabými budou silní zachráněni před hříchy své síly...“ Neméně zajímavé a sym-

patické je smýšlení rabína Hacohena: „Věřím, že účinná láska vybuduje poněmáhlu lepší svět, svět bratrstva a míru. Až bude tento svět dobudován, bude mezi námi i Mesiaš.“ (233.) Vinu za ukřižování svádí úplně na Piláta.

Kniha je plna psychologických studií o židech, neboť titi z obranných důvodů jsou advokáty a také i lékaři-psychiatry, aby mohli sloužiti svým souženým soukmenovcům, kteří po tisíciletém útisku od gojím v goles podléhají psychose, komplexu méněcennosti, at se snaží a dělají co chtějí, aby přestali smýšlet a cítit po jidiš. „Nebot at dělal žid cokoliv, zůstával nápadným, byť nepatrně, protože zůstával odlišným, byť neznametelně, a proto, na vzdory slušnějšímu chování a upřímným protestům, zůstával stále terčem a tvorem bez ochrany. Z tohoto spojení mimikry z oddanosti s mimikry na ochranu vznikla spleť, chorá, mírně ztrápená, nadaná, ale zřídka tvůrčí, citlivá, domýšlivá, podlízavá, sentimentální, tvrdá, vlastenecká, revoluční nářská, moderní židovská duše, jejíž všechny vlastnosti, hrdinské činy, zrady a všechny zmatky lze určití předem a jejíž existence sama o sobě je krutost a kříž... Ale co pak zbývá, není úplné zhroucení vašeho vnitřního já, jež jest daleko hroznější než poníženi a zoufalství...“ (125).

Co židům tedy zbývá? Je pravdou, že se židé dopouštěli mnohých a těžkých chyb a hrubých provinění na obyvatelstvu, mezi nímž a z něhož po staletí žili a tyli. Ale chybovali i křesťané různých národů, že se nesnažili vymysleti a vcítiti se do trudného osudu lidí bez vlastí, kteří si hledí pomoci rozmanitými vhodnými i pochybenými způsoby a tvoří ostrovy mezi národy. Poslyšte, kterak učeny

žid, lékař, usazený v Americe podle autora obhajuje židy z nařčení z chamtivosti: „Židé jsou stále ještě považováni za hromaditele peněz a lidi prosté vsí duchovosti a křesťanská chátka je stále ještě v převaze. Trvá to už tak dlouho a cep věků bil tak nepřetržitě a lež se tak zakořenila, že by nebylo divu, kdyby skutečně židé zcyničtěli a stavěli pouze na materiální stránce věci. . . Peníze jsou jistotou, zbraní, ochranou. Za ně lze postavit domov ve světě bez domova. V neštěstí jsou jedinou spolehlivou věcí. S nepřitelem se nedá rozumně vyjednávat, ale lze ho podplatit. . .“ (256—7). Jistě vám často napadl sociální radikalismus židů, ať ruských bolševiků či jiných socialistů, na př. Adlera, Marxe a j. L. Lewisohn to vysvětluje psychologicky velmi zajímavě: „V klidných dobách jest snadné a zřejmě výhodné spojení se se silnými a vítěznými. . . Ale většinou židů se to nedaří. . . Co si je držuje a pudí, aby byli se slabými proti mocným a s poraženými proti vítězným. . . A když nejsou s to vymýtiti ze světa slabost a porážku vlastního národa, staví se, jako Marx nebo Lasalle nebo sto jiných, po bok slabých, utlačovaných a poražených celého světa. . . Proto se pravděpodobně židé udrželi. . . Všichni ti, kdož neznají porážku, všichni zaslepeně a surově násilní budou jednoho dne rozdupáni v prach. . . Ti, kdož přijímají porážky se všemi duševními následky, mají naději žiti navždy. . .“ (95.)

Mezi náboženskými a rasovými pouty nemenší spojující úlohu hraje živel mravní a jmenovitě vyvinutý smysl pro rodinný život. Krásně to naznačil jiný židovský spisovatel, emigrant z Ruska do Německa a Ameriky Šalom. Asch v „Matce“. L.

Lewisohn zachovává si rovněž vážný smysl pro rodinu a manželství, což prohlašuje za důležitý hygienický prostředek a spolehlivou cestu ku štěstí. Domnívá se, „že by bylo lze se veliké části útrap a poruch vyhnouti, kdyby si lidé vážili legálního manželství méně a harmonického spojení více“ (225). Škoda však, že je tomu ve skutečnosti právě naopak. Lidé usilují o duševní splynutí v manželství, ale spokojují se přecasto legálním rázem, čistě vnějším. Přesto však hrdina Lewisohnova románu dává po dlouhém vnitřním boji přednost hlasu rasy, opouští dítě, ženu a vše, aby následoval vlivu náboženství a vstoupil do služeb šechinah — ducha slávy Boží a svých pronásledovaných synů Izraele v Rumunsku. Stoupenci pohlavní mimomanželské volnosti nenajdou u L. Lewisohna žádného porozumění pro své přepjaté sexuální názory. Píše: „Nutnost manželství, nezákonná, nýbrž duševní nutnost, a nutnost dobrovolné věrnosti vyplývá z faktu, že ve všech případech, až na velice vzácné výjimky, žena, která se vzdala panenství, nepoznává rozkoš z aktu lásky, pouze bolest a zklamání. . .“ (164). Ekstrémním feministkám píše pak autor do památníku: „Žena plní své skutečné poslání teprve tehdy, když je zlomena láskou a mateřstvím“ (175).

Román Lewisohnův je cenným a zdařilým příspěvkem k psychologickému a sociologickému studiu židovské otázky. Odvracíme se od nich netoliko vinou naší, ale přesto nesažme se dosti jim se více přiblížit a pochopit jejich těžký úděl, který jim Prozřetelnost vložila na bedra. Ludwig Lewisohn posloužil svou knihou značně svým souvěrcům a napodobil výstižně jejich mentalitu i idi-

om jidiš. Zd. Hofmannova nám jeho dílo pečlivě tlumočí, takže až na převzatou transkripci židovských slov z anglosaštiny, jež na znatele hebrejštiny nepůsobí zvláště příznivě, nelze překladu naprosto ničeho vážného vytknouti. Knihou se nakladatel Petr čtenářstvu opravdu neobyčejně zavděčil. Dr. R. Urban.

Tomáš Campanella: *Sluneční stát*. Přeložil Maxmilián Rysánek. Laichterova filosofická knihovna. Svazek 9. Řídí J. B. Kozák, Praha 1934, str. XI a 101.

Tomáš Campanella jest v značným zástupcem italského platonismu. Člověk nevšedních osudů, myslitel, básník, utopista a při tom kněz dominikánského řádu.

Dnes mnohem více než filosofie zajímá čtenáře Campanellův názor na stát.

Campanella byl přesvědčen o možnosti dostat se do blízkosti Boha racionální kontemplací a láskou. Zde je souvislost s jeho náhledem o přímé závislosti duchovního vývoje člověka na jeho psychologické složce. A právě tady nalézá náš filosof ne jednu směrnicí pro organizaci svého Slunečního státu.

Pěkně na tuto okolnost poukazuje ve svém skvěle koncipovaném úvodu ke knize J. B. Kozák.

Campanella sám náleží ke kruhu t. zv. utopistů.

Dříve však než upozorníme na významnosti Campanellova „Slunečního státu“, povšimněme si několika dat z jeho pohnutého života, který je v těsné souvislosti s jeho dílem.

Narodil se ve Stegnanu v Kalabrii r. 1568 z chudé řemeslnické rodiny. Záhy vstoupil do řádu kazatelského, kterýžto krok vzhledem k jeho prudké povaze byl, jak budoucnost ukázala, velmi málo vhodný.

Konflikty s představenými a s nimi spojené procesy velmi brzy vystřídány procesem pro kacířství a korunovány obviněním z konspirace proti kastilské nadvládě v Neapoli.

Tehdy začíná hrozné tělesné i duševní utrpení Campanellovo a jeho 26 let trvajících věznění.

Dále vykládá Campanella o tom, že byl obviňován z autorství knihy „De tribus fraudatoribus“, která však vyšla 30 let před jeho narozením, dále, že je Demokritův epigon, že má smýšlení učení i tělu církve nepřátelské, že je kacíř atp. Zajímavé jest, že prohlašován za kacíře a rebelanta také proto, poněvadž tvrdil, že viděl na slunci a měsíci skvrny, kdežto prý Aristoteles má slunce za neporušitelné.

Vězení nalomilo poněkud charakter Campanellův. Ani se tomu konečně nelze diviti. Ulamoval hroty a otláral ostré hrany svých původních názorů, popřel autorství spisu „De sensu rerum“, jakož i apologie, napsané na obranu Galileovu.

Pak odešel z vězení a zdržoval se (mimo jedinou cestu do Holandska) až do smrti ve Francii (zemřel roku 1639), kterou učinil dědičkou svých ideálů o jednom pastýři a jednom ovčinci, jak původně rýsoval pro Španělsko ve spise „Monarchia Hispanica“, kterýžto spis jest spolu i protějškem „Slunečního státu“ po stránce státního zřízení a tedy jaksi i dokladem dvojí tváře Campanellovy.

„Sluneční stát“ je vlastně dialog mezi velkošpitálníkem rytířského řádu a admirálem janovským, jeho hostem. Admirál na svých cestách dostal se až do Taprobanu (starý název pro Ceylon), kde narazil na zástup ozbrojených mužů, kteří jej dovedli do „Slunečního státu“. Po

zevrubném jeho popisu jest vyprávění nadále řadou informací o státním zřízení, ústavě, úřadech, obecném vzdělání, společenském životě, plození a rození dětí, válečnictví, zaměstnání, životosprávě, soudnictví, náboženství atp. ve „Slunečním státě“.

Vlastní stať následuje dodatek „O nejlepším státě“, v němž jsou shrnuty možné námitky i obhajoba společenské organizace „Slunečního státu“, zvláště pokud se týče společenství majetku a žen, kteréžto dvě instituce jsou už na první pohled nejdůležitějšími sečnými ranami do společenského zřízení lidského vůbec, a tedy i od Campanelly.

Na rozdíl od Morusovy „Utopie“, která je státem lidovým, jde ve „Slunečním státě“ o theokracii. Zde ve státním zřízení se jeví také silný vliv Campanellovy metafysiky. Jeť spravován „Sluneční stát“ po vzoru jeho filosofické Trojice.

Zajímavé jsou některé jednotlivosti. Zavrhuje se na př. pouhopouhá knižní učenost („z tohoto učení se stává člověk netečným, poněvadž nepozoruje skutečnost, nýbrž pouhá slova knih a na mrtvých značkách věcí znehodnocuje svou duši“), plození dětí se staví pod dozor státních orgánů, všechna práce se považuje za čestnou („... právě tak čestně noha chodí a říť kálí, jako oko vidí a jazyk mluví...“ „... Proto nikdo nepovažuje za ponižující posluhovatí při stole, nebo v kuchyni, nebo ošetrovat nemocné a podobné služby...“), mluví se slovy velmi novodobými o t. zv. vykořisťování (viz str. 231), o 4hodinové denní době pracovní, o penězích, proti líčení tváří u žen (na voňavky si však potrpí) atd. Ve všem, docela podle víry Campanellovy, silnou roli hraje

astrologie. Bez ohledání hvězdné konstelace nic vážného se ve „Slunečním státě“ nepodniká. Víra v Boha-Otce, jakož i nesmrtnost duše lidské jsou pevným přesvědčením obyvatelů „Slunečního státu“. Bůh jest jim nejvyšší mocí, moudrostí a láskou. Dostí obsírně se rozmlouvá o hříchu lidském a podílu Božím na něm, jakož i o pádu Adamově. A zde se ocitá Campanella v samém středu eugeniky. Neboť podle názorů obyvatelů „Slunečního státu“ „padá tíha hříchů dětí na hlavy otců, pokud nedbali zákonů plození a odbývali je v nepravý čas na nedovoleném místě, nevšímajíc si výběru otců, nebo zanedbali výchovy dětí, nebo děti nesprávně poučili a dali jim špatný návod“. Odtud velká péče, věnovaná plození (abych tak řekl na vědeckém základě) ve „Slunečním státě“.

Obě stěžejní otázky už svrchu nadhozené: komunismus majetku a žen, tvoří jaksi páteř společenského zřízení ve „Slunečním státě“. Campanella na obranu společenství majetku polemizuje s Aristotelem a na pomoc si běže sv. Klimenta, Augustina, sv. Jana Zlatoustého, sv. Ambrože atd. Široce se ohání výklady podle scholastické filosofie Tomáše Akvinského. Věc sama ovšem není v řešení tak jednoduchá. Rovněž obsírnou obranu se předl s ohledem na komunismus žen, vybíraje příklady biblického mnohoženství (Jakub, Abraham etc.) a ukazuje na polygamii živočichů. Zase diametrální rozdíl od „Utopie“ Morusovy v níž vládne přísná monogamie a trvá rodina.

Než zde zašel Campanella do tvrdé krajnosti, do bludu, nedoceňuje ani zdaleka citového bohatství rodiny a manželského svazku.

Je vůbec příznačno, jak autoři utopii zrovna tak, jako současní výstřední socialisté chtějí, po všech stránkách změnit lidskou společnost v mraveniště, nebo včelí úl. Až nepřijemně se člověku dělá, představili si tu šed uniformity, státního dozoru atd. Takováto stádovost je jistě zbytečnou pro zdravou reformu lidské společnosti. Po této stránce je tedy „Sluneční stát“ spíše výstrahou než vzorem, neboť Campanella zastaral v mnohém (eugenika) anebo zůstal zpět se svojí dobou (vliv astrologie). Nelze ovšem popírat, že leckteré zásady jeho a názory podržely si aktualitu do dneška. A právě pro ně bude kniha ještě dlouho čtena. *Podzimek.*

Otokar Březina: *Spisy. I. Básnické spisy. Str. 273. — II. Prosa. Str. 94. — III. Prvotiny. Str. 330.* Nákladem a tiskem Melantricha. V Praze 1933.

Česká akademie věd a umění vydala jako dědička tištěných děl a prací Otokara Březiny redakcí profesora Miloslava Hýska a v úpravě Františka Bílka spisy tohoto mistra mystického zření a básníka jemných a vznešených ekstatických vidin. Tento počín zaslouží pochvaly hlavně proto, že nové vydání honosí se třemi přednostmi: Jest především dosud neúplnějším souborem Březinových spisů, cenným pro zkoumatele slovesného i básnického růstu jedného z nejsložitějších spolutvárců novodobé české duchovní kultury, k němuž jeho Prvotiny skytají klíč i novou závoru zároveň. Hýskovy literárně dějzpytné poznámky sledují genesi jednotlivých básní a prós i jejich organických celků a osvětlují ji navázáním na vlastní interpretaci Březinovou, pokud je veřejnosti známa z dosud publikované

Korespondence básníkovy. Ačkoliv jest v Hýskově edičním doprovodu k dílu Březinovu uložen doklad o dokonalém zvládnutí vnitřních souvztažností ve filiaci vznosné katedrály, v níž se navršila obraznou představou projádrěná symbolika ekstatických zážitků tohoto mistra literárního slova, spočívá jeho nemalá zásluha v pozorné péči, aby se dopracoval přesného a definitivního znění březinovského textu. Stejně jako redaktoru sebraných spisů náleží vděčnost kulturní obce československé i nakladatelské společnosti Melantrich, která s uznáníhodnou záměrností umozňuje krásným vypravením Březinova díla i přístupnou cenou proniknutí jeho myšlenek a cílů mezi vzdělance, aby se tak kruh duší s ním spřízněných a jím ovlivněných ve znění řádu a velebné souladnosti věčnostního určení bytostí i věcí stále rozšiřoval.

Ediční nedostatky nového melantrišského vydání přes to spatřuji jednak v neúplnosti vydání torsa essayistických prací Březinových, plánovaných původně jako druhý svazek jeho prós. Dále umělecké výraznosti akademické edice by bylo velmi na prospěch, kdyby byla zajištěna výtvarná spolupráce Březinova druha ve výpravách za zpodobením slavné krásy všehomíra a smutků i radostí lidské duše — Františka Bílka — ve větší míře nežli se stalo, aspoň v poměrném rozsahu, jaký si dovedl zajistit Zdeněk Záhoř pro Hudbu pramenů v edici Odkaz roku 1919. V obou těchto nedostacích by bylo možno sebrané spisy doplniti brzkým vydáním úplného, dosud jako celek nepublikovaného souboru Březinových prós, který měl býti uveřejněn podle původních a později změněných dispoic básniko-

vých pod názvem Skryté dějiny, z nichž se ve druhém díle spisů setkáváme s torsem čtyř již dříve časopi-secky tištěných meditací: Jediné dílo, Zrcadlení v hloubce, Smysl boje a Přítomnost.

Hýskova redakce Brezinova literárního díla obsáhla: V prvním svazku souborné vydání pěti knih výsostně poesie, dobře známých z předcházejících edicí básnických spisů Brezinových (Tajemné dálky, Svítání na západě, Větry od pólů, Stávitelé chrámu, Ruce), k nimž přistoupilo torso šesté knihy básní, rozšířené ještě o dvě básně oproti souboru Lešehradovu z roku 1927. V druhém svazku je otištěna na prvním místě Hudba pramenů, sbírka filosofických essayů, dále zmíněné již Torso skrytých dějin a dvě meditace příležitostné (o knize básní P. Sig. Boušky a o Bílkově Otčenáši). Třetí svazek seznamuje s literárními prvotinami: ve všech oddílech s básněmi povahy začátečnické, předcházejícími s básnickým zráním až k virtuositě formální i k pronikající jasnozřivosti myšlenkové; konečně v prvních prósách s pokusy o feuilleton, novelu, historickou povídku a povídkovými náběhy k připravovanému Románu Eduarda Brunnera.

Dynamika osobnostního růstu Brezinova čeká na svého vykladatele. Doposud stojí literární dějezpýtci před procesem tvůrčího zrání básníkovy jako před estopsychologickou záhadou. Jak vysvětlit zlom: básníkovy osobnosti od původního literárního epigonství k nejosobitější gradaci vlastní tvůrčí vůle a jak prozkoumat motivy jeho odmlčení se před kruhem eksoterickým po úrodném údobí svrchovaného vzepjetí uměleckého a prorockého? Zdá se, že k uspokojivému interpretování

Brezinovy psyché a její niterné zákonitosti bude třeba vystopovati mystické kořeny jeho ústředních duchovních zkušeností. Pochybuji, že by k úkolu tak odpovědnému, jemnému a introvertálnímu dostačovaly obvyklé dušezkumné metody literárně historických labužníků, kteří pro vlastní náboženské základy jeho osobnosti a niterné zdroje jeho inspirace mají zřídka kdy dostatek pochopení, natož aby se dovedli vlastním vcítěním zapojit do osudové tragiky Brezinova kosmického smutku. Hýskova edice sebraných spisů Brezinových, první po smrti básníkově, může zvláště mladým lidem, dychtivým po opojenosti hmotou a po zmocnění se pudových radostí živočišné přirozenosti, připomenouti onu protismyslnou prazkušnost zasvěcenců ducha, že vyšší sloh života nelze prodloužit do věčnosti bez zřetele k smrtelnosti těla.

F. M. Hník.

E. Chalupný: *Sociologie*, Dílu prvního svazek první: Podstata sociologie. Soustava věd. Svazek druhý: Vědecká metoda. Sociologie a život. Druhý přepracované vydání. Str. 228 + 234. Vyšlo nákladem autorovým. V komisi nakladatelství Melantrich.

První díl Chalupného velkoryse pojatého sociologického systému vyšel v roce 1916 s názvem Základy sociologie jako průvodní a průkopnické dílo v české vědecké literatuře. Práce tato byla koncipována ve vzrušené době válečné, což se bez zavinění autora projevilo i ve zpracování samotného spisu. Nyní dostává se do rukou českému vzdělanci spis v novém vydání, pečlivě znovu zpracovném a vzrostlém na dva obsáhlé svazky, z nichž první vyšel r. 1927, druhý v prosinci 1933.

Úvodní část svého díla věnoval Chalupný orientaci na poli obecné sociologie. Předmět sociologie vidí v civilisaci neboli kultuře, jež jest specifickým výtvorem i podmínkou lidského společenství. Filologickým rozбором pojmů civilisace a kultury snaží se dovésti jejich relativní totožnost v jazycích evropských a asijských. Sociální bytosti vytvářejí objektivní svět kulturní, odlišný od světa biologického a proto sociologii lze abstraktně definovat jako vědu o objektivaci. Naleznuv pro předmět sociologie pevný bod, obhazuje Chalupný její obsahovou samostatnost, a vymezuje její zařazenost v soustavě vědní a sice dle stupně všeobecnosti a speciálnosti věd, dle způsobu abstrakce a podle vědních oborů. V hierarchii abstraktních věd doplňuje Chalupný stupnici vědní vypracovanou A. Comte-m o psychologii, kterou, však klade až za sociologii a dále o logiku. V kruhovém schématu, do něhož Chalupný večleňuje jednotlivé abstraktní vědy, dbtýká se psychologie přes logiku, matematiku a mechaniku fyziky, takže sociologii se dostává ve stupnici dle Chalupného místa jí náležejícího, poněvadž v sobě obsahuje rysy duchovědné i přírodovědné.

Metodologickou část pokládám po stránce soustavnosti a logické zpracovanosti za nejzdařilejší partii ze všech dosud vydaných dílů Chalupného Sociologie. Pro vědecký výzkum připouští Chalupný dvě skupiny metod a sice metodu bádání a tvoření, od nichž odlišuje metodu sdělení, ohradiv se proti jich mylnému ztotožňování. Vycházejí z obsahového předpokladu sociologie (společenského pravidelnosti jevů) a z metodologického předpokladu (příčinnosti a účelnosti), podává autor

nejprve všeobecný přehled metod abstraktních, načež následuje detailní rozbor sociologických metod. Při metodách zkoumání seznamuje Chalupný s metodami pozorování, srovnávání a kriticky se obírá otázkou indukce a dedukce, při čemž uznává přípustnost obou těchto metod v sociologii. Při metodách tvoření rozebírá funkci, pojmenování, definice, popisu, třídění a vědeckého systému v sociologii. V kapitole o metodách a vědách pomocných oceňuje důležitost, ale naznačuje též meze metody statistické, jejíž výsledky mají být verifikovány použitím přímých badatelských metod, k nimž přistupují ještě metody konkrétní (monografie, ankety, dotazníky).

Už z tohoto přehledu podstatných částí prvního dílu projektovaného patnáctisvazkového systému Chalupného Sociologie jest patrné, že autor jej zabezpečuje solidní základnou, v níž se projevuje nejen houževnatá pracovitost a podnikavost, nýbrž na některých místech i originální pojetí sociologických problémů. Dílu je na prospěch, že získalo pevnou logickou zhloubenost, zvláště propracováním metod, z něhož získají začátečníci v sociálních vědách dobře srozumitelnou instrukci pro badatelskou práci. Podobnou předností nevykává však dílo, pokud jde o stanovení epistemologických předpokladů poznání jednotlivcov a společností a poznání společností o sobě samé. Logického zřetele není sice v žádné vědecké práci nutně nadbytek, ale zdůvodnění Chalupného, že jest logiku zařadit mezi abstraktní vědy do stupnice věd, není dostatečně přesvědčující. Logika jest zajisté nezbytným předpokladem veškeré vědecké práce, neodpovídá jí však empirické skutečnosti pole, jež by

ospravedlňovalo její umístění v schematu vědní hierarchie. Mám též pochybnosti, zda Chalupného definice sociologie jako vědy o civilisaci je dostatečně účelná, aby mohla nahradit výměr o ní jakožto vědě o společenském spojení lidského pokolení, která je obsažnější a snáze se dá pod ní zařadit nauka o antropogeografických a populacionistických činitelích pospolitého života, jež nutně do obecné sociologie patří. Soudím dále, že naopak do abstraktní části obecné sociologie nemůže být ze zásadních důvodů zařazena kapitola o praktickém, účelovém významu sociologie pro život, která vnitřní nutností přísluší k theoretickým základům sociologie užité.

Přes tyto výhrady nutno uznati, že Chalupného *Základy sociologie* jsou dílem velké důležitosti pro českou sociologickou tvorbu, poněvadž rozsáhlostí plánu a pracovní neúmorností svého autora předstihují vše, co bylo doposud u nás v tomto důležitém úseku vědecké činnosti podniknuto. Chalupný si zaslouží, aby jeho *Sociologie* našla dostatek čtenářů, kteří by se snažili v ní najíti poučení o složité organizaci organizací, již je lidská společnost. Autoru přejeme, aby ve svém životním díle neochaboval a aby v něm mohl pokračovati za příznivějších vnějších podmínek než byly dosavadní.

F. M. Hník

Frant. Bednář: *Církev a stát*. Výhledy, knihy zkušeností a úvah. Svazek 19. Melantrich, Praha 1934. Stran 238, Cena č 19.—, váz. 33 Kč. Thema, jemuž je věnována kniha prof. Bednáře, je stále aktuální, ba dnes právě aktuálnější, než kdy jindy. Církev a stát, stát a náboženství, stát a křesťanství vždy zaměstnávaly mysl těch, kdož povo-

láni byli, aby vedli lidskou společnost, a dnes myslí všech, poněvadž všichni mají v demokracii účast na osudech společnosti. Po válce provokovány jsou názory o vztahu církve a státu hlavně tím, že v krátké době popřevratové nastala podstatná změna v hodnocení obou oblastí, státu a církve, a jejich vzájemného vztahu oproti době předválečné, ano i v prvních letech po válce. Otázka státu a církve je stále živá, a není ani jinak možno. Zavíratí oči a ne dbatí snah a úsilí o stanovení vzájemného vztahu obou těchto sfér, znamenalo by dělat politiku pštrošů. Máme-li však porozumětí důkladně a vážně spleti otázek církevně státních a státně církevních, neobejdeme se bez retrospektivní znalosti vývoje a řešení problémů sem spadajících, ať po stránce historické, ať ideové a právní. Již dávno před válkou chápal význam znalosti problémů církevně státních prof. Masaryk, když pečoval o to, aby mezi knihami evropského a světového rozhledu, uváděnými k nám v překladech, byly též důkladnější dějiny politické (Janetovy). Přes to nemůžeme si stěžovat do nadbytku spisů, poučujících o církvi a státu, spíše stále ještě trpíme nedostatkem, nepřehlídíme-li buď jen k menším a povrchním brožurám, nebo zase k několika málo spisům odborným, po nichž širší obec čtenářská nerada sahá. Proto dlužno vyznati, že kniha prof. Bednáře jest a bude nám velmi vítána, zvláště, uvážíme-li její dobré vlastnosti. Je určena jistě širšímu čtenářstvu a splní tento úkol velmi zdařile. Ač pracováno na základě solidní odborné literatury historické i právní a podložena ja autorovou znalostí skutečných poměrů církevně politických doma i v cizině,

je podána a psána všeobecně srozumitelně, takže čtenář neodloží knihu, dokud ji nepřečte celou. Na 238 stranách ve třech větších oddílech kreslí autor předně vývoj vztahu církve a státu v křesťanském evropském (i americkém) lidstvu od počátků křesťanství až po naši dobu, věnuje pozornost významným studiím toho vztahu v křesťanském starověku, středověku, ale i v době nové, od reformace přes osvícenství až na naše dny. Tím seznamuje čtenáře s předpoklady porozumění snahám dnešním, neboť je vidět, že naše doba v tomto ohledu (vztahu státu k církvi) nepřináší celkem nic nového, že jen nepatrně pozměňuje a kombinuje, co vytvořily věky minulé. V druhém oddíle zabývá se autor myšlenkovým základem dnešních teorií o poměru církve ke státu a obšírněji se rozepisuje o státní církvi, o státní výsosti naproti církvim, o konkordátech, o rozluce, speciálně pak o snahách církevně státních v Československu a konečně věnuje pozornost církvi v Hitlerově „Třetí říši“, kterážto část spisu (totiž církev v „Třetí říši“) je pro mne — a bude snad pro mnohého z nás nejzajímavější a nejpotřebnější, protože píše o poměrech nejméně známých, stále se měnících. V třetím oddíle pak vrhá autor pohled do budoucna a napovídá, jak se asi bude vývoj rýsovat, při čemž se staví na stanovisko pro nás jediné možné a přijatelné, české i křesťanské, totiž demokratické. Zvláště zaslouží si zmínky autorovo rozlišování mezi mocenskými snahami církvi, jež musejí náležet již minulosti, a mezi potřebou náboženského a mravního vedení, náboženského a mravní výchovy společnosti. A stát, nemaje se čeho báti se strany cír-

kvi po stránce politické, má tím větší povinnost umožnit církvim svobodné hlásání čistého evangelia Kristova a — slyšet hlas církve. Je možno mluvit o odluce církve od státu po stránce zevní, nikdy však nelze horovat pro vnitřní rozluky ve smyslu vyloučení náboženství — v našich poměrech evangelia Kristova, z duchovního života národů a států. Tím vším zabývá se autor ve své knize podrobně a proto můžeme knihu Bednářovu „Církev a stát“ jen vřele doporučiti, zvláště když cena neváž. spisu (19 Kč) je na zevní úpravu velmi nízká. Autor zaslужuje našich díky, že tímto spisem posloužil nejen své církvi, své konfesi, ale celé české veřejnosti, neboť spis je jistě spravedlivý a podnětný i pro katolíky. My pak z ČČS můžeme s ním souhlasiti plně. Nebude snad na škodu, upozorním-li ke konci referátu na dvě práce na stejné thema (církev a stát), jež byly napsány v ČČS a pro ČČS (především, ač ne výlučně), spisy, které nejsou v rozporu se spisem Bednářovým, nýbrž jej doplňují. Jsou to: Dr. K. F a r s k ý, *Stát a církev*, poměr státu českého k církvi římské od prvopočátku až do roku 1924, zvláštní otisk z „Čes. zápasu“. Podtitul naznačuje zúžení thematic. Dále sem patří snad řada článků referentových, otištěných v „Čes. zápasu“ v r. 1926 na thema „Církev a stát“, jež by mohly snad též vyjít jako zvláštní otisk. Přinášejí hlavně histor. přehled, ale též ideové stanovisko podobné, ne-li shodné se spisem Bednářovým: církev a stát nemohou stát proti sobě, ani nevedle sebe, ale musejí sledovat jeden cíl, totiž prospěch společnosti po všech stránkách lidského života v duchu evangelia Kristova. *Spisar.*

P. R. Rohden - K. Stloukal, *Tvárcové dějin. Čtyři tisíciletí světových dějin v obrazech, dob a osobností*. Druhé rozmnžené vydání německé vydal Peter Richard Rohden. České autorisované vydání, podstatně doplněné, redigoval Karel Stloukal. I. díl. Starověk. S. 24 obrazovými přílohami. 1934. Nakladatel L. Mazáč v Praze, stran 391, cena brož. 70 Kč, váz. 100 Kč. Monumentální dílo, v němž ve 3 svazcích vynikající, univerzitní odborníci světa charakteristickými tahy rozvíjejí čtenáři obraz kulturního vývoje lidstva na nejvýznačnějších tvůrčích osobnostech v nejpozoruhodnějších dobách. Německé vydání je v českém podstatně rozšířeném vydání zdařile doplněno postavami slovanskými a českými našimi čelnými vědeckými odborníky redakční péčí doc. dr. K. Stloukala. Jedinečné dílo u nás zasluhuje důkladného povšimnutí a rozšíření.

D. S. Merežkovskij, *Tajemství západu. Atlantis — Evropa*. Díl I. Atlantis, díl II. Bohové Atlantidy. Přel. V. Svoboda, Kvasnička a Hampl v Praze 1933, stran 239 + 411, cena I./II. brož. 56 Kč, váz. 68 Kč. Pozoruhodné dílo slavného ruského romanopisce zajímavým a důkladným způsobem vede čtenáře po stopách odvěkého prazjevení Božího u všech národů v šerém dávnověku kolem Středoziemního moře. Země ty byly, prý, kdysi spojeny pevninou od Babylonie a Persie přes zmizelou nám záhadnou Atlantidu až k Americe. Autor uvádí skrovné zbytky vykopaných památek starých dochovaných zpráv a různých indicíí, pomocí neobyčejně bohatě prostudované odborné literatury, kterou udává vzadu, a pomocí toho konkluduje na prastaré

společné náboženství lidstva „Ur-system der Menschheit". Kniha je na výsost zajímavou obsahem i formou a seznamuje se starověkým náboženstvím, jeho mysteriemi, mystikou a mytologií. Duchovní a bohoslovci najdou v knize mnoho pozoruhodných zpráv a kombinací.

J. V. Vrba, *Prokop Veliký*. Roman z české minulosti. 1934. Nakl. L. Mazáč v Praze. I.-II. Stran 389 a 529, cena brož. 65 Kč, váz. 85 Kč. — Oblíbený náš romanopisec zavděčil se nám letos k 500. výročí lipenské bitvy historickým románem nevšední úrovně, v němž poutavým slohem zpracoval skrovné historické prameny o vrch. velitelích historických vojsk, jež tragickým koncem vzdělaností i diplomatickými schopnostmi převyšoval i Jana Žižku z Trocnova. Mezerý v historických zprávách o Prokopovi Vel. doplnil psychologickým studiem jeho povahy na podkladě důkladné přípravy. Autor se snažil býti nestranným a spravedlivým, zdůrazňuje Prokopovy světlé stránky, ale nikterak nezastírá jeho chyb a omylů i slabých chvílek z jeho pohnuté vůdčí činnosti. Vždy však vítězí nakonec v Prokopovi ideál a dobrý úmysl. Místy je napětí v jeho nitru vystupňováno na samo ostří nože, ale vždy je psychologicky i historicky sdostatek podloženo, takže autora nelze vinit, že by se dal ve své nám dobře známé orientaci zviklati snad stranickými a přehnanými výkiady Pekařovými. Kniha se může právem zařaditi mezi nejlepší díla autorova.

Axel Munthe, *Kniha o lidech a zvířatech*. Václav Petr, Praha 1933, stran 170, cena brož. 25 Kč, váz. 40 Kč. Autor proslulé „Knihy o životě a smrti", jež v krátké době vyšla u

nás v 5. vydání, je nejčtenějším autorem nynějších dnů. Jako žák slavného neurologa pařížského Charcota měl příležitost nahlédnouti do nitra člověka, do té velkolepé dílny boží, v níž se stýkají všechny nitky a spoje světa: vnějšího i vnitřního. Napsal též mimo tuto hledanou knihu ještě jinou: „Knihu o lidech a zvířatech“, jež v kratičké době vyšla u nás již ve 2. vydání. Jako lékař a znatel lidí i zvířat v krátkých vzpomínkových obrazech projevuje i zde svou vřelou zbožnost věřícího křesťana, jenž všude a ve všech tvorech vidí odlesk Boží moudrosti a součást jeho tvůrčího díla a velkolepého plánu. Idealista, jenž všude hledá světlo a seje dobro nezištně, jen aby šířil v sobě a kolem sebe radost. I v temných okamžicích života zůstává obdivuhodným optimistou. Nynější neradostná a rozháraná doba potřebuje takových knih jako soli.

Jaroslav Maria, *Bankéři a proletáři*. 1934. Naklad. L. Mazáč v Praze, stran 356, cena brož. 28 Kč, váz. 38 Kč. Vyhledávaný náš spisovatel napsal tento na výsost časový román na podkladě ožehavé sociální hospodářské mizerie, jmenovitě devalvace a stabilisace naší měny. Dotýká se dvou třídních extrémů: zástupců velkokapitálu a zproletarizovaných veřejných zaměstnanců. Líčí nám napínavou díku korupci, úpadek manželského života a nedostatek smyslu pro odpovědnost. Na scéně románových postav staví autor i římského kněze vypočítavce, jenž vnitřně se s řádem své církve sice rozchází, ale k vůli kariéře a požitku volné lásky odmítá československou církev, v níž by nemohl tak laskně a blahobytně žít. Z výstižně kresleného obrazu rozhárané doby prosvítá jem-

ně naznačená autorova touha po nápravě.

Josef Laichter, *Na přechodu k manželství*. Vydal Jan Laichter v Praze, stran 440, cena 20 Kč brož., 35 Kč váz.

Tentýž autor, *Manželství*. Vydal Jan Laichter v Praze, stran 446, cena brož. 20 Kč, váz. 35 Kč. V obou spisech najde čtenář náboženskou životní orientaci, zdravé zásady životní, ideální pojetí manželství jako duševní harmonie dvou opravdově založených lidí a správné názory o ženské otázce a pravém jejím poslání v rodině i ve společnosti.

Dr. R. Urban.

Schmied-Kowarzik, *Glaubensbekenntnis eines freien Protestanten*. 40 stran. 1.20 M. Görlitz, Hutten. — Svoboda víry znamená svobodu od církevního a státního nátlaku. Nevzniká z libovůle a nálady, ale z Bohem vázaného svědomí.

ČASOPISY.

Idea. Časopis pro otázky náboženské výchovy a výuky. Roč. 4., č. 1. až 10. Vydává Spolek učitelů náboženství ČČS v ČSR v Praze. Red. J. Roháček. Pro členy zdarma. Pro nečleny Kč 15.— ročně. — Časopis se prezentuje velmi pěkně jak vnitřním obsahem, tak zevní úpravou. Přináší hojnost článků, vztahujících se k náboženské výchově a výuce (v tomto ročníku na př. diskuse na thema: Co s náboženstvím ve škole?), hojnost pokynů právně a sociálně významných, organizačních a stavovských (pro učitele náboženství), hojnost posudků literárních a různých zpráv. Cena je velmi levná.

Br. patriarcha G. A. Procházka čestným doktorem.

Meadvillská theologická fakulta v Chicagu jmenovala
patriarchu československé církve br. G. A. Procházku,

v uznání jeho zásluh o rozvoj svobodného náboženství
v československé církvi čestným doktorem teologie.

Insignie doktorské budou br. patriarchovi odevzdány
dvěma profesory zmíněné fakulty, Dr. S. B. Snow-em a

Dr. C. R. Bowen-em, dne 4. července 1934 v 11 hod.

dopoledne ve velké přednáškové síni filosofické fakulty

Karlovy university v Praze.

Srdečně blahopřejeme.

Redakce.

RŮZNÉ.

Bavorské politické policii bylo s různých stran sděleno, že někteří katoličtí kněží mnichovští šíří prý neuvěřitelně hrůzostrašné zprávy o poměrech v koncentračním táboře v Dachavě. Policie začala věc vyšetřovati a několik katolických kněží v Mnichově zatkla. Zjistilo se, že pramen nepravdivých zpráv je u bývalého předáka katolické bavorské strany lidové, městského faráře dra Emila Muhlera. Je rovněž mezi zatčenými. Zatčení kněží byli ponecháni v policejní vazbě a nebyli dopraveni do koncentračního tábora. Právi se však, že řada už dříve zatčených katolických kněží v dachavském táboře již je.

Národně-soc. církevní strana „Německých křesťanů“ v Německu byla rozpuštěna. Usnesení o tomto rozpuštění, které se stalo podle návrhu říšského (protestantského) biskupa Müllera, bylo posledním opatřením církevního ministerstva, které potom podalo svou demisi. Tato demise byla nutným důsledkem toho, že bylo utvořeno na podkladě záříjových církevních voleb, které přinesly velikou většinu „Německým křesťanům“.

Pastor Bodelschwingh, který se těší v protestantských kruzích Německa velké vážnosti a byl loňského jara zvolen říšským biskupem, aniž následkem odporu „Německých křesťanů“ mohl tento úřad nastoupiti, zaslal říšskému biskupu Müllerovi list, ve kterém poukázal na to, že tyto volby byly v nesčetných obcích vykonány pod nátlakem a nucením, následkem čehož dosáhli „Němečtí křesťané“ většiny.

Rozpuštění „Německých křesťanů“, které se samozřejmě stalo se

souhlasem politických instancí, má značný význam pro vývoj politických věcí v Německu. Před rozpuštěním radil se o něm Hitler s biskupem Müllerem, a dal po vylíčení zpolitování Německa „Německými křesťany“ svůj souhlas s jejich rozpuštěním.

O politických důsledcích rozpuštění „Německých křesťanů“ sděluje se z Berlína: Četní stoupenci, kteří se připojili k „Německým křesťanům“ jednak nuceně, jednak z prospěchářských důvodů, v poslední době se od nich zase odloučili. Jádrem „Německých křesťanů“ byli staří, přesvědčení nár. socialisté, kteří se vnitřně odcizili protestantskému vyznání a zajímali se jen o reformní záměry „Německých křesťanů“, odmítnuté nyní jako pohanské. Tito stoupenci „Německých křesťanů“ zůstanou jim přes rozpuštění jich patrně věrni a vystoupí z protestantské církve. Církevní ministerstvo nebude pravděpodobně moci býti brzo znova utvořeno, ježto návrhy k jeho utvoření musejí říšskému biskupu podati jednotlivé zemské církve, které jsou v Hanoversku, Hesensku, Šlesviku-Holštýnsku a jiných zemích Německa dosud rozděleny v luthéranské a kalvínské. V územích staropruských jsou obě tato vyznání již sjednocena.

Senátor Ivanisevič v Jugoslavii podal vládě dotaz o stanovisku Vatikánu k požadavku, aby používání staroslovanské církevní řeči a hlaholského písma bylo dovoleno ve všech římskokatolických kostelích v Jugoslavii. V tomto dotazu se poukazuje na staletý boj Jihoslovanů za staroslovanštinu a hájí se stanovisko, že při uzavření konkordátu

musejí jugoslávští katolíci trvati na požadavku, aby směli používat staroslovanského církevního jazyka.

Protestantští zemští biskupové viremberský, bavorský, hesenský, badenský a falcký sdělili vedení evangelické církve, že neopustí členy „Farárského nouzového svazu“ v jejich boji o základní články církve.

V hnutí „*Německých křesťanů*“, ve kterém chce národní socialismus „zreorganisovati“ německý protestantismus v jakési germánsko-pohanské vyznání, pokračují rozpory. Durynské a viremberské venkovské obce „*Německých křesťanů*“ odloučily se od říšského vůdce tohoto hnutí, biskupa Hossenfelderera. Ve Virembersku přistoupila vedení „*Německých křesťanů*“ a „Církevní bohoslovecké pracovní sdružení“ k „*Farárskému nouzovému svazu*“. Tím se odloučilo asi 800 viremberských pastorů a jejich obce od „*Německých křesťanů*“. Také bavorský zemský vůdce „*Německých křesťanů*“ ohlásil, že vystupuje z tohoto hnutí. Tubingští profesori bohosloví Fezer, Weissner a Rückert odloučili se od „*Německých křesťanů*“.

Ve *vnitřních bojích v německé evangelické církvi* nastal náhlý obrat. Biskup Hossensfelder vzdal se svého úřadu jako ministr církve. Hossensfelder byl vedoucím mužem „*Německých křesťanů*“, kteří zanášejí do evangelické církve zásady antisemitismu, chtějí odstraniti Starý zákon a dát celému křesťanství germánský náter. Proti snahám „*Německých křesťanů*“ vznikl v evangelické církvi tak silný odpor, že i říšský biskup Müller musel se jich zřéci. Prohlašuje, že udrží za každou cenu jednotu církve evangelické a nedopustí, aby vznikla jakási směsice křesťanství a pohanství.

Ostatně prý křesťanství nevzniklo ze židovství, nýbrž jako boj proti němu.

Podle „*Lidových listů*“ obdržela katolická centra od Vatikánu pokyn energicky protestovati proti zákonu o sterilisaci nezdravých osob. V instrukcích se uvádí výslovně: Katolíčtí lékaři nesmějí za žádných okolností prováděti operace, které by zákon předpisoval. Katolickým ošatrovníkům a pomocnému personálu nemocnic se zakazuje účastniti se těchto operací.

Německou evangelickou církev nepodařilo se dosud usměrniti tak, jak si toho hakenkrajclerši přáli. Evangeličtí vedoucí činitelé žádají volnost výkladu evangelia i v hakenkrajclerském státě. Vedení hakenkrajclerského církevního hnutí „*Německých křesťanů*“ vzdalo se proto svých úřadů, a to korporativně. Nyní bude toto hakenkrajclerské církevní hnutí rozpuštěno. Rozpuštění navrhl sám nejvyšší říšský biskup evangelické církve Müller. V Prusku je už rozpouštěcí akce v chodu. V ostatních německých zemích se čeká v nejbližší době. S ohledem na to, že utvoření nového církevního vedení není tak jednoduché a situace církve vyžaduje si s hakenkrajclerského hlediska silnou ruku, očekává se jmenování říšského komisaře pro evangelickou církev, který bude postaven po boku říšského biskupa a vypraven mimořádnou plnou mocí.

Římský ústřední výbor „svatého roku“ uveřejnil statistiku náboženství celého světa. V Evropě je katolíků skoro 202 milionů, čili 43 proc., jiných křesťanů nekatolíků 234½ milionu, nekřesťanů 31½ milionu (7 procent). V severní Americe žije katolíků 52½ milionu (33 proc.), křesťanů jiných vyznání 85½ milionu

(54 proc.), nekřesťanů 21 milionů, což jest 13 proc. Docela jiný obraz poskytuje jižní Amerika, kde bylo napočítáno katolíků 73 miliony (97 procent), křesťanů jiných vyznání půl milionu, nekřesťanů 1½ milionu. Velmi odlišný obraz je zase v Africe, kde žije jen 5½ mil. katolíků (4 proc. všeho obyvatelstva), křesťanů jiného vyznání 9 mil. (7 proc.), kdežto Afričanů jiných věr je 125½ mil., tedy 89 proc. Poměrně nejméně křesťanského obyvatelstva je v Asii, katolíků 17, křesťanů nekatolíků 9½ (celkem 2 a 1 proc. všeho obyvatelstva), nekřesťanů 970 milionů. Na světě je katolíků 19 proc., příslušníků jiných křesťanských vyznání 7 proc., vyznavačů Konfucia 16½ proc., mohamedánů 13 proc., budhistů skoro 11 proc.

Skotská církev zřídí v Praze stálou kazatelskou stanici. Ústředí skotské církve hodlá počátkem roku 1935 přeměnit dosavadní sezonní svou kazatelskou stanici v Praze na stanicí stálou, obsazenou trvale jedním kazatelem po dobu nejméně pěti roků. Jako kazatel této trvalé stanice byl určen bohoslovec Knight, syn známého příznivce čsl. národa Dr. F. Knighta z Glasgowa.

Kostnická jednota, ústředí čsl. evangelíků, rozhodla uspořádati den bratrství, jehož účelem by bylo buditi a šířiti ducha smířlivosti, lásky a bratrské spolupráce. Podle pokynů Světového svazu bratrství byla ustanovena k této manifestaci neděle 4. února letošního roku. Evangeličtí faráři a kazatelé ve svých kázáních toho dne vzpomenuli myšlenky bratrství vnitřního a mezinárodního a v řadě míst byly uspořádány večerní schůze, na nichž bylo přečteno poselství předsedy Světového svazu bratrství Dr. Simpsona z Lon-

dýna, zdůrazňující, že křesťanský způsob života osobního i národního se stále více osvědčuje jako jediné možná cesta pokroku.

Evangeličtí faráři ve Vratislavi prohlásili, že církev Ježíše Krista není společenstvím krve, nýbrž společenstvím Ducha sv., že však církve svým útvarem, dějinami a osudy jsou vázány na určité národy. Z toho vyplývá, že evangeličtí křesťané, pocházející z cizí krve, nesmějí býti vyloučeni ze společenství evangelické církve; kdo o to usiluje, zapírá božský původ církve.

Rýnský společenský spolek zamítl jednohlasně požadavek, že vedení spolku musí sestávat z 75 proc. z „Německých křesťanů“, dále odepřel uznati t. zv. arijský paragraf a požádal předsedu, aby se při veškerém jednání s církevními úřady řídil jediné slovem božím.

V Meklenburku-Zvěřině museli duchovní čísti s kazatelen následující projev: „My meklenburští evangelici chceme se vši opravdovostí bojovati a spolupracovati na národně-socialistickém Německu Adolfa Hitlera a to nejen slovy, nýbrž skutky a obětavostí. To jest náš neochvějný a jednomyslný slib, který v této chvíli kancléři německé říše slavnostně činíme. Vy, členové náboženské obce, jestliže jest to Vaše rozhodná vůle, rcete hlasitě své „Ano“. — Na to se zpíval 1. verš Lutherovy písně.

V okrsku saské zemské církve užívá se na církevních úředních listinách hakenkrajclerského kříže.

Saské církevní vedení zakázalo přímé jednání s říšským církevním vedením; má se zachovávat ve styku s církevními úřady instanční cesta.

Farář Dr. Karel Klinkhammer v Altenessenu byl odsouzen pro své výroky, které učinil na den naroze-

nin Hitlerových a které prý jsou s to porušiti značně veřejný mír a pořádek, k 6měsíčnímu žaláři, když byl před tím vzat do vyšetřovací vazby.

Byla objevena nejstarší bible světa. Kterýsi istambulský antikvář odevzdal museu v Istambulu bibli, o níž tvrdí, že je stará dva tisíce let. Je napsána na šedesáti velkých listech pergamenu. Turecké úřady ihned jmenovaly odbornou komisi, která má ověřiti stáří této vzácné bible. Jestliže se potvrdí údaj istambulského antikváře, pak by šlo o nejstarší bibli světa a její cena i význam by byl nepochybný. Vzácná bible je nyní majetkem turecké vlády.

Vicekanclér von Papen v Německu mluvil v Glivici o křesťanských základech třetí říše a v této své řeči mluvil proti pastýřskému listu rakouských biskupů, pojednal o poměru státu, církve a mládeže a jako katolík odmítl úmysl založiti nordicko-germánskou církev.

Reformovaný církevní ministr Weber resignoval na svůj úřad.

Časopis „Die Volkskirche“ podnikl opět útoky na bibli, která prý „konečně musí býti očištěna ode všeho judaismu“. Biskupu Hossensfelderovi jest vytýkána neupřímnost, biskupu Peterovi jesuitismus. Porýnský nedělní časopis „Sonntagsgruss“ č. 51, vytýká biskupu, že se proti těmto výtkám nebrání.

Rýnsko-vestfálské shromáždění v Barmen usneslo se na tomto projevu: „Má-li se církvi naší pomoci, musí činiti pokání, odvrátiti se od všeliké moudrosti a všech method tohoto světa a poslouchati slepě slov svého Pána, která jsou obsažena v Písni sv. Takové přiklonění se k Pánu znamená, že všechny instituce církevní, které se neprávem a mocí uskutečnily, musejí zmizeti. Musejí

býti nahrazeny takovými, které jsou povolány věřícími, kteří slovo boží slyší, svátosti slaví a službu křesťanské lásky vykonávají. Musejí zmizeti všechny církevní vlády, které byly povolány neoprávněnými a více nepřátelskými synodami a musejí býti nahrazeny jinými. Nová národní synoda musí se slovem i skutkem přiznati k Písmu sv. a k svědectví o jediném zjevení božím v Ježíši Kristu a musí nyní bližší bludné učení v církvi rozšířené, jakoby byly ještě jiné prameny zjevení božího, zatratiti.“

Při sloučení evangelické mládeže s mládeží Hitlerovou byly proneseny nesčíslné projevy, hlavně za tím účelem, aby se dosáhlo většího zájmu evangelické církve na mládeži.

V Šlesviku-Holštýnu sdělilo 140 pastorů zemskému biskupu Paulsenovi, že nemohou míti k němu důvěry pro jeho chování a bludné učení. Na předurčeném biskupu magdebursko-meziborském Peterovi žádalo 206 farářů jeho okresu, aby složil svůj úřad, ježto jen takovou cestou mohl by býti obnoven mír v zemi. Saští členové „Pfarrernotbundu“ sdělili svému zemskému biskupu Cochovi, že ho nemohou uznati za duchovního vůdce bez porušení povinné poslušnosti a církevního řádu.

„Pfarrernotbund“ zaslal říšskému biskupu dopis, ve kterém zaujal stanovisko v záležitosti disciplinárního řízení proti faráři Wildovi a prohlásil: „K čemu se Wilde přiznal, jest i naší a četných příslušníků našich farností denní žalobou před Bohem.“

Výsledek sčítání lidu za desetiletí 1920—1930 vykazuje přírůstek československé národnosti o 924.557 osob. Naproti tomu Němců přibýlo pouze 108.064, Rusů 87.700, kdežto

počet Maďarů klesl o 52.698. V důsledku toho je Slovensko zemí jednojazyčnou, v níž ani Němci ani Maďaři nemají předepsaných 20 proc. Stejně jednojazyčnou je i Podkarpatská Rus, v níž Maďaři čítají pouze 15.44 proc., židé 12.07 proc. a Rumuni 1.78 proc. veškerého obyvatelstva. V Čechách mají Němci 32.38 proc., na Moravě a ve Slezsku klesli na 22.85 proc., takže i tam v r. 1940 klesnou s největší pravděpodobností pod 20 proc.

Dcery japonského vyslance v Paříži přestoupily v Bruselu ke katolicismu; papež udělil jim zvláštní požehnání.

O církevním koncertu, který byl pořádán na lidové universitě v Bělehradě, promluvil pravoslavný biskup ochridský Mikuláš o stavbě a osudech velkého pravoslavného chrámu Boží moudrosti (Aja Sofía) v Istanbulu, který po pádu říše byzantské byl přeměněn v mohamedánskou mešitu. Biskup Mikuláš připoměl velké křesťanské poslání, které ještě čeká Slovany, a vyslovil naději, že pravoslavné křesťanství opět převezme chrám Aja Sofía stejně jako chrámy v Soluni, Sofii a Ochridě, které rovněž byly přeměněny v mešity.

Hamburští pastoři vyslovili svému zemskému biskupu svou neochvějnou důvěru, že se vzdal členství v církevním ministerstvu.

V boji mezi národně socialistickým vedením německé církve evangelické a kruhy, které trvají na čistotě evangelického vyznání, dospělo nyní ve Vestfálsku k prvnímu otevřenému schismatu. Vestfálský církevní synod po velmi bouřlivých scénách a po zákroku policie, která byla povolána přívrženci hnutí „Německých křesťanů“, odmítl uznati autoritu říšského biskupa Müllera a svěřil svoji du-

chovní správu k tomu účelu zvolené bratrské radě. Toto vestfálské hnutí sympatizuje s pastorem Bodelschwingem, který, jak známo, byl při své volbě označen loni za prvního říšského biskupa. Poté byl donucen odstoupiti a učinit místo důvěrníku kancléře Hitlera Müllerovi. Proti opozičnímu evangelickému hnutí ve Vestfálsku vystupují hojně členové úderných oddílů, kteří se v uniformách dostavují na bohoslužby evangelických duchovních. Jedna z vestfálských farností zaslala prezidentu Hindenburgovi telegram, ve kterém ho žádá, aby zakročil na ochranu křesťanského svědomí.

Vestfálský biskup Adler sdělil provinciální synodě, že se odloučil se svými druhy od říšského vedení „Německých křesťanů“.

Rabini v Prusku byli vyloučeni ze školních rad i tam, kde dosud zasedali s právem hlasovacím, když nejméně 20 židovských žáků navštěvovalo dotyčnou školu.

Říšské německé ministerstvo unitra vyzvalo úřady, aby bylo vyhlášeno, že ve všech kalendářích úředních nesmí se více uváděti židovské svátky.

Pruská vrchní církevní rada žádá, aby se v úředním styku neužívalo více titulatur a různých floskulí poddanosti.

Katolický farář Josef Schmitz v Kolíně nad Rýnem byl odsouzen k 3měsíčnímu žaláři, že o svátku Božího Těla vybil věřící, aby nezdobili domy pohanskými symboly a hákovitými kříži.

Mezi Ruskem a Litvou bylo vyměněno 14 římsko-katolických kněží a 4 laikové za 26 komunistů, kteří byli v Litvě potrestáni vězením pro bolševické pikle.

Ředitel kněžského semináře ve Friburku, Rossberger, byl odsouzen k 8měsíčnímu žaláři pro projevy vláde nepřátelské.

Říšský biskup evangelické církve v Německu zřídil úřad pro zahraniční věci při německé evangelické církvi. Přednostou tohoto úřadu byl jmenován vrchní konsistorní rada D. Theodor s titulem a odznaky biskupa. Úkolem církevního zahraničního úřadu je udržovati a utužovati styky německých evangelických církví s evangelickými Němci v cizině, dále péče o vztahy k spřáteleným církvím v zahraničí. Nový úřad bude také udržovati vřelý styk se svobodnými církevními organizacemi a tím podřídi celkovou církevní činnost, jejíž snahou je udržovati styky s evangelickými německými příslušníky v cizině, jednotnému vedení.

Evangelická vrchní církevní rada ve Vídni doporučila modlitbu o žádoucí brzké obnovení bratrské shody mezi Rakouskem a Německem.

Španělská vláda se usnesla, aby byly světským duchovním, kteří již neměli dostati státního platu, učiněny ústupky, a aby byl zákon, dle něhož neměli duchovní a mnišské řády ve školách vyučovati, pro nedostatek škol a učitelských sil zrušen.

Sinajský kodex byl prodán sovětskou vládou britskému museu v Londýně za 100.000 liber šterlinků. Polovici kupní ceny zaplatila anglická vláda; druhá polovice má býti zaplácena ze sbírky, kterou vyhlásil Mac Donald a arcibiskup z Canterbury.

Oba časopisy německých evangeliků vycházející v Jugoslávii „Grüss Gott“ a „Neues Leben“ byly sloučeny v časopis jeden, který vychází pod titulem „Glaube und Volk, Evan-

gelische Kirchenzeitung für Jugoslawien“. Vydavatelem je farář Leberz v Somboru.

Lutheránské církve severních zemí čítají 17.887.876 duší, z toho Finsko má 3.561.591, Dánsko 3.370.000, Island 108.227, Estonsko 933.330, Litva 1.075.045, Švédsko 6.096.551, Norvežsko 2.743.132 duší.

Arménský biskup Kurian v New-Yorku byl od Armenů zavražděn při bohoslužbách, ježto se vyslovil příznivě o sovětech.

Říšský biskup Müller v úřadě staropruského biskupa zemského vydal tři důležitá nařízení: Nařízením prvním zrušuje se úřad presidenta a úřady světského a duchovního vice-presidenta vrchní evangelické církevní rady. Nařízením druhým a třetím je stanoveno, že faráři v zájmu služby mohou býti s místa na místo překládáni a že proti tomu není odvolání. Církevní hodnostáři mohou býti dáni na dočasný odpočinek anebo kdykoliv posláni na dovolenou, jsou-li k tomu předpoklady. Proti takovému rozhodnutí rovněž není odvolání.

Spolkový kancléř rakouský Dr. Dollfuss a kardinál arcibiskup vídeňský Dr. Innitzer odebrali se do vídeňské radnice a v kanceláři spolkového komisaře pro město Vídeň, ministra Schmitze, umístili stříbrný kříž ze sbírek městského musea. Když sociální demokraté ovládli vídeňskou radnici, byly kříže všude strženy. Kardinál Dr. Innitzer vysvětlil kříž za přítomnosti kancléře a členů vlády. Obřad skončil kardinál Innitzer slovy žehnání: „Nechť dá Bůh, aby požehnání spočívalo nad tímto domem a jeho prací!“

M. Z.