

# NÁBOŽENSKÁ REVUE

CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ

ŘÍDÍ

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



ROČNÍK VII

1 9 3 5

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

## OBSAH VII. ROČNÍKU.

(Číslo udávají stránky.)

### Články:

Al. Spisar: President T. G. Masaryk . . . . .	1
Al. Spisar: Odkud moc ve společnosti? . . . . .	2
Dr. Mir. Novák: Náboženské představy kmenů jizraelských před příchodem do země kanaanské . . . . .	14
L. Garrard: The problem of sin . . . . .	17
Dr. Viktor Šinták: Poměr konsistoře podobenství k událostem v Brou- mově v době předbělohorské . . . . . 28, 80, 140,	217
Al. Spisar: O zlu v duchu československé církve . . . . .	65
R. J. Vonka: Přijímání těla božího . . . . .	91
Al. Spisar: Význam theologického pojmu Boha pro křesťanskou víru . . . . . 129, 193,	257
R. J. Vonka: Náboženský názor Komenského v šesti obrazech . . . . .	148
R. J. Vonka: Vítězslav Hálek . . . . .	155
Fr. Kalous: Náboženské názory Masarykovy podle jeho Hovorů a Učení církve československé . . . . .	207, 267
R. J. Vonka: Viktor Hugo . . . . .	274
Dr. Jan Podzimek: Mechanismus v biologii . . . . .	285, 343
Al. Spisar: Ideová příprava církve československé . . . . .	321
Dr. O. Ruttle: Některá fakta náboženské zkušenosti nekulturních národů . . . . .	332
Dr. F. M. Hník: Dobročinnost a bohoslovecké typy dějinného křesťanství . . . . .	335
J. B. Čapek: Bělohorské eposy Čechův a Heydukův . . . . .	353
R. J. Vonka: Bratr Řehoř . . . . .	356
Sl. Růžička: Jan Komenský, bratranec Jana Amosa . . . . .	360

### Rozhledy po životě náboženském a církevním:

Al. Spisar: Patnáctiletí československé církve . . . . .	40
Oluf Rothe: Církevní poměry v Dánsku . . . . .	43
Al. Spisar: Rozmach katolicismu ve Francii? . . . . .	97
Al. Spisar: Přednášky o americké theologii . . . . .	99
H. Faber: From the world of International liberal Christianity . . . . .	162
Al. Spisar: Celostátní katolický sjezd s našeho hlediska . . . . .	228
R. J. Vonka: Slavnosti v Kunvaldě . . . . .	232
rjv.: Oslavy Komenského . . . . .	234
Al. Spisar: Ze svazu pro svobodné křesťanství a nábož. svobodu Křesťanský svět a československá církev . . . . .	235 294

## Kulturní hlídka:

Dr. V. Š.: Za poznáním Tábora . . . . .	44
V. Š.: Památka 550. výročí smrti Jana Viklefa . . . . .	105
F. M. H.: Věda a náboženství . . . . .	110
Jindřich Mánek: Extense Husovy fakulty . . . . .	111
rjv.: Komenský a pietismus . . . . .	165
rjv.: V Kralicích na Moravě utvořen Musejní spolek . . . . .	169, 171
rjv.: V Uherském Brodě je výstava Komenského památek . . . . .	169
rjv.: Růžencová slavnost Dürerova . . . . .	171
rjv.: Židé v Německu . . . . .	235
rjv.: Vladimír Žikeš . . . . .	237
V. Jordán: Adolf Heyduk . . . . .	238
V. Jordán: Ignát Herrmann . . . . .	238
V. Jordán: Profesor Alfons Mucha . . . . .	239
V. Jordán: Bedřich Engels . . . . .	240
V. Jordán: Thomas More . . . . .	241
V. Jordán: Vojtěch Rakous . . . . .	242
V. Jordán: Hřbitovy . . . . .	243
V. Jordán: Výstava chrámového umění . . . . .	244

## Rozhledy po písemnictví:

Referáty: . . . . .	49—60, 113—122, 172—187, 244—253, 306—315, 364—376
Knihy: . . . . .	60, 376—377
Časopisy: . . . . .	315—316, 377
Různé: . . . . .	60—64, 122—128, 188—192, 254—256, 316—320, 378—380

# PRESIDENT T. G. MÁŠARYK.

(K pětaosmdesátce.)

Blahoslavený život, jenž vykonal tak veliké dílo! Vrcholným činem bude navždy politické osvobození národa. To, po čem toužili nejlepší synové a dcery národa po tři sta let. President Osvoboditel. Celý život před tím a všechna práce byla přípravou. Nejen politická, ale i — a ještě více — kulturní. Byl vůdcem. Řady jeho oddaných stoupenců nebyly hojné. Žádal mnoho. Po jiných jako po sobě. Ale nevědomky podléhali vlivu jeho osobnosti i ti, kdož nechtěli. Silná osobnost v nejušlechtlejším smyslu slova. A při tom demokrat, protože humanista, totiž přítel člověka.

Muž pravdy. Pravda vítězí — jeho heslo. Nelichotil, ale říkal pravdu, třebaš i trpkou. A právě proto vhodný vůdce demokracie. Žádný demagog, ale muž kázně. Tuhé kázně, především pro sebe, ale i pro jiné. Muž čistých a přísných mravů. Žádný slaboch, ale silný duchem.

A odkud jeho síla? Ze vzdělanosti a — zbožnosti. Ano myslitel a člověk náboženský. Jeho humanita — žádné titanství, nýbrž výsledek zbožnosti.

Vůdce k Ježíši a tak k Bohu. Cestami schůdnými člověku modernímu.

Zbožný filosof po vzoru Platonově. A právě proto vhodný kormidelník státní lodi na rozbouřeném moři. Státník míru, ale čestného, ne otrockého. Ctitel svobody.

Zůstávali jsme vždy za ním. Nestačíme mu prostě. Pokuřujeme. Bude národu vždy polární hvězdou. ČČS děkuje mu za mnohé.

Bůh mu žehnej a vedíž jeho krokyl

Al. Spisar.

## Odkud moc ve společnosti?

Konče na sněmu československé církve r. 1931 svou důvodovou zprávu k Učení náboženství křesťanského pro věřící církve československé a chtěje naznačiti, že naše Učení není úplné, ale že bude musit býti doplňováno, tázal jsem se též mezi jiným: „Může vůbec člověk zavazovat jiného člověka ze své vlastní moci k poslušnosti? Kdo dává moc?“ Měl jsem ovšem na mysli v prvé řadě a především církev, ale výslovně jsem dodal: „Podobné těžké otázky theoretické a zásadní jsou i v nauce o státu, i v demokratickém státě“. Dnes v tomto článku vracím se k té otázce původu a oprávněnosti moci ve společnosti lidské vůbec a zvláště ve státě.

1. Otázka oprávněnosti a zdůvodnění moci člověka nad člověkem jest ovšem tak stará, jako lidská společnost sama, ať byla tato organizována sebe primitivněji. Nejde tu o otázku, jak se společnost organizovala v rodiny, v rody, klany, plemena, národy, státy, ale jakým právem v každé společnosti sebe primitivnější byli vedoucí a vedení, řídicí a řízení, vládnoucí a ovládaní, poroučející a poslouchající, dávající zákony, nařízení a rozkazy a trestající; neboť je jisto, že všude tam, kde sebe menší společnost se tvořila, třebaš jen rodina, byla tato otázka aktuální, prakticky řešená a také theoreticky zdůvodňovaná. Krátce lze ji vyjádřit: Odkud moc člověka nad člověkem?

Že od nejstarších dob byl původ moci ve společnosti a nad společností — možno také říci důvod autority společenské — odvožován od vyšších mocností rázu náboženského, od bohů a božstev, je doloženo zprávami kulturními, pokud máme doklady z nejstarších dob. Že tak tomu bylo i v době předhistorické, můžeme jen usuzovat, ale právem tak činíme majíce na paměti, že člověk a lidstvo vždy nějakým způsobem obraceli se k vyšším bytostem a uctívali je, ať si o nich činili představy nebo pomysly sebe nižší. Náboženství je tak staré jako lidstvo, bylo tu, jakmile první lidská myšlenka bleskla hlavou tvora, jemuž říkáme člověk, a jakmile první cit zahřival lidské srdce. A z náboženství odvozovali lidé právo moci a autority lidské. Chápali, že nelze jinak přijatelně a uspokojivě vysvětliti si možnost vedení a vlády ve společnosti lidské.

Jiným způsobem než náboženským vysvětlovati oprávněnost moci, to bylo ponecháno teprve době pozdější, době, v níž náboženství, víra v bohy poklesla a mizela a člověk jsa odkázán na pouhý svůj rozum a jeho soudy, ztrácel vědomí vyšší oblasti, než jest jen oblast přístupná jeho smyslům, v době, v níž člověk nemaje víry ve vyšší bytosti a moci, zůstával v zajetí svého nejbližšího empirického okolí. Tehdy spokojoval se jen s nejbližšími příčinami vysvětlení vzniku jednotlivých forem společenských,

s příčinami, jež jistě jsou dány v přirozenosti lidské a v potřebách společnosti, ale které vysvětlí nejvýš různé formy společenských útvarů, nedají však důvodu moci nebo lidské autority samé, totiž nezduvodní a neospravedlní, proč smí člověk člověku poroučet a proč má člověk člověka poslouchat.

Jestli však byla tato otázka vždy problémem důležitým — a jak dokazují dějiny, byla — pak dnes nejen nepřestala býti otázkou ožehavou, ale naopak stala se tím palčivější a akutnější, čím nejistější staly se staré formy státní a vládní, čím rychleji se střídají nové a nové tvary společenské výstavby a čím všeobecnější stává se vědomí, že lidé jsou sobě před zákonem rovni. Právě jest to tato uznávaná a v nové době i v praxi uplatňovaná rovnost lidí před zákonem, stejná oprávněnost lidské důstojnosti osobní v každém člověku, i v tom nejzaostalejším, která nečiní pochopitelným a samozřejmým fakt, i požadavek, že jeden neb jedni lidé mohou vládnout, jiní pak že mají povinnost poslouchat, ba která právě nalehavěji požaduje vysvětlení a zdůvodnění fakta i požadavku moci. Ale jestliže dnes někde upouští se od zásady rovnosti lidí a národů, jestli podle již dávného způsobu myšlení a hodnocení lidstva počíná se opět mluvit o vyvolených národech a jestli lidstvo je děleno zase na pány a otroky s dvojí morálkou (Nietzsche), pak otázka oprávněnosti moci člověka nad člověkem není méně důležitá, nýbrž naopak tím důležitější, poněvadž je v nebezpečí lidská důstojnost slabších a mohla by zvítězit apotheosa násilí a tím lidstvo bylo by vrženo zpět o několik tisíciletí. Vedle úkolu zdůvodnění moci ve společnosti nastává úkol obhájit i tak cennou zásadu rovnosti v hodnocení člověka, k níž lidstvo dospělo po dlouhém vývoji a hlavně — ne-li jediné — teprve vlivem náboženského měřítká Ježíše Krista.

2. Nám v tomto článku nejde však v první řadě o důkaz rovnosti všech lidí, ani o otázku, jak držitelé a představitelé moci k této moci přišli, jinými slovy, jak vzniká stát a vládní forma v něm, zda je stát rozšířením rodiny nebo zda vzniká a vznikal výbojem, tedy přesilou a násilím nebo zda dostávají představitelé moci, autority právo na ni tím, že jiní volbou vládce neb vlády se zřikají své moci a podobné. To vše jsou otázky jistě velmi důležité, ale v tomto článku jim nechceme věnovat pozornost. Jde nám zde o to, vyšetřit, odkud vůbec každý reprezentant vlády či moci, její držitel a vykonavatel má k tomu právo, aby vládl, ať forma společnosti vzniká kterýmkoli způsobem a je jakákoli. Jde nám o metafysické zdůvodnění vládní moci, o pochopení moci ve společnosti lidské vůbec.

Právo na moc, již je třeba k vedení společnosti lidské, může býti v podstatě považováno za odvozené buď z člověka samého anebo z nějaké nadlidské moci. Třetí možnosti není. Ta nadlidská moc, která je nad člověkem, mohla by býti blíže určována

jako nějaká idea anebo jako realita. Je-li moc odvozována z člověka, nic nerozhoduje zde, zda jest to jednotlivec, jenž bere si moc vládnout, nebo zda je to celek, kolektiv, většina. Člověk je člověk, ať je sám nebo v kolektivu. Nerozhoduje zde také ani, zda člověk bere si právo na moc nad člověkem ze své síly, vládne-li z násilí, nebo zda byl splnomocněn jinými, aby jim vládl. Vždy jde o otázku, jak a proč smí člověk vládnout jiným lidem, zavazovat je.

Odevzdává-li člověk vládu nad sebou jinému člověku, vždy zbývá tu ještě otázka, zda je člověk vůbec svým pánem, absolutním, zda je zodpověden jen sobě, a nikomu jinému, zda je absolutně svéprávným nebo někomu zodpovědným, zda je si zákonodárcem sám a odkud má právo řídit sebe sám a do které míry, jaké zdůvodnění mají zásady a měřítko, jimiž se chce řídit a dát vést, jinými slovy otázka moci ústí vždy v otázku existence nebo neexistence vyšší moci, které vše je podřízeno, i člověk, vládnoucí i poslouchající, tedy v otázku Boha.

Pro toho, kdo v Boha jako nejvyšší zákonodárnou a tvůrčí příčinu věří, je otázka vládní moci jasná a vyřešená. Jinak ovšem, kdo ve vyšší moc takovou nevěří. Pro toho jest otázka původu a oprávněnosti, zdůvodněnosti a závaznosti moci, jakož i otázka povinnosti poslouchat, otázkou nerozřešenou a vždy ožehavou. Otázka státu — a ovšem každého jiného společenského útvaru — otázka jeho solidních základů závisí na odpovědi na otázku po původu moci.

3. Ti, kdo nevěří ve vyšší nadsvětlnou a nadlidskou, transcendentní moc božskou, odvozující původ moci z člověka, vysvětlují vznik státu z násilí nebo ze smlouvy nebo z nějaké jiné příčiny, která je v oblasti přirozeného nebo přírodního života člověka. V každém takovém případě jest člověk zodpověden sám sobě za své činy, tvoří si zásady životní, právní i mravní sám. Jest si sám zákonodárcem, pánem.

Chceme-li tedy postihnout nejvyšší a poslední důvod vládní moci, musíme zabývat se otázkou, zda je opravdu člověk svým pánem, zákonodárcem. Nebudeme však zabývat se tou otázkou po celé její šíři, nýbrž jen potud, abychom zjistili, zda řád moci, totiž právo poroučet a povinnost poslouchat neboli řád právní je možný, uspokojivě vysvětlitelný a srozumitelný na základě pouze lidském, bez vyššího zdůvodnění. A shledáme-li, že třeba k jeho zdůvodnění a vysvětlení vyšší příčiny, budeme musít uvažovat, jaká ta příčina je.

Za tím cílem je třeba uvažovat napřed o vztahu moci k mravnosti, právního řádu k mravnímu. Je právo závislé na mravnosti? Je částí mravnosti? Nechybělo ani takových názorů, které právo oddělovaly od mravnosti a obě tyto oblasti považovaly za rozdílné na sobě nezávislé. Ale všeobecněji bylo vždy právo uváděno v souvislost s mravností, třeba ovšem mravnost,

mravní principy a zásady byly chápány, vysvětlovány a zdůvodňovány různě. I tam, kde nevěřili a nevěří v božský důvod práva a mravnosti uznává se mravní oblast hodnocení určitých činů a pohnutek, jednání i podnikání v životě lidském — a tam právu dává se podklad mravní. Právo bez mravnosti považuje se za nemožné. Tak aspoň poněkud chce se vysvětlit a zdůvodnit právo na moc a povinnost poslušnosti. Ti, kdo uchvátili moc, vždy ji tak zdůvodňovali, aby zavázali poddané ve svědomí k poslušnosti. Jest ovšem otázkou, zda ovládaní, nevěřící ve vyšší božský řád, budou ochotni svědomitě, ve svědomí závazně přijímati zákony uchvatitelů moci. Proto vymyšleny jiné theorie o vzniku a původu moci, totiž theorie o smlouvě nebo o jiném způsobu přiznání moci, jež náleží celku, jednotlivcům; panovníku, vládě. Otázka moci v poslední příčině však tím není rozřešena, nýbrž jen odsunuta.

Není-li moc a nejsou-li z ní plynoucí zákony podloženy mravností, aby zavazovaly ve svědomí, pak nejen se nevysvětlí oprávněnost moci, ale moc a s ní společnost, stát, se neudrží. Násilí je špatný základ státu. Má moc jen potud, pokud nebude odstraněno větším násilím.

Právo, právní řád, jenž má svůj původ a důvod jen v přesile, ve hmotné, fyzické přesile, a není zakořeněn ve své vnitřní dokonalosti, není-li zdůvodněn mravně, pak není nic jiného než součet zevních vynucovacích ustanovení a nařízení, jež nikoho nezavazují, nýbrž jen straší. Právo stává se jen policejní soustavou bez jakékoli vnitřní hodnoty a síly. Má-li zákon, nařízení býti oprávněné a počítat s poslušností, musí se opírat o vnitřní svou rozumnou cenu, nikoli o pouhou zevní moc. Právní zákony, jež chtějí vyvolávat právní povinnosti, jež by byly plněny dobrovolně a rády, musejí býti opřeny o mravní zákon. Ne každý mravní zákon jest právního rázu; ale každý právní zákon musí býti zdůvodněn vnitřní svou cenou a hodnotou, to jest musí míti důvod v mravním řádu.

Také účel právního řádu vyžaduje k svému oprávnění a k své účinnosti mravního zdůvodnění. Člověk má zde na zemi určitý cíl, účel; má úkol určitý. K dosažení toho cíle potřebuje a má určité prostředky, duchovní i tělesné, hmotné a kulturní. Má nejen právo na ně, ale i povinnost jich užívatí tak, aby cíle svého dosáhl. Ve společnosti, kde není člověk sám, ale je mnoho lidí, kteří mají též cíl a k tomu potřebné prostředky, je třeba autority, je třeba moci, která chrání práva jednotlivců a požaduje určité povinnosti od nich. Za tím účelem potřebuje i tu autorita prostředků a práv, aby mohla splniti svůj úkol ve společnosti, totiž vésti, řídití a spravovati společnost k dosažení cílů jednotlivců, k dosažení blaha společnosti. Má-li společenská autorita dosíci cíle společnosti, blaha všeobecného, nemůže



zavazovat jen pod hrozbou násilím, nýbrž tak, aby vedení chápali rozkaz a zákon jako svou mravní povinnost. Zákon, nařízení musí mít svůj vnitřní oprávněný důvod, který občan může uvést v soulad se svým svědomím. Zákon musí být takový, aby zavazoval nejen z bázně před trestem zevním, ale ve svědomí; musí mít ráz zákona mravního. Úspěch práva je závislý na mravním jeho zdůvodnění. Zákon není nic jiného než konkrétní výklad mravního řádu v určitém případě.

4. Proti názoru, že právní řád je součástí mravního, namítá se: mravní řád vyžaduje vnitřního souhlasu; pro právní řád stačí zevní uposlechnutí a proto právní řád vynucuje uposlechnutí též trestem, kdežto mravnímu řádu není vyhověno zevní, vynucenou poslušností.

Tu třeba poznamenati: Je pravda, že právní nařízení spojí se zevním splněním toho, co poroučí nebo zakazuje, ale proto přece zavazuje i ve svědomí. Kdo neplní občanských zákonů a nařízení, jedná proti svému svědomí, pokud mohl nařízení poznati jako zavazující ve svědomí. Jedná proti povinnostem, které má jako občan k sobě i k bližním, poškozujíc společnou dobrou věc. Z toho ovšem plyne povinnost pro zákonodárce, jenž nařizuje, aby nenařizoval nic, co by bylo samo v sobě mravně zlé nebo uráželo dobré svědomí občanů. Spojení právního řádu s mravním platí pro obě strany: zavazující i zavazovanou.

Ostatně vykonávání práva v trestním i občanském právu počítá s mravním rázem právního řádu: právní činy nejsou proto taksovány všichni stejně, nýbrž podle viny.

O spjetí práva s mravností svědčí též naše vědomí, že základem práva musí být spravedlnost, jedna ze základních ctností mravních. Právo, které není spravedlivé, není právem, ale je bezprávím. I právo musí mít účelem, jako mravnost, zdokonalení člověka a lidstva; ono dává a předpisuje dokonalosti směr, ale nesmí ji brzdit. Stává-li se právo (nebo co se kryje pláštěm práva) překážkou a brzdou dobra, přestává být právem a je bezprávím. Tak musí soudit o vztahu práva k mravnosti i ti, kdož nevěří ve vyšší řád božský, kdo čistě naturalisticky a lidsky hodnotí život a lidské činy. Jest ovšem otázkou, jak dovedou bez Boha, bez osobní nejvyšší moudrosti a svatosti, vysvětlit a zdůvodnit mravní řád a s ním i právní.

5. Chtějíc zjistit původ a důvod, oprávnění a zdůvodnění právního řádu, práva a tedy i moci či autority ve společnosti, musíme — pro spjetí právního řádu s mravním — zabývat se vysvětlením řádu mravního, jeho původu a důvodu. Třeba nám zkoumat, jak je možno vysvětlit mravní řád, tak jak se

nám prezentuje v našem empirickém vědomí, v naší mravní zkušenosti, kterou máme a o níž jako faktu může se každý z nás přesvědčiti sám na sobě a kdykoliv.

Jest faktem naší mravní zkušenosti, že cítíme v nitru svého duchovního života, ve svém vědomí povinnost, která nám káže jisté činy konati a jiných se varovati. Tato povinnost hlásí se, aniž bychom chtěli, aniž je nám mílo. Uplatňuje se, nezávisle na výchově naší a na našem myšlenkovém návyku. Ohlašuje se jako cosi, co chce, aby bylo uznáno k vůli sobě samému, a to s úctou, láskou a poslušností, totiž jako dobro pro dobro, bez zřetele na důsledky a následky, na škodu, posměch a hanu, ano i na odměnu, pochvalu a uznání. Jeví se jako cosi posvátného, které dává podnět naší vůli, naší snaze, aby toužila po tom, co je obsahem povinnosti, aby se tomu oddávala a užila prostředků vedoucích k dosažení obsahu povinnosti. Dále se projevuje toto posvátné jako požadavek, abychom uposlechli volně a svobodně hlasu povinnosti, pravím dobrovolně a bez vynucení, bez násilí a vášnivosti, tedy jinak než působí na nás statky hmotné, dobra tělesná a smyslná. Uposlechne-li vůle naše, pocítujeme uspokojení a vnitřní radost z vyplnění povinnosti; v opačném případě, jestliže naše vůle toto vyzvání povinnosti neuposlechla, jsme znepokojeni, cítíme se dokonce vinni, ano i trestuhodní, pocítujeme lítost a potřebu pokání, smíření, nápravy, obrácení mysli i vůle. Zkrátka: v mravní zkušenosti jsme si vědomí povinnosti učiniti zadosť svatosti a spravedlnosti. Taková je lidská mravnost.

Této mravní povinnosti nelze se nám však vyhnout, nelze jí uniknout. Ona nás nenutí, jako na př. zákon tíže, nehlásá nám: ty musíš! Ne! My nemusíme. Ale tím důrazněji nám praví: ty máš! Totiž máš povinnost (mravní). Povinnost a nutnost (přírodní) jsou dvě různé věci . . .

Mravní povinnost je pak naprostá, nepřipouští omluvy, a je všeobecná. Váže každého, kdo ji poznal.

Mravní povinnosti a vědomí mravní závaznosti, tedy mravního zákona, nedá se vysvětlit ani výchovou, ani návykem. Co nám vštípeno výchovou nebo čemu jsme si navykli, tomu můžeme snadno se odnaučit, snadno odvyknout. Můžeme sice býti vychováni a naučeni považovat za dobro a zlo, co jiní za ně nepovažují. Ale jednomu nelze nás odnaučit, odvychnout: abychom to, co uznáváme nebo poznáváme jako dobro nebo zlo, si odvykali činit anebo nečinili, a necítili při tom buď uspokojení nebo nepokoj a lítost, když jsme jednali proti svému mravnímu vědomí.

Tu je tedy otázka: Odkud vědomí závaznosti a povinnosti konat dobro a varovati se zla vůbec? Odkud mravní zákon, odkud povinnost, odkud svědomí?

6. Fakta mravního řádu, to jest mravního zákona, zodpovědnosti a povinnosti, mravní důstojnosti lidské osobnosti a jejího konečného určení nedají se vysvětliti ve své podstatě a ve své účinnosti, je-li mravní dobro jen pouhý abstraktní zákon, abstrakce, nebo jen jakási formální kvalita, nebo dokonce jen nějaká vedlejší případnost (vlastnost) jednající osoby.

Často slyšíme mluvit, a možná i sami tak mluvíme, o pravdě, dobru a kráse, nebo jednodušeji o pravdě a mravní kráse, čímž myslí se a chce se vyjádřit to nejvyšší pro lidstvo, asi tak, jako nehlubší základ nejvyšší cíl všeho. Nemyslí-li se tím více než pouhá abstrakce, nějaká formalita, nelze tím nic skutečného a skutečně nic vysvětlit. Abstrakce nejsou než výplody lidského ducha. Formality jsou jen případy, akcidence lidské činnosti. Ony předpokládají nějakého činitele. Tak i pravda, krása, dobro předpokládají myšlení a vůli, jejichž obsahem a cílem je pravda, krása a dobro. Pravda, krása, dobro nejsou nějaké substance, entity, ale vztahy kvality myšlení a vůle. A má-li pravda, krása a dobro býti účinnou příčinou všeho, a takovou příčinou musí býti chce-li něco vysvětlit, pak musí býti obsahem a cílem nejvyšší dokonalé činnosti, totiž předpokládá nejvyšší dokonalého činitele, jenž tu pravdu, krásu a to dobro myslí, chce a uskutečňuje a tak tvoří, je tvůrcem. Jinými slovy: mravní řád dá se vysvětlit jenom činitelem nejvyšší moudrým a svatým (dokonalým), jenž dovede určovat, zavazovat a vysvětlovat, poněvadž vytváří, vymýšlí a uskutečňuje. Vznesenost zákona je prázdná a nicotná, nemá-li zákon účelu a cíle. Nejen forma, ale i obsah činí snahu dobrou.

K mravní povinnosti nenáleží jen všeobecnost zákona, nýbrž i zavazování celé osobnosti k mravnosti. Čistota mravnosti není ohrožována a porušována závislostí empirické lidské vůle na vyšší zákonodárné moci. Svězákonosti je cele schopen jen nekonečně dokonalý duch, nikoli duch lidský.

Fakta mravní zkušenosti, mravní závaznost dobra, toho, co jako dobro poznáváme, dá se vysvětlit uspokojivě jen odvozením mravního zákona z nadlidské a mimosvětlné příčiny, totiž z Boha osobního, to znamená odlišného od přírody a světa, odlišného od člověka, ducha nejvyšší svatého, jenž je původcem veškeré dokonalosti v sobě i mimo sebe, jenž vytváří svou moudrostí a svou svatostí rozdíl dobra a zla, zavazuje k dobru a je nejvyšší zárukou, poněvadž je všemohoucí svatost, že dobro zvítězí a ovládne přes všechnu slabost a nedokonalost člověka, který dobro má uskutečňovati.

7. Tu naráží náboženská mravnost, vysvětlující dobro, jeho důvod i sankci vůlí boží, na odpor velké části moderní filosofie od dob Kantových. Kant je původcem požadavku auto-

nomie mravnosti, a pro náš případ, proč se mravností tu obíráme, autonomie i právního řádu. Vyvíjí pak své učení o mravnosti takto: Není nic dobrého, než jen vůle, jež je v souhlase s povinností. Vůle musí jednat podle zákona, jež si sama dala. Svobodná vůle dává si sama zákony. V tom je autonomie mravnosti. Heteronomie mravnosti spočívá pak v tom, že vůle nejedná podle zákona, jež si dala sama, ale podle zákona jí daného. Proti heteronomii a pro autonomii uvádí Kant: Mravní zákon může být jen autonomní, sobě daný zákon, neboť jen autonomní zákon může být plněn z důvodu čistě mravního, totiž pro zákon. Heteronní zákon, daný jiným a ne námi samými, má sice autoritu a dosahuje poslušnosti, ale ne k vůli sobě, nýbrž protože dává pociťovat svou moc. Jest zachováván pro moc, s níž vystupuje, tedy pro zevní důvod, a ne z důvodů vnitřních, obsažených v sobě. Co dělá zákon zákonem, jest jeho naprostá rozumnost a všeobecná platnost. Jen rozum může chápat a dávat zákony. Ceho jsem nepochopil jako zákon, nemůže (pro mne) míti význam zákona, býtí mně zákonem. Mravní zákon mohu poznati jen, je-li praktickým zákonem rozumu, dává-li si jej má vůle sama jako praktický rozum. Tak Kant.

Tu třeba s Kantem připustit, že pohnutky jiné, než které jsou obsaženy v mravním zákoně, umenšují, snižují hodnotu mravního dobra. Ale to nerozumí se o formě zákona, nýbrž o obsahu, totiž o hodnotě obsahu pohnutek a účelů, jež zákon produševňují. Zákon není dáván vůli, aby jej vůle přijímala čistě mechanicky. Vůle má a musí se zákona zmocnit, s ním srůst, býtí s ním zajedno, učiniti jej svým a tak plniti jeho předpis. Musí jej poznat, pochopit jeho vnitřní oprávněnost, rozumnost a plnit ho ne z pouhé poslušnosti, nýbrž z vnitřních důvodů, obsažených v oprávněnosti, ba nutnosti zákona.

Tím ovšem nemizí empirická, zkušeností potvrzená skutečnost, že ze zákona mluví k nám vyšší, nad námi stojící vůle, jako řád, jenž je před naším rozumem, mimo něj a nad ním. Jinými slovy: heteronomie morálky a práva (její součásti) nelze odstraniti a odmysliti, máme-li mravnost, její závaznost a sankci pochopiti.

Ovšem, jedno je jisté a v tom má pravdu Kant: cizí vůle nemůže býtí první, nejvyšší a poslední příčinou mravnosti. V tom má Kant správné tušení, když zdůrazňuje autonomii mravního zákona oproti heteronomii. Dualismus zákona a vůle nemůže býtí myšlen na počátku, totiž nemůže býtí v tom činiteli, jenž má mravnost vysvětliti. Ne zákon dělá vůli, ale vůle zákon. První činitel za účelem vysvětlení mravnosti nemůže býtí zákon, ale vůle jako činnost, činná vůle. Vůle, která nepřichází po zákonu, ale která jde zároveň se zákonem, jest vůbec

zákonem. První důvod mravnosti musí býti jednota vůle a zákona. Než takové jednoty vůle a zákona není v empirickém člověku — ani v jednotlivci, ani v lidstvu jako kolektivu. To nám praví zkušenost. To, co Kant kladl jako podmínku, ba jako samu podstatu mravnosti, totiž dobro vůle, to není v člověku, ani v lidstvu, ale třeba to hledat v nejvyšší a první příčině mravnosti a mravního zákona — v Bohu, jenž jest mravní čin, úkon rozumu a vůle, jednota zákona i svobody ve věčném sebezdůvodnění a jenž svobodným sebeurčením vytváří mravní řád, jak ho zná člověk, řád rozpoltěný ve vůli a povinnost či zákon. Kantův inteligibilní ráz mravnosti je oprávněný, pokud znamená, že duch, jak ho známe ze zkušenosti, nemůže býti první příčinou. Vůle v nejvyšším dokonalém činiteli, v první příčině nemůže následovati teprve z dané bytnosti, podstaty, nýbrž naopak: bytnost první příčiny musí býti myšlena jako určena vůlí, jako obsah vůle. Tu má pravdu Kant, že svatá jest jen vůle, totiž ne bytnost nezávislá na vůli. Taková bytnost, takové jsoucno by bylo jen slepé fatum, slepá nutnost, nevyvětlená, nikdy svatá a mravná.

8. Mravní zákon a z něho vznikající mravní závaznost, povinnost v celém svém rozsahu, ať jako mravnost, ať jako právo — nedá se vysvětlit z přírody a z člověka bez zřetele na vyšší moc — z jejíž moudrosti a moci a svatosti či lásky třeba odvodit přírodu i člověka. Naše zkušenost mravní a právní odkazuje nás v oblast nadlidskou, nezávislou na choutkách, rozmaru, nápadech a vášních člověka. Otázkou otázek je: proč musí člověk chtít dobro a ne zlo? Oblastí nadlidskou nelze zde však rozumětí nějaké abstrakce dobra i povinnosti, zákona, abstrakce, které si člověk dělá sám z pozorování života empirického. Předně jsou to lidské plody; a pak vůbec nemůže existovat žádná abstrakce mimoduchovního činitele, ani kdybychom tu abstrakci chtěli zabsolutisovat. Abstrakce vyžaduje činitele abstrahujícího. Proto nelze mravní dobro jako dobro, mravní řád se všemi důsledky pro člověka vyvodit z nějakého principu pouze formálního, z nějakého abstraktního dobra a podobného.

Závaznost, jakou ukládá dobro a právo naší vůli, lze chápati a vysvětliti jediné jako účín vůle a rozumu, jako účín duchovní sebevědomé a svéprávné bytosti, tedy absolutní osobnosti. Věc nebo abstraktum nemá moci zavazující a nemá síly sankční. Povinnost lze uložití jen osobnosti (lidské). Tím více může povinnost ukládati, zavazovati k povinnosti jen osobní činitel. A v poslední příčině může mravní dobro, mravní (i právní řád) míti svou závaznou sílu vůči člověku jen z osobnosti nejvyšší dokonalé, kterou nazýváme Bohem.

V mravnosti nepostačí jen poslušnost, nýbrž je třeba oddanosti a — lásky. Abstrakce by mohla ukládat, z abstrakce

by mohla býti vyvozována jen shoda vůle se zákonem. To však k mravnímu řádu nestačí; vyžaduje se lásky, oddanosti, již je schopna jen osobnost a již může ukládat jen osobnost. Dobro (i právo) musí mít svůj původ ve vůli a rozumu, v osobnosti, v poslední příčině v absolutním rozumu, v absolutní vůli, tedy v absolutní osobnosti, v Bohu.

9. Tím je ovšem řečeno, že mravnost (i právní řád) jest cosi heteronomního, boží vůlí rozumnou zdůvodněného. Proti tomu však brání se titanský člověk moderní, jelikož považuje heteronomní mravnost za nižší a proklamuje autonomii mravnosti. Podceňování mravnosti heteronomní spočívá však na nedorozumění, na nepochopení heteronomie boží. Je jisto, a v tom musíme s moderní filosofií souhlasit, že by mravnost zdůvodněná jinou lidskou vůlí, než je naše, byla nižší mravnost. Nemá totiž člověk práva ukládat člověku mravní povinnost, jsa též jen člověkem, nedokonalým a chybám podrobeným jako všichni. Člověk může od člověka vymoci jen legalitu, loyaltitu, poslušnost otrockou. Oddanost a lásku může vymoci jen vůle nejvš dokonalejší, prostá možnosti nedokonalostí. V tom pak případě, když ukládá povinnost zákon vůle boží, může člověk s láskou oddat se mravnímu dobru pro dobro samo, bez obavy, že mravní zákon bude žádati něco, co by bylo mravně nedokonalé. Třeba tedy rozlišovat heteronomii lidskou a heteronomii božskou, kterou lépe jest zvatí theonomií. Proti lidské heteronomii stojí naše autonomie v protikladu: proč by nám měl a směl člověk ukládat povinnost a žádat od nás poslušnost, je-li nedokonalý jako my. A nedokonalým zůstává i nejdokonalejší člověk. Jinak se má věc, je-li mravní povinnost odvozena z vůle boží, tedy z vůle nejvš dokonalejší a prosté vši nedokonalosti. Mravní zákon zůstane sice heteronomní, protože z boží vůle odvozený, ale člověk může se mu svěřit, oddat s láskou naprostou právě pro jeho původ v bytosti nejvš dokonalejší. Ale boží heteronomie neruší lidské autonomie, pokud ta je vůbec možná a nutná. A v mravnosti je třeba i lidské autonomie. Tak jako je pro člověka (pro člověka) pravdou, co jeví se mu jako pravda, co on jako pravdu pozná — čeho nezná, neexistuje — ne vůbec — ale pro něho, pro člověka: tak musí i mravní zákon býti uveden jako mravní zákon, má-li člověk podle něho jednat. Autonomie lidská v mravnosti je v tom, že člověk pozná mravní zákon — vyšší mocí (Bohem) daný — jako svou povinnost, oddá se mu s láskou a plní jej. Jen to je mravně dobré, co je z přesvědčení a ve shodě se svědomím.

Protiklad heteronomie a autonomie je v mravnosti zdůvodněno Bohem, přemožen a překonán v theonomii. V theonomii pozbývá heteronomie znak méněcennosti: Bůh nehraje o člověka, nýbrž povznáší a vede jej k sobě, nejvyššímu dobru.

10. Princip mravnosti, mravní závaznosti, povinnosti může být jen osobní Bůh. Ne Svaté, ale Svátý (Nejvyšší) je původcem povinnosti a cílem oddanosti a zároveň lásky pro rozumné osobnosti lidské. A jelikož v právním řádu, v němž je a musí být založena moc ve společnosti lidské, má-li být úspěšná a zdůvodněná, nemůže jíti pouze o otrocký strach, ale je třeba vnitřního pochopení povinnosti a opravdové oddanosti a tedy i přesvědčení o vnitřní ceně a hodnotě práva, platí o právu, co bylo řečeno o mravnosti: poslední důvod, princip práva a moci právní jest hledati v naprosto dokonalé osobnosti, v Bohu.

Církev křesťanská proto odvozuje oprávněnost moci ve společnosti lidské z Boha. Opírají se při tom nejen o lidskou mravní zkušenost, poukazující k oblasti nadlidské a nadsvětelné, nýbrž i o jasná slova Ježíšova, jsoucí ve shodě s duchem jeho. Ježíš spojil mravnost co nejúžeji s náboženstvím, s Bohem. Lásky k Bohu a lásky k člověku tvoří mu jedno přikázání. Tak i vládní moc odvozuje Ježíš z Boha. Stojí před Pilátem, pohanickým vladařem, zástupcem císaře, praví mu Ježíš: „Neměl bys nade mnou pražádné moci, kdyby ti nebyla dána shůry.“ (Jan 19, 11.). A v duchu těchto Ježíšových slov jsou řečena a napsána slova Pavlova, taktéž směřodátná pro křesťany v hodnocení státní moci od dob nejstarších až podnes: „Každý člověk nechť se podřizuje vrchnostenské moci. Neboť není vrchnosti, která by nebyla od Boha. Ty, které jsou, jsou nařízeny od Boha.“ (Řím, 13, 1.).

Je pravda, že slov Ježíšových i Pavlových bylo mnoho zneužito. Byla hájena a bylo a jest jim odpíráno. Ale zneužívání pravdy není důvodem proti pravdě, nýbrž jen dokladem zlomyslnosti nebo slabosti lidské. Čeho nelze zneužít? Tak i té pravdy, že důvod a základ práva a moci jest jenom v Bohu.

Bůh zjevuje svou pravdu člověku a nechává jej s ní hospodařit na jeho zodpovědnost. Tak jest tomu i s mocí. I moc svou částečně dává lidem, kolik jest jí potřeba k vedení a řízení společnosti. A člověk jest odpověden Bohu za moc sobě svěřenou. Jako je člověk Bohu odpověden za své mravní činy, za svůj mravní život, tak i za veškerou moc, jež jest mu od Boha dána. A nic nezáleží na tom, jakou formou ji vykonává, zda vládne sám, nebo zda postupuje moc jiným. Na jednom jen záleží, zda jí užívá v souhlase s vůlí a svatostí boží.

Člověk jest jen nositelem, prostředkovatelem a uskutečňovatelem práva, nikoli jeho původcem a sankcí. Je dobru a právu tak poddán jako pravdě, které nevytváří, ale kterou objevuje, nachází.

11. Z tohoto vztahu práva a moci k Bohu jako k původci a strážci mravnosti vznikají určité závazky pro člověka, ať

zprostředkuje uskutečňování práva a moci jakoukoli formou. Má určité mravní povinnosti nejen ten, kdo poslouchá, ale i ten, kdo poroučí.

Ba ten, kdo poroučí, ať dostal se k moci opět způsobem seberůznějším, má povinnosti dříve než ten, kdo poslouchá; a má povinnosti větší. Úkol toho, kdo jest a chce býti autoritou, je zodpovědný a těžký.

Bohu jsou odpovědni vládcové (ať tím neb oním způsobem pověření mocí) stejně jako podřízení. Nadřízení jsou jako lidé rovni podřízeným. Mají-li větší práva, mají tím větší povinnosti a tím větší odpovědnost. Toho mají si býti vědomi, kdož pověření jsou, aby vedli a řídili společnost.

Jen vědomí, že moc daná vedoucím společnosti pochází od Boha, a že z užívání nebo i ze zneužívání jejího budou klásti počet nejen historii, ale i (a především) Bohu, jen toto vědomí je s to, aby chránili společnost před tyranii a aby udržovalo pocit odpovědnosti.

Tolik se mluví o odpovědnosti, ale zda se též tážeme, komu jsme odpovědni? Jistě jsme i lidem odpovědni, i sobě, ale v poslední příčině má naše odpovědnost plný smysl jen před Bohem.

Veškerý vývoj společnosti lidské děje se bojem o vyrovnání práv autority společenské a práv čili důstojnosti osobnosti jednotlivcovy. Autorita musí dbát práv osobnosti lidské, nemá-li vývoj společnosti ocitnout se na scestí, má-li býti vůbec možný. A osobnost lidskou a její práva uchrání jen Bůh jako pramen, původce, dárce vší autority. Bůh chrání důstojnost osobnosti lidské v každém člověku — i v tom nejposlednějším, nejopovrženějším, ano i nejhříšnějším, a chrání ji proti kterékoliv moci, státní i církevní.

Žádná moc státní nesmí ohrožovati osobnost jednotlivce, nýbrž musí a má jí sloužit, zdokonalovat, neboť silná a zdravá společnost jest jen tam, kde jsou silní a zdraví (mravně) jedinci. Nesmí tedy moc společenská dusit svobodu, ale ji umožňovat a k ní vychovávat.

Je-li známo, že lidská společnost jen velmi těžce dosahuje ideálního vyrovnání antagonismu kolektiva a individua, možno říci s naprostou jistotou, že se k ideálu nejvíc přiblíží jen tehdy, bude-li vedena a ovládána myšlenkou, že všechna lidská moc a že všechno právo lidské má svůj důvod v Bohu nejvyšším svatém, ale i nejvyšším moudrém a dobrotivém. Al. Spisar.



## Náboženské představy kmenů jizraelských před příchodem do země kanaanské.

---

Učiniti si jasný obraz náboženského života nekultivovaných kmenů jizraelských ve stadiu kočovnickém, je pro nás skoro nemožné. I když se nám dochovaly ve sbírce knih starozákonních některé vzpomínky na dlouhý, až do předhistorie sahající vývoj náboženských představ, nepostřehneme to na první pohled; přes ty staré vzpomínky položeno ještě několik pozdějších vrstev tradice, lišících se názorově a to tak, že pozdější názor snaží se potlačití názor starší. Nejmladší názor na náboženský vývoj Jizraele máme v t. zv. kněžském spise; to je hořejší vrstva, ze které nemůžeme usuzovati na skutečnost. Fantasie zapříčiněná horlivostí vylíčiti dějiny v nejlepším světle a prokázati, že byly řízeny odjakživa jedním a jediným bohem jizraelským *Jahvem*, který byl uctíván na jednom místě. Co známe jako konečný výsledek staletého vývoje, je u kněžského spisu položeno již na počátek, jakoby bylo samozřejmým, že boží vůle se už tehdy musila stejně projevovati. Zdá se, že autor nebo autoři kněžského spisu se nemohli vmyslíti do jiné situace, než byla za jejich doby, t. j. doby poexilové, v níž byl kult soustředěn na město Jeruzalém a jeho chrám. V II. kn. Mojž. čteme nařízení a zhotovení schránky (archy úmluvy), zlatého svícnu, svatostanu (óhel mōed) a všech předmětů s kultem souvisících. Zvláště při líčení *svatostanu* je obraz hodně nejasný a nakonec se nepodařilo autorovi učiniti dojem stanu, nýbrž spíše domu, což chápeme, když víme, že on sám měl zděnou předlohu, skutečný chrám, z něhož bral pro skromnější poměry na poušti poloviční rozměry a měnil materiál. Jinak podoba zůstává stejná. Autor tedy promítá svoji dobu, kulturně vyspělou, do stadia na poušti a nepřemýšlí o nemožnosti něčeho podobného. Tento poexilový obraz nemůže nám dáti žádnou zprávu o skutečném vývoji náboženství kmenů jizraelských a proto se musíme vrátit k nim samým, do doby, kdy jako kmeny polonomádské stěhovaly se neustále s místa na místo za svěžími pastvinami pro svoje stáda, kdy život jejich byl těžký, nejistý a měl malou cenu. Tehdy se kmeny necítily mezi sebou příbuznými a v užší společenství dostaly se snad jen na krátký čas doby deště při skrývání se v jeskyních. Kulturní stupeň byl nízký, ale i zde musíme již předpokládati víru v duchy a démony, jichž charakter převládá u časných semitských představ božstev; jestliže se později představa božstva zlidštuje, ustupuje démonický charakter do pozadí, ale přesto zůstává v okruhu božstva a sice v podobě zástupů démonických služebníků.

Pro nejstarší dobu nemáme zpráv ani památek\*) o tom, več/jizraelské kmeny věřily. Jen z náznaků ve Starém zákoně a z analogie s kmeny arabskými můžeme si utvořit obraz o tom, jak náboženské představy prošly stadiem myšlení mythického, jak se u všech kmenů vyskytovalo čarování a magie,\*\*) kulty fetišů\*\*\*) a démonů. Strach před démonickými mocnostmi obývajících věci živé či neživé dal vznik představám o tabu, jež vedly k zákazům dotýkati se některých věcí po případě osob. K tomu se pak dále vyvinuly obřady očišťování poskvrněné osoby nebo věci, jež se dostaly ve styk s věcí tabuovanou. Tabu nebylo vždy stejně silné, mohlo být vystupňováno až k úplné záhubě provinilce. (I. Samuel 6, 19.)

Ve Starém zákoně najdeme zmínky i o kultu předků, který se považuje u Jizraelitů za nedokázaný. Není ovšem vyloučena možnost, že kult předků měli; máme dochováno rčení „býti shromážděn k otcům“ nebo v mladším dekalogu (II. kn. Mojž. kap. 20) máme páté přikázání „cti otce svého i matku svou“ na první tabuli desatera mezi přikázáními kultickými. V pověstech starozákonních jsou předkové kmenů a národa často vyličeni jako hrdinové nebo průkopníci lepšího života, přikládá se jim vynalezení nějakého zvyku, řádu, způsobu práce nebo se jim připisuje založení svatyní.†)

Čarodějnictví, fetišismus, kult démonů, případně kult předků a hlavně instituce tabu určují náboženský život kmene; tabu je snad pramenem názorů o mravnosti či nemravnosti nějaké věci nebo činu a pramenem zvyklostního práva; bylo tedy důležitým činitelem.

Kulty polonomádkých obyvatel pouště byly jistě jednoduché a odpovídaly jejich prostému životu. Pozorujeme to i v době, když kmeny přicházely do Palestiny. Ty kmeny, které se usadily na jihu země, zůstaly polonomádkými a ve styku s obyvateli pouště a uchovaly si svoje náboženské představy stejné; kdežto kmeny usazené na severu změnily úplně způsob svého života, přiklonily se cele k životu usedlému a zemědělství. S kulturou usedlého života přejala od Kanaanských i je-

\*) Jsou-li dochovány památky jako kameny s různými prohloubeninami nebo určitých tvarů nebo i nádoby, nemůžeme při nich dokázati, že byly používány k účelům kultickým.

\*\*) I. kn. Mojž. 13, 23: potření krví. Kniha Soudců 16, 17: vlasy sídlem nadlidské síly nebo 16, 11 čarodějně svázání; kouzlo slovy: zaklínání, žehnání, prokletí v Knize Soudců, kap. 5 (Debora), IV. kn. Mojž. 22. kap. (Bileam); Mojžíš, Eliáš a Elizeus mají kouzelnou hůl; ve vypravováních o nich dovidáme se o kouzlu dešťovém, kouzelném rozmnožení věcí atd.

\*\*\*) Posvátné kameny (mašeby) postavili podle pověstí praotcové v Bétel (I. kn. Mojž. 28, 10 n.), v Betšemeš (I. Samuel. 6, 18), v Sichemu (Jozue 24, 27 n.).

†) Abraham (I. Mojž. 12, 7, 8), Gideon (Kn. Soudců 6, 24), Izák (T. Mojž. 26, 19 n.), Mojžíš (II. 17, 2 n. n.).

jich kulty, s novým způsobem života souvisící. Kulty tyto byly bohaté, to je zřejmo ještě z vypravování Starého zákona, ačkoliv větší část vzpomínek byla úmyslně potlačena. Obětovalo se lokálním božstvům, která byla považována za dárcé úrody a jimž byly dávány desátky z výnosu hospodaření. Místní bůh byl považován za vlastníka země a zván Baal, t. j. pán. Jemu na počest pořádány slavnosti žní nebo vinobraní s tancem a hudbou. Když pak přišel měsíc, v němž odumírala veškerá vegetace pod vlivem slunečních paprsků, byla oplakávána smrt boha vegetace a na jaře zase slaveno jeho zmrtvýchvstání. Družkou Baala byla Baalat, paní, matka, bohyně plodění, uctívaná posvátnou prostitucí. Jizraelské svatyně stály na místech starých svatyní kanaanských a teprve později byly spojeny se jménem některého z patriarchů.)

Kmeny jižní, které, jak jsme řekli, zůstaly (polonomádkskými, měly také svoje svatyně, ale slavnosti při těchto byly pouťové, snad jednou do roka. K takové slavnosti se kmeny sjely z dalekého okolí; mezi bojujícími uzavřeno příměří, aby se mohli zúčastniti slavnosti. Svatá místa většinou u pramenů, obydlených podle tehdejšího mínění démony. Rozsáhlé bylo jistě uctívání kamenů, podobně jako u kmenů aralských (kámen kába uctíván až do doby Mohamedovy, který uctívání převzal). Nejznámější posvátné prameny jsou Kadeš, Mamre a Beršeba.

Ovšem, třebaže poměr obyvatelů pouště k bohu byl dosti volný, nemůžeme si ani o severních kmenech myslit, že přejaly úplně kulty kanaanské a zapoměly na svoje dosavadní náboženské představy. Starý zákon je nám toho věrohodným důkazem, jenže nám zase dává jen nepřímé a zastřené zprávy. Jak tedy vypadalo náboženství kmenů jizraelských před přijetím jahvismu? Odpověď nebude jednoduchá a přímá. V I. knize Mojžíšově v pověstech o praotcích setkáváme se s různými označeními božstev, jež můžeme považovati za samostatná místní numina, přes to, že jsou všechna ztotožněna s Jahvem; tato numina nemají vlastních jmen — tím spíše mohla být s Jahvem spojena — a jejich označení je složeno z apelativa el (= bůh) a vlastní charakteristiky božstva. U některých máme přímo jmenováno místo, na němž božstvo přebývá, El Olám z Beeršeby (I. Mojž. 21, 33), El Betěl z Bétel (I. Mojž. 31, 13), El Ro'i ze svatyně na jihu země (I. Mojž. 16, 13); bez určení místa pobytu vyskytují se El Eljon (I. Mojž. 14, 18 n.), El Šaddaj (I. Mojž. 17, 1 n.). O kultu těchto božstev se Starý zákon mnoho nezmiňuje; Šaddaj by mohlo být pojmovým shrnutím těch elim; to z něho učinil autor kněžského spisu, jenž tím ostatní numina zatlačil do pozadí.

Kniha soudců přináší ještě boha smlouvy s dvěma názvy El berit a Baal berit ze Sichem (Soudců 9, 4, 46). Tento druh

náboženství zvaný elismem bývá považován za náboženství jizraelských kmenů před Mojžíšem. H. Gressmann\*) to dokazuje ze starých vlastních jmen složených s el (Jizra-el), avšak je pochybné, zda taková božstva, připoutaná na určitá místa, mohla patřit náboženství, které si kmeny jizraelské přinesly ze života v poušti. A. Alt\*\*) upozorňuje aspoň na jinou možnost a to jsou zmínky o „bohu otců“.

Dr. Mir. Novák.

## The problem of sin.

---

Of all the problems that exist to baffle the mind of man, the problem of evil is the most intractable and the most terrible. There is no one who is not affected by it, least of all among ministers of religion. For them it presents both a practical and a theoretical problem; they have not only to take up some attitude towards it in their own minds, but also to decide how best to deal with it for the benefit of others who come to them for expert advice and help. It has many forms, for in the widest sense it embraces the problem of suffering, the problem of ugliness, the problem of error, and the problem of sin. But in dealing with each of these we are apt to find ourselves with the feeling that we are face to face with a single Protean power, which, for all its many shapes is in essence one. It is a problem which in some form or other exists for the atheist as well as for the theist; the chief difference being that the theist is committed to a view of the good as the norm, from which evil is in some way an aberration or declension.

I do not, of course, intend in this article to discuss the whole problem of evil. But since it can hardly be denied that sin is simply one form of evil in general, and the doctrine or doctrines of sin have usually been framed with one eye on the problem of evil as a whole, I think it will be desirable to begin with a few words about the wider problem.

Every attempt to solve the problem of evil may be classified as falling into one of three classes. Either it denies that God is good, or it denies that God is omnipotent, or it represents evil as being somehow an illusion. Of these three lines of solution, the first and last will be found to have a tendency to run into one another. Many of those thinkers who make

---

\*) Mose und seine Zeit, str. 427.

\*\*) Albrecht Alt: Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion. Stuttgart 1929.

evil an illusion make good illusory too, and are thus at the same time denying that God is good, in any sense intelligible to us. A philosophic monism, a system that regards all reality as ultimately one and counts the difference between things as we know them to be mere appearance, will almost certainly yield a God who transcends our distinction between good and evil altogether. Such a system can be classified either as denying the goodness of God or as denying the reality of evil. To a large extent, therefore it is possible to work with only two classes, and to arrange the solutions according as they deny the goodness or the omnipotence of God.

When we examine the great historical religions, we find that their teaching about evil falls into now one, now another of these classes. The great religions of India tend as a rule towards that monism which involves a denial of God's goodness; the Iranian religions, in so far as they are really dualistic, deny his omnipotence. The higher and more intellectually alive the religion, the less likely it is to acquiesce in either of these denials. Christianity has at various times included doctrines which would be classified as belonging to each of our three classes; and as soon as a solution is recognised as involving one of these denials, it is sure to be abandoned in favour of some other.

Christianity, then, has always sought to escape a non-moral monism on the one hand and a thorough-going dualism on the other. It does not deny the reality of evil, but it can neither allow God to be represented as the cause of evil nor evil as something which has existed from eternity and which he is powerless to prevent. It has usually taught that the world as God created it was wholly good, but included certain elements which were necessary if it was to be the best possible universe, but which involved the possibility of evil. The chief of these elements was what we know as free-will. The origin of evil is to be found in the rebellion at some point in time of a finite created will or wills against the perfectly good will of the Creator. This primeval disaster has vitiated the order of the Universe and caused it to contain seeds of evil as well as good. Ever since, however, the Spirit of God has been at work, strengthening the creative seeds of good, and in the end God will redeem the world. It is still possible to ask why God created anything capable of rebelling against him, and we can only answer that to do so was better than to create a world in a state of static perfection, without freedom. This we dimly perceive, though we can never hope for a perfectly satisfying theodicy.

For reasons that I hope to show, this traditional Christian solution is at present under a cloud. But the modern so-called

progressives cannot be said to have produced any fresh or profound contribution to the subject of evil; indeed, they often seem to be trying to deny the most obvious facts of our moral experience. I believe that the traditional Christian account of evil and sin, when freed from some of the unnecessary and untenable accretions which have grown up round it, will still be found the best that has yet been put forward.

Our first task, then, is to find out what the Christian doctrine of sin is. It is surprising to find that there is no really authorised account of the doctrine to which Christianity as a whole can be said to be committed. Neither the creeds nor the genuinely oecumenical councils have anything important to say about it. It will therefore be necessary to take a brief glance at the whole history of Christian speculation on the subject, before we can find what it is that Christianity as a whole has believed.

It is generally supposed that the Christian doctrine of the Fall depends upon the story of Adam in Genesis 3. The chief reason why it has been abandoned by most modern Liberals is their disbelief in the historicity of that story, consequent upon the discovery of evolution. But as a matter of fact the connection of the doctrine of the Fall with the story of Adam is largely accidental. It was certainly not present in the mind of the Jahvistic writer of Genesis. We find, as a matter of fact, no trace of any belief in a Fall in pre-exilic Jewish thought. This is not surprising, for such an idea is only likely to arise after there have been many generations speculating upon our experience of sin and evil. The first person who seems to have clearly thought of a historic Fall as the origin of sin is the person designated by Old Testament critics as RJP, the redactor who wove together the primitive Jahvistic tradition and the later priestly one. Looking for a definite historical event to explain the origin of evil, he seized, not on the story of Adam and Eve eating the fruit, but on the strange legend of the Fallen Angels in Genesis 6. It is he who connects this story with that of the Flood which follows. Later on the great difficulties which are raised by this attempt to represent the events of Genesis 6 as the historic Fall led others to find the Fall in the sin of Adam and Eve in Genesis 3, and the influence of St. Paul caused Christians to accept this account rather than the other.

Now the importance of all this is much greater than is at first sight obvious. What it shows is that the Christian doctrine of the Fall is not simply a theological construction, arising from a foolish belief in the historical truth of the stories in Genesis. Its real basis is our moral and religious experience, and the biblical sanction was only a supposed historical veri-

fication. The philosophical truth of the doctrine in no way depends upon the historicity of the legends in Genesis.

Let us now look for a moment at the original story of Adam and Eve. The two first human beings are ignorant and simple. They know the distinction of Right and Wrong, for they recognize certain duties: they have to do a certain amount of work in the Garden, and they must not eat of the Tree of Knowledge. The knowledge which Jahveh does not wish them to acquire is not so much moral as scientific knowledge. To the original writer, civilisation and culture, which followed the eating of the forbidden fruit, are a disastrous mistake. This is the Prometheus motif, common in early folklore. In later times the Jews had to find a different explanation of the sin, and interpreted it as disobedience to the Creator's command, making the first sin a definite ethical wrong-doing. Later on other features not present in Genesis came in, and it was taught that before the Fall Adam was in every way perfect, and that he was made mortal as part of the punishment for his sin.

At the same time, the official Rabbinical theology had a different account of the origin of sin. There it is found in the „evil-imagination“ mentioned in Genesis 6, 5. It was never quite clearly explained whether man is responsible for this „evil imagination“, as is suggested in Genesis 6, 5, or whether it is a misfortune which he cannot help, as we should think from Genesis 8, 21. In accordance with this latter view, the Rabbis occasionally taught that it was not in itself evil, but morally neutral. The fact is that they had stumbled upon, though they never understood clearly, the concept which is so important in modern psycho-analytical theory, of the Libido. They usually taught that it should be sublimated rather than repressed, the best means of achieving this being devotion to the carrying out of the Law. It was supposed to be imprinted in each soul by God at the moment of conception.

In St. Paul for the first time a serious attempt was made to unite these two Jewish doctrines, that of the Fall of Adam as the historical origin of evil and that of the „evil imagination“ as the immediate source of sin in the individual. Adam's sin, which was the actual transgression of a known law has in some unexplained way introduced into the human race a kind of hereditary disease, the „evil imagination“. God has brought it to an acute state by giving the Mosaic Law, because it was then easier for him to deal with it, when it was issuing in open acts of sin. It is important to note that Paul never speaks of guilt as applying to the medical condition which Christianity has called „Original Sin“. Guilt applies only to actual sin, which he regards as somehow the consequence of this diseased state. Had Christianity followed him in this, it would never have been

open to the charge that it teaches that men are guilty and punishable for something that they cannot help.

We now pass on to consider the views of the early Church. It is not until the time of Irenaeus that we have any important teaching on the subject of the origin and explanation of sin. From this time on we find Christian thought falling more and more into two clearly divided sections, an Eastern and a Western; and these correspond to the psychological division of men into „once-born“ and „twice-born“. The doctrine of the Greek Fathers has been so put into the shade by the overwhelming authority of Augustine that most people do not realise that it ever existed; yet it has just as good a claim to be orthodox and truly Christian, and is far more in harmony with modern thought and feeling.

Generally speaking, the view of the Eastern Fathers is as follows. The story of Genesis 3 need not be taken as literal history but may be regarded as an allegory symbolising spiritual truths. Before the Fall, man was an innocent savage, childish and undeveloped. The Fall was not a very disastrous catastrophe, but was rather a failure of man to raise as he might have done. Man still has free will. The Greek Fathers were not, as a rule, acutely sensitive to the fact of evil. In this respect Origen is an exception, and it is he who put forward the most brilliant and original explanation of its origin. He was convinced that the sufferings of men must be deserved, if God was to be both good and omnipotent. But in this life, as Job had shown, suffering and sin are not necessarily connected. Origen suggested therefore that suffering in this life might be the punishment for transgressions committed in a previous existence. God created a limited number of souls, equal in goodness and status, but, being created, they were capable of change, and being rational, they had free will. They used their free will in different ways, and as a result, they are now divided into demons, human souls, and angels. He hoped that in the end they might all be restored. Origen's theory was thus a denial of the Fall of Adam and of Original Sin as inherited. The Fall was pre-cosmic, and any moral infirmity in the individual is not inherited but is the result of his own acts, whether in this or in some previous life.

In his later period, however, when he was a priest at Caesarea, Origen fell back on the more common view that it was Adam who fell and that since then there was some sort of pollution transmitted by the process of conception and birth. It was to free the infant from this defilement that baptism was necessary.

Meanwhile, the Latin Fathers were developing a much more severe doctrine, found in its completed form in Augustine.



The story of Adam is taken quite literally as historic fact. Sin, which is the same thing as concupiscentia, originated in Adam's sin. It is transmitted from father to son, and has become a part of man's nature, as original sin. Although the individual cannot help acquiring it, it nevertheless deserves punishment, and Augustine also speaks of original guilt. Sometimes the guilt consists in the possession of anything so evil as concupiscentia, even though the individual cannot help having it; sometimes the guilt is regarded as due to the fact that all posterity was included in Adam when he sinned. Mankind is a „massa perditionis“, justly condemned to everlasting death. Out of this mass, God in his mercy selects a few souls, and, through no merit of their own, they are brought to baptism, sanctified, and saved.

Adam before the Fall was perfect. He was, of course, free from concupiscentia, and his sin was solely of the will, not of the appetite; it was infinite in its demerit. From that time on, men have been burdened both with the infirmity of concupiscentia, which is original sin, and with the legal liability to eternal punishment, which is original guilt. Baptism removes original guilt, the legal responsibility, but not original sin, the disease of hypertrophied bodily instincts. So great is the tyranny of the flesh over fallen man that he cannot even begin to raise himself without God's prevenient grace. The logical conclusion would be to deny free will altogether, but this Augustine was unwilling to do.

His great opponent was, of course, Pelagius. Impressed by the low moral standard of the Christians he met at Rome, this man began a mission to reform them. He had no patience with moral weakness, and felt that original sin was being made an excuse by those who wanted to go on sinning. Man had the power to conquer sin, if he would only use his free will. His follower Julian of Eclanum taught that all the instincts of human nature are innocent, and that concupiscentia was present in Christ. They need to be regulated by reason and will, and are only evil when indulged to excess. The Pelagian teaching was that men sin because they choose to. The teaching of Paul was interpreted as meaning only that Adam's sin was a bad example which had been constantly repeated. Their chief difficulty was in explaining the purpose of infant baptism, and a modern Pelagian to-day would say that its effect was solely upon the parents and god-parents. They were the first to teach the merciful doctrine of a limbus puerorum, as against the Augustinian view that unbaptised infants suffered the torments of hell.

So far it may be felt that the teaching of the Pelagians was more reasonable and ethically nobler than that of their

opponents. Their belief in free will led them, however, to deny the obvious fact the tyranny of habit. They held that, however often you have committed a sin, you are just as free to resist it next time, which is plainly not true. The fact is, their doctrine was a purely abstract deduction from the goodness of God. God is good, therefore he must behave as a good man would. A good man would not create beings weak and liable to sin, so God cannot have done so. God must therefore have created each individual with a complete free will, in no way predisposed towards evil as the result of heredity.

This, of course, is the exact reverse of the Augustinian attitude. Augustine starts with man as we know him, with all his infirmity, inherited and acquired, and constantly subject to suffering. If he is asked, „how can a good God permit all this evil?“, he is inclined to reply that what we think evil may, to God's fuller knowledge, be seen as good. „How unsearchable are his judgements and his ways past finding out!“

Clearly neither of these two solutions is ultimately satisfying. We cannot acquiesce in Augustine's position, which involves a scepticism with regard to our moral feelings. But still less can we accept the Pelagian account of man, which is a picture not of man as he is, but of man as Pelagius thinks he ought to be. Moreover, Pelagianism cuts at the roots of religion, by attempting to destroy man's feeling of dependence on his Maker. Having created a man, God plays no further part in his life until the final judgement. The Pelagians deliberately discouraged prayer for spiritual blessings, on the ground that man has it in his power to get all the spiritual blessings he needs by simply using his free will. Pelagianism, with its sentimental rationalism and refusal to face unpleasant facts about human nature is far more dangerous to-day than Augustinianism, whose faults are obvious to everyone.

The subsequent history of Christian speculation on sin may be dealt with very briefly. Catholicism has settled down to a position of compromise, though Original Guilt was strongly affirmed at the Council of Trent. The Reformation was a great revival of Augustinianism, and the will of God was represented as the cause of practically everything. Melancthon did not hesitate to admit that his view made God the direct author of evil. But in the last hundred years there has been an almost complete break up of traditional evangelical orthodoxy, owing to the collapse of men's belief in the infallibility of the Bible. The only vigorous attempt that is being made to save what is valuable in Augustinianism to-day is that of Karl Barth and his followers.

I sought to show at an earlier point that the essential

basis of the Christian doctrine was not the authority of Scripture, but the fact of human sinfulness, taken into conjunction with the infinite goodness and power of God. This basis cannot be touched by any attack upon the historical truth of Genesis. The time has therefore come to see what elements of permanent value are contained in the traditional Christian doctrine of sin.

We shall certainly have to give up some of the features of the Augustinian doctrine. First of all, we shall have to give up the doctrine of Original Guilt. This doctrine has done much to give offence to the conscience of mankind and brought Christianity into disrepute. Guilt can only attach to the avoidable breach of a known law. Just in so far as I was prevented from acting rightly through some inherited weakness, through some excessively developed bodily appetite for which I am not personally responsible, to that extent I am not guilty, even if my action, in God's sight, is wrong. I can only be justly punished for wrong acts which I could have avoided.

Original sin stands on quite a different footing from original guilt. I believe that it does correspond to the facts of life, and that a tendency to moral weakness may be handed down from father to son. This tendency should clearly be regarded as medically, rather than as morally, evil. The term „original sin“ is therefore an unfortunate one, for it would be far better to use the word „sin“ only of moral wrong-doing. Of this medical infirmity I shall have more to say later.

The next element in the traditional doctrine that must go is Original Righteousness, the idea that Adam before the Fall was morally and intellectually an exalted being. This is clearly inconsistent with the fact of evolution, and with it must go, I think, the Fall of Adam. There is, as we saw, no necessary connection between the idea of the Fall, as an explanation of evil, and the story of Adam. In some ways the earlier view of Origen is very attractive. On this view it is just those souls which fell in the heavenly sphere who were banished to earth and became incarnate as human beings. That will explain why the fallen state of humanity is universal. There is, so far as I know, nothing inherently improbable about the theory of a pre-natal Fall of individual souls, and it is accepted by nearly all theosophists.

There are, however, objections to this speculation of Origen. Just what is the soul which preexisted? Much of what we usually regard as the soul, the individual Ego, is connected with the functions of the physical organism and would be meaningless without it. Much is given also by heredity. If we strip the soul of all this, there does not seem to be very

much left, and it is difficult to see how what remains, a bare pre-existent ego with no instincts to control, could sin at all. If, on the other hand, the preexistent soul be regarded as a monad or atom of soulstuff, with the potentiality of the fully developed human soul which it is to become, then heredity becomes a pure illusion. A further objection is that it would be necessary to take a very gloomy view of human life if every child born was only being punished for some sin which it does not even remember.

There remains another possible view of a Fall in history, which has recently found some favour in England. It has, moreover, the advantage of providing also an explanation of evil in the world of nature, the preying of the strong animal upon the weak, which we find it so difficult to describe in language that does not imply moral censure. Must we not, after all, admit that we should not, had we been free to create a world as we liked, have created one that was compelled by the inner necessity of its being to evolve the cobra and the bacilli of foul diseases. We cannot rest content in the reflection that God's thoughts are higher than our thoughts, and that he knows better than we. Just because that is so, we cannot believe that God would do that which we should consider it wrong to do. We seem to be forced to the conclusion that he did not do so, that the Universe as he created it was good, that he saw „everything that he had made, and, behold it was very good“. (Gen. 1, 31.)

To explain evil in nature, then, no less than in man, we seem compelled to assume a Fall, a revolt against the will of the Creator. But to account for the vast diffusion of evil, we must place this ultimate Fall at a point before the differentiation of life into its present multiplicity of species. We shall need to make use of that great conception found first in Plato's *Timaeus*, elaborated by the Stoics under the name of the *Logos Spermatikos*, and familiar in our own day as the *élan vital* or *Life-force*. The true and ultimate Fall will be a vitiation of the *Life-force*, when it was still one and simple. It will have been created free, personal, and self-conscious. Somehow it turned away from God and in the direction of self. It thus lost its stability and coherence, which depended upon its relationship to God. Its self-consciousness has only been regained, after aeons of striving, in scattered fragments, which are the separate minds of men. In our own infirm wills and limited intelligences, in the efforts that humanity has made to develop fellowship through families, nations, and the still shadowy World-state, we may trace the instinctive strivings of the world-soul to recover its original unitary self-consciousness.

Nor is it working alone. The Logos, or Holy Spirit if we may identify the two, is distinct from the World-soul. It was intended to be continually inspiring and guiding it, but nevertheless the world-soul rejected it. Yet the spirit is still at work. It was manifested to us best in Jesus Christ. It was present in the lower animals, counteracting the influence that made for selfishness. It is still with us; it is in fact, the immanence of God, „the Light that lighteth every man, as it cometh into the world“. (Jn. 19.)

If we accept this idea of a pre-human Fall, it will be necessary to think of the first human sin, not as a Fall, but rather as a failure to climb; a view of it not unknown to the Greek Fathers. As the failure of a weak, ignorant creature, it is one of the least of human misdeeds. As for the nature of the hereditary infirmity of human nature, which St. Paul finds in the discord between „flesh“ and „spirit“, we shall call it weakness of will. In modern psychological language, it is a defective control over the emotional impulses, or an imperfect power of inhibiting the flow of psychic energy along the channels of the primary instincts. Psychologists seem to be inclined to find the explanation of this phenomenon in the fact that in man the herd-instincts is too weak or shallow, compared with the other two primary instincts, the ego-instincts and the sex-instinct.

This we may accept as fully in accordance with the best Christian teaching. From the time of Augustine, at any rate, it has often been held by Christian theologians that the root of all human sin was either pride or concupiscentia; and it is easy to find in pride the exaggeration of the ego-instinct, and in concupiscentia the exaggeration of the sex-instinct. If anyone doubts whether the negative fact that the herd-instincts is not sufficiently developed in man can be the explanation of the tendency in human beings to sin, he has only to adopt the course of Socrates in the Republic. The lack of an international herd-instinct is likewise a deficiency, something negative; and the result is war and the terror of war.

I suggest, then, that there lies in the treasure-house of Christian tradition the basis for a true conception of human nature, in harmony with the best thought of our time. Christianity teaches that no change of environment, however desirable it may be, will of itself bring the Kingdom of God nearer, apart from a change of heart in the individual. The essential condition of such a change of heart is the cooperation of human freedom and divine grace. I cannot conclude better than by quoting the injunction of Paul (Phillip. 2, 12—13) „Work out your own salvation with fear and trembling; for it is God

which worketh in you both to will and to work, for his good pleasure“.

L. Garrard, M. A., Manchester College, Oxford.

### Obsah:

Autor zabývá se řešením problému zla vůbec a hříchu neboli mravního zla zvláště podává napřed kratičký nástin řešení problému v křesťanstvu. Načrtává obsah nauky o prvotním hříchu, její odvození z pádu prvních lidí podle Starého zákona, názor Pavlův a pak církevní nauku v tom bodu od Irenea přes východní i západní otce církevní až po naši dobu, upozorňuje na rozdíl řeckých a latinských theologů, zvláště Origena a Augustina, zmiňuje se o Pelagiovi a jeho stoupencích a pak o katolicismu a reformaci. Tradiční názory podrobuje kritice, z části přijímá, z části odmítá i Augustina i Pelagia, čímž určuje své stanovisko vůči katolickému i protestantskému pojetí hříchu. Blíží se značně pojetí Origenovu, totiž o pádu duchů ve stadiu předsvětném, a uvádí pak svůj osobní názor, kterým doufá vysvětliti nejen hřích člověka, ale zlo v přírodě vůbec a uvésti v soulad s moderní psychologíí. Praví: „Abychom vysvětlili zlo nejen v přírodě, nýbrž i v člověku, vidíme se nuceni přijmouti pád, vzpouru proti vůli Stvořitelově. V důsledku všeobecného rozšíření zla musíme tento poslední pád umístiti v dobu před rozlišením života v jeho nynější rozmanitost druhů. Budeme muset použítí velké koncepce, kterou nalézáme po prvé v Platonově Timeovi, vypracované od Stoiků pode jménem „Logos Spermatikos“, jenž je známý za našich dnů pode jménem „životní elán“ nebo „životní síla“. Skutečný poslední pád jest porušení „životní síly“, kdy tato byla ještě jednotná a jednoduchá. Byla stvořena svobodná, osobní a sebevědomá. Kdysi odvrátila se od Boha a zamířila k sobě. Tak pozbyla stálost a souvislost, která závisela na jejím vztahu k Bohu. Její sebevědomí bylo zase získáno po staletích zápasů, jen ve skromných zlomcích, v jednotlivých lidských duších. Ve svých vlastních slabých vůlích a omezených inteligencích, v úsilí lidstva o sdružení v rodinách, národech, a dosud nejasném stavu světa můžeme stopovati pudové zápasy světové duše, aby nabyla zase svého původního jednotného vědomí. Není však ve své činnosti sama. Logos nebo Svätý Duch, chceme-li obé ztotožniti, je odlišný od světové duše. Chtěl ji stále inspirovat a vést, ale světová duše to zamítala. Duch však je stále činný. Zjevil se nám nejlip v Ježíši Kristu. Byl přítomný v nižších živočiších a působil proti egoismu. Jest stále v nás. Jest skutečně imanencí boží, „světlo osvécující každého člověka, přicházejícího na tento svět“ (Jan 1, 9.) Autor nemluví pak o hříchu, ale o nezdaru, neúspěchu.

Je to slabost vůle. Slabý dozor na emoční popudy. Slabost pudu pospolitého oproti egoismu a sektu. V pýše, do níž křesťanská theologie kladla vždy a klade počátek hříchu, vidí autor přesilu egoistických pudů, v žádostivosti pak zvýšení pudů po hlavních.\*)

Spisar.

## Poměr konsistoře podobojí k událostem v Broumově v době předbělohorské.

Husitství v Čechách za sto let od svého vzniku bylo ve stavu velmi neutěšeném. Zmalátnělost a únava z marného zápasu s Římem přiváděly husitskou církev podobojí do těžké krise. Lze jistě tušiti, jaké konce by husitskou církev očekávaly, kdyby do tohoto soumraku, v němž se utraktivismus ocitl, nezalétlo náhle nové světlo, které mu přineslo oživení a vzkříšení. Tím bylo vystoupení Martina Luthera v sousedním Německu, v první polovině XVI. století.<sup>1)</sup>

Vystoupení německého reformátora znamenalo pro český národ také novou životní epochu. Luther dal především Čechům zadostiučinění tím, že se veřejně Husa nejen zastal, ale k němu se i přihlásil. Touto událostí změnila se u nás i dávná nevraživost k Němcům v upřímnou sympatii. Národu se dříve nedostávalo odvahy k rozchodu s Římem, nyní český lid čerpal ji z příkladu svého mocnějšího souseda.

Čechové dosud opovrhováni a osamoceni ve svém náboženském zápase se zaradovali z tohoto obratu u svých dříve tolik nenáviděných sousedů. Jméno Lutherovo bylo s nadšením v zemi přijímáno, poněvadž, jak píše pochvalně kronikář z té doby, „okolní Němce v známost zákona božího a pravdy jeho uvedl a s Čechy srovnal“.

Německá reformace znamenala sice mnoho pro náboženský vývoj v Čechách, ale měla i svůj vliv na otázku národnosti. Němectví bylo u nás husitstvím téměř vytlačeno z politického života. Avšak od této chvíle začíná se znovu hlásiti o svá práva při čemž si počíná velmi sebevědomě. Ku podivu veliká vět-

\*) Můj názor na hřích a především dědičný hřích, jakož i na vysvětlování zla vůbec je jiný, než zde autor rozvádí. Odkazuji na články své v tomto časopise, roč. I. a II., pod názvem „Theism a věda“, jakož i na Věrouku pro střední a měšťanské školy, „stať „O zlu“. Spisar.

<sup>1)</sup> O tom více u Z. Wintra „Život církevní v Čechách“, díl I. Praha 1895), nebo u F. Hrejsy „Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny“ (Praha 1912). O vlivu Lutherově na národnostní poměry pojednává J. Klik: „Národnostní poměry v Čechách od váleku husitských do bitvy bělohorské“ (Praha 1922), též Pekař „Bílá Hora“ (Praha 1921).

šina českého národa neohlíží se tolik na toto národnostní nebezpečí, ale spojuje se nábožensky s německými lutherány — proti dřívějšímu kališnictví, tomu slabému, nerozhodnému utrakvistu. Němci stávají se Čechům bližší, jejich náboženské starosti jsou starostmi celé země. Oba mají nyní společného nepřitele v římské církvi. A tak není divu, že jejich boj stává se společným. Boj, který trval necelé století a byl teprve r. 1609 skončován vítězstvím tohoto nového náboženského směru, o kterém můžeme říci, že byl vítězstvím nejenom českých ale i německých evangelíků.

Po tomto vítězství, které spočívalo v dosažení náboženské svobody, zaručené v proslulém Majestátu Rudolfově, došlo i na novou církevní organizaci. Tato církevní organizace musela nutně odpovídati i novým národnostním poměrům. Vrcholný její úřad — konsistoř podobojí s administrátorem v čele — zahrnoval v sobě nejen starosti o české duchovní správy, ale též i o české Němce. Proto úřadování konsistoře podobojí bylo dvoujazyčné. S českými stranami bylo korespondováno česky, kdežto s německými latinsky. I mezi defensory ustanovenými na ochranu konsistoře byli vůdcové českých Němců, jako na př. hr. Šlik.<sup>2)</sup>

Tato „obnovená“<sup>3)</sup> konsistoř podobojí byla během krátké doby svého trvání (konec její nastal po bitvě na Bílé hoře) zahrnuta těžkými úkoly, které musela řešiti v době opravdu pohnuté. Byly tu potíže nejenom rázu organizačního, ale čekala ji i velká úloha v boji katolicismu s protestantstvím, který v této době se už soustřeďoval ke svému rozhodnutí na české půdě. Jakožto centrální úřad církevní prožívala konsistoř podobojí všechny těžké chvíle svých věřících v boji s nastupujícím katolicismem, který u nás opíral se hlavně o vládní moc. Jedním z těžkých problémů byl pro ni známý případ v německém Broumově, kde opat tamního kláštera se pokoušel zavřít evangelický kostel.

O této události nemáme v české historické literatuře samostatného většího pojednání, vyjma populární knížečky P. Vavřince Wintery, který z katolické strany chce obhájití postup broumovského opata proti evangelíkům.

Z českých historiků byl to po prvé Antonín Gindely, který se zevrubněji rozepsal o případu broumovském v I. díle „Dějiny českého povstání“. Jeho pojednání jest založeno na bedlivém archivním badání, zejména ve vídeňském státním archivu.<sup>4)</sup>

<sup>2)</sup> Srov. na př. Pekař, „Bílá Hora“, str. 31 a předchozí.

<sup>3)</sup> Užívám slovo „obnovená“ jako výrazu praktického, abych tímto slovem zdůraznil rozlišení této konsistoře, nově obnovené po vydání Majestátu od konsistoře dřívější, staroutrakvistické, poněvadž v podstatě byla to tatáž stará konsistoř podobojí, kterou stavové r. 1609 ve svou moc přejali a nově ji přeorganizovali.

<sup>4)</sup> Gindely: Dějiny českého povstání, díl I. (1870), str. 204 a další.



Krátce o této události vypravuje Arnošt Denis v souvislosti o příčinách vzniku českého povstání ve svém známém díle *Konec samostatnosti české.*<sup>5)</sup> Jeho líčení patrně je založeno na Gindelym.

Jinak najdeme ještě zmínku o broumovském případu u Zikmunda Wintra, ovšem jen v rámci líčení událostí církevních v době předbělohorské.<sup>6)</sup> Podobně též u F. Hrejsy v „České konfesi“.<sup>7)</sup>

Důkladnou německou studii o tomto problému napsal P. Vavřinec Wintera a (to na základě archívalií klášterních.<sup>8)</sup> Wintera v příloze také otiskl řadu důležitějších listin, vztahujících se k broumovským událostem v této době, což činí práci ještě záslušnější. Jemu jde ovšem především o obhajobu věci katolické. Wintera vystoupil proti zprávě, kterou nacházíme u Pavla Skály ze Zhoře a která se všeobecně ujala, totiž, že evangelický kostel v Broumově byl z popudu tamního opata násilně zavřen. Poněvadž pro tento skutek přímého pramenu nenašel, byl nucen spokojiti se s údaji u Gindelyho, který už před ním o zavření kostela broumovského nic nevěděl, a jaksi s pravděpodobným uzávěrem, který mu předchozí prameny přinášely. Jeho názor r. 1902 však podepřel Karel Köpel, uveřejněním zprávy císařských komisařů, kteří 7. března 1618 z rozkazu císařova, měli v Broumově evangelický kostel zavřít. Zprávu o jejich záporném výsledku, jejíž opis byl v místodržitelenském archívu, otiskl ve „Festschrift des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen“ (Prag 1902).<sup>9)</sup>

P. Wintera posílen touto edicí, vydal česky r. 1904 zmíněnou již knížku s populárním tendenčním obsahem, v níž znovu svůj názor vyzdvihl, ukázav na to, že je nutno vyvrátiti „omyl o otázce broumovské, jakoby ukrutnost opata Selendera bývala příčinou broumovského pozdvižení, jakoby on byl kostelík násilně dal zavřít.“<sup>10)</sup>

Od té doby nemáme studie o této věci, ale můžeme říci, že se názor Winterův, obhájití tehdejší postup katolické strany ve věci kostela broumovského, neujal. V poslední době více světla, do této otázky přinášejí i nově vydané prameny z archi-

<sup>5)</sup> Denis-Vančura: *Konec samostatnosti české*, Praha (třetí vydání), díl II., str. 576.

<sup>6)</sup> Z. Winter: *Život církevní*. I., str. 269 nebo 232.

<sup>7)</sup> F. Hrejsa: *Česká konfese*, str. 540. Pojetí těchto dvou historiků (Hrejsy a Wintra), je poněkud jiné než u Gindelyho, o čemž v této práci bude ještě řeč na jiném místě.

<sup>8)</sup> Wintera: *Geschichte der protestantischen Bewegung in Braunau v Mittheilungen des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen*. XXXI. (1892) a XXXII. (1893).

<sup>9)</sup> Karel Köpel: *Der Bericht der zur Sperrung der protestantischen Kirche nach Braunau abgeordneten kaiserlichen Kommissäre*, str. 72—79.

<sup>10)</sup> Vavřinec Wintera: *Odboj Broumovských*. Praha 1904.

vu pražského arcibiskupství Fr. Tischerem. Jsou to dopisy a akta známé nám již „obnovené“ konsistoře podobojí z l. 1610 až 1619, které nám umožňují učiniti si představu, jaký byl poměr konsistoře podobojí k bouřlivým událostem v Broumově v době předbělohorské.<sup>11)</sup>

A po této stránce především budeme sledovati pohnutlivé osudy této náboženské německé obce v Čechách, které svým významem byly tak dalekosáhlé, že se staly jednou z příčin, jež rozhodly o vypuknutí českého povstání tak tragicky pro český národ zkončivšího.

Abychom pochopili, za jakých okolností se konsistoř podobojí ujala církevní správy v Broumově, musíme se tedy nejprve seznámiti s událostmi, které se do té doby tam sběhly.

## I.

Luterství od počátku se šířilo nejvíce při severních hranicích české země, zejména mezi obyvatelstvem německým. Záhy i v severovýchodních Čechách jeho vliv byl pocíťován. Do těchto krajin přicházelo luterství ze sousedního Kladska. Zejména pronikla luteránská víra na Broumovsku a získala si tento kraj již v první polovině XVI. století.

Střediskem této části naší vlasti bylo město Broumov, patřící benediktinskému klášteru břevnovskému, jehož opatové, od dob husitských měli své stálé sídlo v broumovském klášteře.<sup>12)</sup> Panství tohoto kláštera bylo velmi rozsáhlé a patřilo k němu i probošství v nedaleké Polici, taktéž s velkým panstvím. Po stránce církevní tento kraj tvořil t. zv. dekanát Broumovský, zahrnující ve svou krajskou organizaci v době předhusitské 10 venkovských far, a není pochyby, že tato forma církevní správy zůstala i v době pohusitské.<sup>13)</sup>

V tomto rozsáhlém obvodu, církevně i vrchnostensky podléhajícího klášteru broumovskému, získalo učení Lutherovo tolik vyznavačů, že již r. 1564 si Broumovští vymohli, že jim byla ve farním kostele podávána večere Páně pod obojí způsobou.

Poněvadž broumovští opatové více ve farním kostele protestantům povolití nechtěli, opustili Broumovští tento kostel a zabrali pro sebe kostelík Panny Marie, který stál na předměstí. Tento kostelík na nějakou dobu stal se broumovským evangelíkům bohoslužebným stánkem. Nerozhodnost broumovských opatů luteránské hnutí ve městě jen posilovala. Zvláště velikým povzbuzením pro evangelíky bylo přestoupení

<sup>11)</sup> Fr. Tischer: Dopisy konsistoře podobojí z let 1610—1619 (Praha 1917—1925).

<sup>12)</sup> Sedláček: Místopis slov. historický, viz str. 71, 713, 59.

<sup>13)</sup> J. Kurka: Archidiakonáty (Praha 1915), str. 586 a další.

katolického faráře Šalomona k luterství r. 1581. Jeho přestup byl v Broumově nadšeně uvítán. Z Šalomona se stal horlivý luterán a bojovník proti církevní vrchnosti broumovské. Broumovští majíce nyní v čele výbojného kněze začli si více vůči své vrchnosti troufati. Především prohlašovali, že broumovští opatové nejsou vlastně jejich vrchností, jejich pánem že je český král. Dokonce r. 1587 podali u královské komory žalobu proti tehdejšímu opatu Martinovi, jehož nechtěli za svou vrchnost uznati.<sup>14)</sup> Tato žaloba byla jaksi demonstrací, již chtěli dokázati starou zásadu, že statky církevní jsou vpravdě jen statky komorní.

Katolická vláda v Čechách však nelibě viděla rozmach luterství na Broumovsku a není tedy divu, že proces pro Broumovské dopadl velmi nepříznivě. Císař potvrdil broumovského opata v držení práv vrchnostenských, přiznal mu nejen právo patronátní, ale i právo obsazovati městskou radu. Broumovským pak vytkl neoprávněnost k podání žaloby a potrestal je za to, že se své řádné vrchnosti zprotivili.<sup>15)</sup>

Vláda tímto procesem byla upozorněna na těžkou situaci katolictví na Broumovsku. Byl to zejména pražský arcibiskup Zbyněk Berka z Dubé, který byl rozhodnut provésti zde nápravu a zachrániti zde posice katolické. Šlo o to, aby věci církevní se zde dostaly do rukou schopného a rozhodného katolíka. Opat Martin touto žádoucí osobností nebyl a tak pražský arcibiskup za pomoci vlády starého opata z Broumova odstranil a na jeho místo povolal z Řezna Wolfganga Selendra z Prošovic, taktéž člena benediktinského řádu, rodáka z Čech.<sup>16)</sup>

Roku 1602 přistěhoval se nový opat do Broumova. Avšak s jeho příchodem se náboženské poměry v Broumově nikterak nezlepšily, naopak situace mezi oběma stranami se velmi přitřápla.

Opat Selender nebyl muž bez zkušeností, osvědčil se ve Vídni, kdež zreformoval klášter svého řádu. Rovněž i u dvora byl oblíben. Byl jedním z těch neohrožených, řekněme vášnivě zanicených pro katolickou věc, které si protireformace pro svůj výboj vychovala.

Jakmile se nový opat ujal svého úřadu, dal hned průchod své náboženské nesnášenlivosti. Vyhnal evangelického kněze a faru obsadil spolehlivým katolíkem. Okolním pak venkovským farářům zakázal podávati pod obojí způsobou.

Katolická reformace, kterou začal bezohledně opat Selender prováděti, Broumovské nezastrašila. Především hnutí lu-

14) Srov. Wintera: Geschichte der protest. Bewegung in Braunau. Mittheilungen XXXI., str. 14 a další.

15) Viz Mittheilungen XXXI., str. 35 (Beilagen I.).

16) Srov. Mittheilungen XXXI., str. 25.

terské zde bylo již nejen dosti silné, ale mohlo se již také opráti i o veliký rozmach evangelíků v celé zemi. Vláda sice r. 1602 se odvážila jeho vzrůstu čeliti novým mandátem královským, který i odvahu Selendrovu posílil, ale toto opatření již zvláštního účinku v zemi nemělo. Selender posílen odvahou vlády proti nekatolíkům, pokračoval ve své protireformační činnosti s větší rázností. Nařídil s jara r. 1603, aby všechno obyvatelstvo navštěvovalo jen bohoslužby katolické a přistupovalo ke zpovědi a k přijímání pod jednou. Zároveň opat hrozil, že kdo by neuposlechl bude z obce vyhnán, a kdyby umřel, nesmí na obecním hřbitově býti pochován a vůbec, má mu býti odepřen církevní pohřeb.<sup>17)</sup>

Rozhodné vystupování Selendrovo, vyvolalo v Broumově nespokojenost a rozhořčení, které otevřeně propuklo při zvláštní události, kteráž se brzo po vydání opatova nařízení přihodila. Jakémusi broumovskému soukeníku Janu Burkhartovi zemřela žena. Při jejím pohřbu, když katolický kněz nechtěl připustiti luterské zpěvy, došlo k bouřlivé výtržnosti. Opat Selender zakročil a původce nepokojů dal uvězniti.<sup>18)</sup>

Tato příhoda byla počátkem bouří dalších. Proti opatu Selendrovi vytvořila se v Broumově odhodlaná strana luteránů, v jejichž čelo se postavil Jan Burkhart a David Seidl, který dříve býval v městské radě foitem a purkmistrem, ale když opat Selender vypudil z rady všechny luterány, došlo i na Seidla, který od té doby stál otevřeně proti němu.<sup>19)</sup>

Strana tato začla znovu prohlašovati, že Broumovští nejsou církevními poddanými, ale královskými, poněvadž statek duchovní jest ode dávna zbožím královským. Prohlašovala, že opata za svého pána neuznává a odmítala zachovati mu poslušnost. Opat však necouvl, naopak vystupoval proti Broumovským velmi rozhodně, v čemž dokonce jej i císař podpořoval. Nedbaje odporu proti sobě, dal opat před velikonocemi r. 1604 s kazatelen na svém panství přečítati nový mandát proti přijímání pod obojí způsobou, v němž jménem královým nařizoval, aby „bohatí, chudí, mladí i staří, v městech i vesnicích ke katolické zpovědi a komunii přistupovali.“<sup>20)</sup>

<sup>17)</sup> Slavata: Paměti I., str. 243, (Jirěček, Praha 1866), srov. též u Skály: Historie Česká I., str. 72. (V nařízení opatově se zdůrazňovalo: „Jestliže by pak kdo takové poručení sobě zlehčil a je přestoupil, takovému se zjevně osvědčuje, že v obci nikdy trpín nemá, pakli by umřel, nemá na obecním krchově, nežli v poli na drahách a to beze všeho zpívání a zvonění a jiných ceremonií pochován o pohřben býti“. Nařízení jest též otištěno v Apologii stavů (Šubert, Praha 1862).

<sup>18)</sup> Srov. P. Wintera: Mittheilungen, XXXI., str. 29.

<sup>19)</sup> Srov. P. Wintera: Mittheilungen, XXXI., str. 30 a další.

<sup>20)</sup> Viz Slavata: Paměti I., 243. Srov. též u Skály, Historia I., 72, v Mittheilungen, XXXI., Beilagen IV (str. 37).

Neústupnost opatova k uklidnění v Broumově nijak nepřispěla. Broumovští nedbali výstrah v mandátech obsažených, že ti, kdož by se stavěli na odpor „i na statku a na hrdle trestání býti mají“. Spíše jen k novému odporu byli popouzeni. Skutečně také nemuseli se báti. Opat neměl takových prostředků, aby v případě neposlušnosti mohl mocí zakročiti.<sup>21)</sup>

Avšak ani před touto skutečností nechtěl opat couvnouti. Místo, aby dal přednost rozumnému jednání, kterým by zbytečně nedráždil napjaté prostředí broumovské, rozhodl se k nové neprozřetelnosti, která musela znovu jen rozjitřiti. Dal zavřítí hřbitov a zakázal zde pochovávat. Poněvadž tehdejší vrchnost, v dnešním slova smyslu, byla jakýmsi politickým okresním úřadem, byl opat nucen učiniti opatření jiná. Proto nařídil, aby zemřelí byli pochováváni na svých zahradách a „ti, kteříž pak svých zahrad neměli, u silnic pochováni byli.“<sup>22)</sup>

A tak k uklidnění v Broumově nemělo ani dojíti. Nařízení o pohřbech jinověrců bylo jistě jednou z největších překážek, jež tomu bránily. Člověk jest nejvíce citliv, jde-li o smrt někoho z jeho blízkých. Každá snaha, jež by prozrazovala, že chceme lidem zabrániti v projevu úcty k jejich zemřelým, musí je pobouřiti. Proto potíže v tomto směru činěné, musely jen býti novými příčinami k dalším neklidům a bouřím. Z takového podnětu došlo k bouřlivé výtržnosti na počátku dubna r. 1605. Jistému soukeníku v Broumově, který se jmenoval Matěj Tolde, zemřela žena. Poněvadž byla luteránka opat odepřel, aby byla na hřbitově pochována. A tu Matěj Tolde zavřel mrtvou ženu ve svém příbytku, patrně ve sklepě a odejel do Prahy, kde u královské komory žaloval na opata a žádal o povolení pohřbu. Radové v královské komoře se jistě pozastavili nad nezvyklou žádostí a pochopitelně jednali zcela rozumně, když nařídili opatovi, aby mrtvolu, která zatím snad už čtvrt roku byla nepochována, dal pohřbíti.<sup>23)</sup>

Žaloba tato musela býti opatovi nepříjemnou, neboť jej stavěla u královského úřadu v nepříznivé světlo a proto dal jejimu původci svůj hněv pocítiti. Matěji Toldovi se sice podařilo ještě včas utéci, ale zato jeho synové odpykali odvalu otcovu ve vězení.

Celý tento případ byl sledován v Broumově s velikým vzrušením a proto rozhodnutí královské komory muselo býti jistým zadostiučněním, které mohlo vzrušení ve městě uklid-

<sup>21)</sup> Slavata: Paměti I., 243.

<sup>22)</sup> Slavata: Paměti I., 242. Srov. též Winter: Život církevní I., 232.

<sup>23)</sup> Wintera: Mittheilungen, XXXI., str. 33. Srov. též Winter: Život církevní I., str. 232.

nití. Že se tak nestalo, bylo vinou opatovou, který uvězněním synů Toldových si Broumovské znovu proti sobě popudil. Opat tímto jednáním dal na jevo, že jest to on sám, který si klidu nepřeje. A není divu, že podrážděný lid propukl v bouřlivý odpor proti opatovi. Rozvášněný lid shlukl se před klášterem a jeho zdi hyzdil a klášterní osoby nebezpečně ohrožoval.<sup>24)</sup>

Protireformační postup opata Selendera, jak jsme viděli, nepotkával se v Broumově s valným úspěchem. Neústupnost opatova jen odpor broumovských evangeliků posilovala. Ale i na venkově sklízel opat neúspěch. Faráři katoličtí, které opat jen s velkou námahou na své fary dosazoval, mu s far sbíhali a přestupovali k luteránství. Souviselo to s celkovou situací v Čechách, kdež od počátku XVII. století evangelická hnutí ať směru luterského, nebo ortodoxního, blízkého kalvínství, nesmírně vzrostla. Tato hnutí, jež krátce můžeme zváti novoutrakvistickým, se začala pevněji sblížovati proti výbojnému postupu katolickému, organisovanému jesuity a podporovanému vládou.<sup>25)</sup> V Čechách v této době se už schyluje k rozhodnému zápasu o náboženskou svobodu. A toto nové ovzduší zachvacovalo i evangeliky na Broumovsku a posilovalo je v boji proti rekatolisaci Selenderově.

Katolíci napjali všechny síly, aby tomuto postupu evangeliků v zemi zabránili. Arcibiskupu pražskému se dokonce podařilo, po prvé od dob husitských, svolati r. 1605 do Prahy synodu katolického duchovenstva, která se současnou situací zabývala. Opat Selender se jí také zúčastnil, a když se z Prahy vrátil, byl rozhodnut prováděti neochvějně všechna usnesení, jež synoda k obnově katolictví v zemi učinila. S novou přísností zaváděl řády katolické v duchu tridentské opravy a obnovoval dřívější příkazy proti evangelikům a to nejen v Broumově, ale i v okolí.<sup>26)</sup>

Opatu Selenderovi muselo nejvíce záležeti na tom, aby jeho poddaní nevešli ve spojení s hnutím českých novoutrakvistů usilujících o náboženskou svobodu. Ale snaha lokalizovati případ broumovských evangeliků a vlastním způsobem je přivesti zpět do katolictví se mu nepodařila. Broumovským evangelikům přispěchala na pomoc nečekaná událost, která jim pomohla k tomu, že na svůj náboženský boj mohli upozorniti ostatní evangelickou veřejnost v Čechách.

Koncem měsíce srpna r. 1607 byli vloženi posádkou do Brou-

<sup>24)</sup> Srov. tamtéž str. 34. Též viz Slavata: Paměti I., str. 243.

<sup>25)</sup> Novoutrakvisty myslíme ty, kteří stáli pod vlivem reformace zahraniční, na rozdíl staroutrakvistů, starých to kališníků, kteří v této době podlehlí už téměř katolickému vlivu. Více o tom viz: Hrejsa, Česká konfese, str. 359—375.

<sup>26)</sup> Srov. Wintera: Mittheilungen, XXXI., str. 103—105.

mova císařští vojáci z turecké války pod plukovníkem Rýbišem. (Gottfried Ferdinand von Riebisch.) Byly to vojenské oddíly, kterým vláda dluhovala žold a které usazovala na různých místech, aby je za to obyvatelstvo vyživovalo. Takovéto návštěvy bývaly pro obyvatele učiněnou pohromou, neboť tito žoldníci, vedle surové své povahy, byli známí i svou nekromností. Podobná soldateska byla také přikázána na panskví broumovského kláštera.<sup>27)</sup>

Pokud byl zde vojákům určený plat vyplácen, bylo dobře, ale když velký tento náklad nebylo možno unésti a na výplaty nebylo peněz, začali vojáci násilně si hledati náhradu. Drancovali nejenom klášterní majetek, ale sužovali i broumovské obyvatelstvo. A v této chvíli utrpení a hrůzy před divokou soldateskou, vystoupili nám už známí předáci evangelíků, David Seidl a Jan Burkhart. A obvinili veřejně opata, že prý on je vinen tímto neštěstím. Tvrdili, že opat nezaplátil včas předešlou vojenskou daň, za což prý byl pokutován vložením posádky do Broumova.<sup>28)</sup> Lid již tak dost proti opatu rozjitřený uvěřil těmto zprávám a se záští ještě větší obracel se na opata, jako původce jejich bídy. Opat, aby tyto zprávy vyvrátil, obžaloval Seidla u pražské komory, která si ho obeslala do Prahy k zodpovídání. Ale ukázalo se, že Seidl jest nevinný, ač i městská rada proti němu z rozkazu opatova svědčila.<sup>29)</sup>

Nechceme se zde zevrubněji zabývati případem Rýbišových vojáků.<sup>30)</sup> Nám jde o to, abychom si povšimli, co tato příhoda přinesla broumovským evangelíkům. Především David Seidl dostal se do Prahy, kamž byl nejprve od komory obslán. Této příležitosti Seidel využil a navázal v Praze styky se stavy podobojí. Vylíčil jim útlak, který musí evangelíci v Broumově od opata snášeti a prosil stavy, aby se jejich věci ujali. Po druhé provázal jej do Prahy Burkhart a jednali pak oba jménem broumovských evangelíků s českými stavy. Od té doby trvalo jednání mezi stavy podobojí a Broumovskými, které vedli Seidel a Burkhart, a dosáhli toho, že věc broumovská se dostala na pořad jednání generálního sněmu, jenž právě v Praze zasedal.<sup>31)</sup>

V Čechách zatím evangelickým stranám nadešla vhodná chvíle, aby se mohly úspěšně dožadovati náboženské svobody.

<sup>27)</sup> Srov. P. Wintera: Mittheilungen, XXXI., str. 105.

<sup>28)</sup> Srov. P. Wintera: Mittheilungen, XXXI., str. 107.

<sup>29)</sup> Srov. tamtéž: P. Wintera tvrdí, že si Seidl pomohl lži před komorou, ale to se nezdá pravděpodobným. Patrně opat asi zavinil ubytování vojáků v Broumově. A také náklad na ně nakonec jen přece musel zaplatiti.

<sup>30)</sup> O tom podrobněji: P. Wintera: Mittheilungen, XXXI., str. 107—109.

<sup>31)</sup> Srov. tamtéž str. 111 a další.

Císař Rudolf zapleten do vážného sporu se svým bratrem Matyášem, ocitl se v krajní tísní, když Matyáš po dohodě s moravskými stavy překročil české hranice a táhl s vojskem ku Praze. Císař jsa v nouzi nařídil zemskou pohotovost a svolal v květnu r. 1608 stavovský sněm do Prahy. Stavové využili této příležitosti a žádali císaře o povolení náboženské svobody. Novoutrakvisté s Českými Bratry postupovali společně, žádající uznání t. zv. České konfese. Na tomto sněmu však úspěchu nedosáhli. Císaři se podařilo žádost stavů odsunouti na příští rok 1609. Sněm, který se sešel v lednu tohoto roku, začal znovu o této věci jednat. Ač katolická strana podnikla vše, aby společný postup nekatolíků zmařila, nemohla už jejich jednotu rozbít. Po půlročním boji mezi stavovským sněmem a císařem byl konečně císař nucen ustoupiti a 9. července 1609 vydal stavům svůj slavný Majestát na svobodu náboženskou.<sup>32)</sup>

Během sněmovního jednání dleli broumovští vyslanci v Praze, jsouce ve stálém styku se stavy podobojí, kteří jejich náboženskou věc vzali za svou. A když v únoru r. 1609 podali stavové císaři stížnost na všechna příkoří činěná straně podobojí, byl v ní mezi mnoha jinými doklady uváděn i případ Broumovských. Bylo zde vylíčeno, co vše bylo Broumovským v l. 1603—1606 snášeti, jak opat „na hřbitově pochovávatí nedal“. Uveden zde i známý nám případ se zesnulou manželkou Matěje Tolda, rovněž i všechny mandáty opatovy, v nichž se evangelíkům hrozilo těžkými tresty, když by odepřeli choditi ke katolické zpovědi a k přijímání.<sup>33)</sup> Stížnost tato byla přiložena k žádosti o povolení náboženské svobody, kterou už po třetí stavové na tomto sněmu císaři podávali. Byla to t. zv. duplika na zamítavé vyjádření císařovo k stavovskému požadavku. Poněvadž císař odmítl nejenom toto podání, ale ještě dvě další, bylo bezvýsledné sněmování ukončeno a 1. dubna sněm rozpuštěn.

Zatím stavové rozhodli se k odbojnému postupu, když cestou zákonnou nemohli ničeho dosáhnouti. Toho se však císař ulekl a svolal znovu sněm na 24. května a prohlásil, že chce otázku náboženskou zde dojednat.<sup>34)</sup> A tak jednání sněmovní opět pokračovalo. Samosebou že i zástupcové broumovských evangelíků nezaháleli. Byli to opět Seidel a Burkhart, kteří ke sněmu do Prahy od broumovských evangelíků byli vyslá-

<sup>32)</sup> Skála: Hist. Česká I., 119—242 (Tieftrunk, Praha 1865). Srov. též: Hrejsa: Česká konfese, str. 443 a další.

<sup>33)</sup> Apologie druhá (Šubert), č. 14., str. 89—101. — Vilém Slavata: Paměti I., str. 242 nsl.

<sup>34)</sup> Srov. Hrejsa: Česká konfese, str. 455 a další.



ni.<sup>35)</sup> Dokonce si vymohli, že byli 17. června připuštěni do sněmu, aby mohli zde veřejně na své těžkosti upozorniti. Vy-  
líčili sněmu, jak je opat v náboženství utiskuje, a prosili stavy  
„za dobrotivou ochranu“. Stavové jejich žalostivé stížnosti  
vyslyšeli a slíbili jim svoji pomoc. Vysvětlili jim, že na sněmu  
r. 1608 bylo přijato, a královskými mandáty bylo to také  
stvrzeno, že nikdo ani lid poddaný od nikoho nesmí býti v ná-  
boženství utiskován, a ujistili je při tom, že ani jim ublížiti ne-  
dají. Stížnosti Broumovských učinily na shromáždění hluboký  
dojem, takže byl na to podán návrh, kdyby v budoucnosti  
někdo, ať duchovní nebo světský člověk chtěl někomu ze stavů  
nebo z poddaných v náboženství činiti obtíže, „tehdy že proti  
takovému všichni za jednoho a jeden za všechny věrně státi  
chtějí“. A i kdyby stran toho byli někam obesíláni „na jaké-  
koli dekrety“, nechť neposlechnou, ale ať přednesou tuto věc  
direktorům země, kteří k tomu budou zřízení, a ti spolu se  
stavý dotyčného se zastanou. Návrh tento došel všeobecného  
souhlasu a byl také ode všech tří stavů přijat.<sup>36)</sup>

Císař na nátlak katolické strany se ještě jednou pokusil  
odmítnouti stavovské požadavky ve věci náboženské, ale sta-  
vové tomuto jednání se vzepřeli s takovou rázností, že císaři  
nezbylo než ustoupiti a stavům konečně, jak bylo již pověděno,  
vydati proslulý Majestát na náboženskou svobodu. Majestát  
dával také stavům moc nad konsistoří podobojí a universitou,  
a k ochraně obou těchto ústavů měli stavové právo voliti ze

<sup>35)</sup> Srov. P. Wintera: Mittheilungen, XXXI., str. 113—114.

<sup>36)</sup> Skála: Historie I., str. 219. — P. Wintera (v Mittheil., XXXI.,  
str. 113, 114) uvádí, že prý stavové evangelickou obec v Broumově přijali  
mezi sebe. To jest do třetího stavu mezi svobodné měšťany s právem  
používatí pečete. Přesněji však neoznačil, jak k tomuto názoru dospěl.  
Toto tvrzení zdá se nám nepravděpodobným. V pramenech, které máme  
po ruce, také nikde o tom nic nenacházíme. Ani Skála o tom ničeho  
neví. Tam, kde mluví o příchodu Broumovských na sněm, praví, že byli  
vpuštěni „vyslání z města Broumova, jenž náležejí v poddanost opatu  
Broumovskému“. Ani v Stavovských apologiích není zmínky takové, která  
by něco podobného dávala tušiti. Sám P. Wintera zdůrazňuje, že by  
to bylo proti zemskému zřízení a takové neopatrnosti nelze stavům při-  
čítati. Broumovští se sice pokoušeli dokázati, že nejsou klášterními  
poddanými, ale královskými, opírajíce se o zásadu, že zboží církevní  
jsou vlastně královská. [„Že všichni opatové, proboštové a vůbec všechna  
duchovenství J. M. C., jakožto krále českého, i s poddanými jich, ko-  
mora jsou . . . z milosti toliko (císaře a krále) usufuctuarii neb oučast-  
níci důchodův klášterských učinění, a to na čas a do vůle (Císařské  
Milosti) bývají.] Toto stanovisko mohlo býti stavů podporováno, ale lze  
pochybovati, že by stavové šli tak daleko, aby je svobodnými měšťany  
prohlašovali právě v této chvíli vážného boje s císařem. Rovněž lze  
pochybovati, že by od té doby „tiskli pečete do červeného vosku“. Zmí-  
níme se později na jiném místě, že představení náboženské obce v Brou-  
mově se o toto právo, užívati pečete, pokoušeli, ale byli to právě stavovští  
defensoři, kteří je odmítli, že udílení takového práva není v jejich moci.

sebe defensory, kteří byli stavům zodpovědni. Významné bylo právo, že stavové mohou stavěti nové kostely a školy a že i lidu poddanému nesmí býti bráněno v náboženském vyznání.

Majestát byl současně doplněn t. zv. Porovnáním („Porovnání mezi stranami pod obojí a pod jednou“). Byla to smlouva, která podrobně upravovala poměr mezi evangelíky a katolíky v Čechách. Obě strany se zde ujistily, že každá z nich bude ponechána při svých dosavadních kostelích a výsadách, upravena otázka pohřbívání jinověrců při farách pod jednou a konečně zde bylo ono osudné ustanovení, že v městech a na panstvích královských si mohou podobojí stavěti své kostely a hřbitovy.<sup>37)</sup>

Majestát i Porovnání staly se zemským zákonem a evangelíci v Čechách byli nyní stranou zákonitou, s katolíky rovnoprávnou. Poněvadž císař se vzepřel názvu „evangelíci“ zvali se tedy stranou podobojí. Významné bylo, že strana podobojí dostala ve svou moc i konsistoř, neboť mohla nyní vybudovati novou, vlastní organizaci církevní. Tato církevní organizace měla v sebe zahrnouti všechny evangelíky v Čechách, a to jak novotrakvisty, tak i České Bratry a podobně jak české, tak i německé obyvatele hlásící se k jednomu neb druhému směru. A to mělo i svůj veliký význam pro broumovské evangelíky, kteří i do této organizace museli býti pojeti a jímž také Majestát zaručoval úplnou svobodu v náboženském projevu.

Vyslanci broumovští vraceli se domů s nadšením, opojeni velikým vítězstvím, jehož evangelické strany v zemi dobyli. Pro ně byla tato událost zároveň vítězstvím nad opatem Selderem a posílením jejich odvahy. Nyní věděli, že mají už za sebou celou stranu podobojí. Ochotné přijetí broumovských zástupců v Praze a vřele nabídnutá jim pomoc byla toho nejlepší důkazem a také pokynem do budoucnosti, na koho mohou spoléhati.

Uchvácení vším tím, co za posledních dnů prožili v Praze, kdež byli svědky veliké radosti celého národa nad dosaženou náboženskou svobodou, spěchali naši vyslanci do Broumova, aby i svým spoluměšťanům zvěstovali své vítězství. Netušili v této chvíli, že v této veliké radosti klíčí ukryté seménko hořkosti, kterým bylo ono neblahé místo obsažené v Porovnání a jež se týkalo otázky svobodné stavby kostelů na zbožích královských. Právě toto místo mělo se státi Broumovským pramenem nových béd a utrpení. (Pokračování.)

Dr. Viktor Š i n t á k.

<sup>37)</sup> Text Majestátu a Porovnání, viz Slavata: Paměti I., str. 392 a nsl. a str. 376. Srov. též Hrejša, Česká konfese, str. 465 a násl.



### Patnáctiletí československé církve.

Letos vzpomínala československá církev svého patnáctiletého trvání. Vzpomínky a slavnosti měly ráz vnitrocírkevní, to jest účastníci se jich jen příslušníci církve. Bylo tak rozhodnuto vedením církve. Nicméně neobešel se 8. leden — den prohlášení církve — bez poznámek veřejnosti mimocírkevní. Jak ani jinak býti nemůže, poznámky byly rázu různého, podle toho, jak se staví k církvi pisatelé a kolektiva, jejichž jménem psali.

Byly příznivé i nepříznivé. To církev ovšem nesmí mást a ani nezmate. Nebudeme přece tak naivní, abychom čekali od pisatelů římskokatolických přátelskou vzpomínku v den prohlášení církve, jež se šíří na úkor té církve. Ovšem kdyby šlo katolíkům o náboženství a jeho důsledky, radovali by se s námi, že na milion příslušníků československé církve, kteří ztroskotali v katolické církvi, našli „hlubinu bezpečnosti“, oporu života v Bohu a v Kristu, jak jej hlásá církev československá. Přáli by nám útěchy a míru, jako my přejeme jim. Ale o to „kdyby“ právě jde. A toho právě není.

Ze ani naši „liberálové“ náboženští, ať té neb oné strany politické, nepochopí moderních snah a sklonů náboženských, nás taktéž nesmí překvapovat. Zaspali aspoň 50 let evropského vývoje po stránce duchovní. Horší je, že ani jejich mládež nejeví více smyslu pro náboženství a křesťanství a tedy i pro církev. Tím horší, že je to budoucnost národa.

Nemohu se opozdřeně v revue, dvouměsíčníku, zabývat kritikou, pokud byla projevena ve vzpomínkách z míst nám bližších a blízkých. Byly to projevy denního tisku a byly neb budou uvedeny na patřičnou míru naším týdenním tiskem. Zde chci říci jen několik slov o československé církvi a jejím dnešním stavu u příležitosti patnáctiletého jubilea. Nebylo zevních a veřejných oslav, vždyť od r. 1930, kdy bylo vzpomenuo prohlášení církve po deseti letech trvání i veřejně, uplynulo teprve pět let. Nelze nám přece každým rokem pořádat velké veřejné slavnosti. Ale vzpomínat, nám uvnitř církve, přísluší a náleží a to často vzpomínat. Vzpomínky naše nemohou býti a nejsou ani jen „historické“, asi takové, jak člověk na sklonku života dlouholetého kochá se ve své minulosti a maluje si ji do růžova. Ne! Jsme církev mladá, mladičká a proto vzpomínáme-li, obracíme-li se vzad, nečiníme tak proto, jako bychom byli již u cíle nebo nemohli dál a výš, nýbrž jako chodcové, kteří ušedše kus namáhavé cesty, chtějí vidět, jaké překážky jim bylo překonati a jaké překonali, a aby pohledem

na vykonanou cestu se potěšili, povzbudili a tím posílili k další, snad ještě namáhavější cestě.

Proto pro nás osmý leden každého roku a tím více každého lustra (pětiletí) není jen dnem unylých a sentimentálních vzpomínek, nýbrž přehlídkou práce a vytýčením nových met a cílů, nabráním sil k nové a další práci. Nehledíme proto jen do minula, ale též a ještě více do budoucna.

Podle toho byly i naše vzpomínky a naše projevy k osmému lednu 1935. Nebudu zde uvádět ani podrobný program, ani průběh památkových dnů, které ostatně nejsou ještě ani skončeny a o nichž bylo a bude opět svým časem referováno v našem týdenním tisku. Jen se zmiňuji, že slavnosti započaly slavnostními bohoslužbami v tom chrámě, kde po osmém lednu bylo čteno svolání „Národu československému“ o prohlášení církve a kde byla první naše farnost, totiž v chrámu sv. Mikuláše na Starém městě v Praze. Po nich položeny věnce na pomník M. Jana Husi a k hrobu Neznámého vojína. V úterý 8. ledna byla odpoledne schůzka žijících dosud účastníků-kněží naší památné schůze v Národním domě na Smíchově, kde došlo k prohlášení církve. Večer též den bylo pořádáno manifestační shromáždění příslušníků československé církve z Velké Prahy. V neděli 13. ledna byl slavnostní koncert v Husově sboru na Král. Vinohradech. Od 3. března do 14. dubna budou konány v různých sborech československých, vždy v neděli odpoledne (doba postní) shromáždění s přednáškou o československé církvi.

Úkolem všech projevů a manifestací, shromáždění i přednášek bylo a bude vyhovět tomu dvojímu cíli, o němž byla řeč: vzpomenout a vytknout další práci. Dívat se zpět není nám zbytečno. Kdo prožil dny přípravy církve, potom první dobu po prohlášení jejím, a kdo spravedlivě a bez předpojetí ocenil náš církevní dnešek, nemůže se ubránit myšlence, že bylo vykonáno velké dílo, tak velké, že z něho možno právem soudit na pomoc boží, bez níž by nebylo možno takové dílo vykonat. Ne! Co koná CCS, nemůže býti dílo špatné, neboť nelze myslit, že by Bůh špatnému dílu žehnal, jako žehnal nám. Naše díky uznání patří proto na prvním místě Bohu, jenž vnuknul myšlenku naší církve těm, kdož při její kolébce stáli, ji zakládali a budovali, a že dal sílu a zdar našemu dílu v dobách tak zlých a ze začátků tak nepatrných. To si musíme uvědomiti všichni, kdož pamatujeme, co bylo a co je dnes, a musíme to říci těm, kteří již nezakusili „otročtví egyptského“. Je proto třeba to říci sobě i těm, kdož nastupují práci dnes, abychom všichni počítali i nadále s milostí boží, s boží pomocí, bez níž bychom církve neměli a bez níž by ji neudrželi ti, kdož přijdou po nás.

Při tom nezneuznávám přičinění lidského, všech těch bratrů a sester, kdož pro církev pracovali, od zakladatelů církve až po

ty nejposlednější a nejmenší bratry a sestry v církvi. Ano! Bylo třeba lidské spolupráce, neboť Bůh dává pomoc jen pilné ruce; ale dílo, výsledek je toho, jenž dává růsti semeni. A nám nezbývá, když jsme vykonali, co jsme byli povinni, než abychom řekli, že jsme neužiteční služebníci. Nechlubíme se tedy svou prací, která není ani naší prací a která, pokud je naší, nese jistě stopy naší nedokonalosti. Ozývaly se též hlasy kritické, které upozorňovaly na vady a nedostatky. Je dobře tak, pokud i kritikové vědí, že je snažší kritisovat než budovat a pokud jsou si vědomi, kdyby oni měli odpovědnost za církve, vedli církve, že by chybovali po lidsku též oni, snad jinak, ale též.

Lidská práce je vždy nedokonalá, neboť kdyby byla dokonalá, co by zůstalo vykonat těm, kdož přijdou později? A při vši kritice je třeba dbát toho, aby nebyla poškozena církev sama, jež není ani jen moje, ani jen tvoje, ale nás všech — a boží.

Vykonáno bylo velké dílo a koná se i dnes. I dnešní vedoucí přispívají k dílu božím, jak nejlépe dovedou a rozumějí, i dnes překonávají se obtíže a překážky, kterých nebylo před několika lety, především krise finanční. Církve se organizují — a snad nikdo dobrý nepopře, že i církve potřebuje organizace — propaguje se do šíře i do hloubky. Má jasné i určité ideové základy, připravované sice od počátku, ale vybudované právě v posledním pětiletí, a tím má pevnou páteř, pevnou kostru, již potřebuje každý organism, jenž má býti odolný. Budují se nové obce, budují se sbory, organizují se tisk a duchovní práce. Nemohu však nepoukázati na to, co považují za velké plus posledního pětiletí, totiž uvedení vzdělání našich duchovních konečně na určité a pevné koleje tam, že konečně po dlouhém čekání a zkoušení dostane se našim bratřím duchovním solidního, uceleného odborného bohoslovného vzdělání vysokoškolského na Husově fakultě, na níž přízní vlády zřízeny byly samostatné stolice pro ČCS. Náš dík náleží i vládě i sesterské církvi československé, evangelické a její fakultě, především slavnému profesorskému sboru. Tím dostává se naše církve do kooperace nebo spolupráce s nejbližší nám církví domácí, nositelkou tradic československých, do spolupráce, které jest oběma církvím nevyhnutelně třeba, zvláště dnes, kdy nápor církve římskokatolické proti nám oběma značně sesiluje. Máme pevnou naději, že odpovědným činitelům obou církví podaří se vyřešit další kroky, jež souvisejí se studiem našich bratří duchovních na Husově fakultě, ke spokojenosti obou církví, aby totiž obě církve udržely si svou samostatnost a při tom přece společně — oplodňující a doplňující se navzájem — pracovaly k realizování království božího zde na zemi, každá

ve svém okruhu a svým způsobem. Cesty mohou i zde býti rozličné, jen cíl mějme všichni stejný a jeden: k Bohu skrze Krista.

Příslušníkům naší církve mohou říci, že netřeba míti obav pro církev z té spolupráce, ba naopak nejlepší naděje i pro naši církev. Na straně bratří evangelíků je nejlepší vůle a jsou nejjistější záruky, posloužit nám i tam, kde budou přednášet bratři evangelíci, respektovat naše odlišné ideologické směrnice. Další rozvoj naší theologie je zabezpečen a bude jen na nás samých, totiž na našich mladých bratřích, aby uvědomivše si rozdíly i společné, styčné body, pracovali k rozkvětu naší církve v ušlechtilém zápolení na poli křesťanské myšlenky jakožto pojmového formulování křesťanské víry.

Také nemohu potlačit poznámku, aby bratrské vedení naší církve a především naše finanční vedení, přes všechny obtíže finanční nezapomínala, že k duchovnímu rozvoji vědeckému je třeba také peněz. Slyšíme to stále z našich škol, najmě vysokých, jak jsou dnes na tom zle a jak tím trpí kultura. To platí jistě i o theologii a církevním tisku a písemnictví. Necht' bratři rozhodující o tom mají na paměti, že právě mladá církev a mladá theologie potřebuje finanční podpory dvojnásob. Na duchovní stravě církevní se nedá šetřit bez poškození církve.

Spisar.

## Církevní poměry v Dánsku.

(Původní zpráva.)

Lutherská církev je národní církví v Dánsku. Náleží k ní asi 97% obyvatelstva. Katolíků jest asi 25.000. Sekty a Židé počítají velmi málo členů. Hlavou církve je král. Jest Summus Episcopus (nejvyšší biskup) církve. Vede církev ústavně skrze církevního ministra a říšský sněm. Zdola je církev vybudována od obecní rady, jež je volena podle zvláštních volebních seznamů. Obecní rada farní volí faráře a obecní rada diecéšní volí s faráři biskupy. Kodaňský biskup je zároveň církevním rádcem ministerstva.

Duchovní život církve byl odjakživa vytvářen určitými většími směry. Byl to předně grundtvigianismus, tak nazvaný podle svého zakladatele Grundtviga († 1872). Ten poznal nedostatečnost Písma jako pravidla víry a proto hledal a nalezl normu v apoštolském vyznání víry. Grundtvigianismus měl velký smysl pro duchovní svobodu a pro lidový životní názor. Grundtvig sám měl dary proroka, byl velkým básníkem, jehož žalmy mají značný podíl na velkém významu dánského církevního zpěvníku. Dánský zpěvník církevní je nejlepší na svě-

tě. Z ostatních velkých jeho tvůrců buďtež jmenováni Kingo a Brorson ze 17. a 18. století.

Jiný velký směr je „vnitřní misije“, původně obrodný směr rázu silně pietistického. Zprvu šel zemí jako duchovní bouře; ale brzy se zúžil nedostatkem porozumění pro lidství — a také ustrnul na zaryté othodoksii.

Staré církevní lutherství bylo po jistou dobu zváno „vyšší“, ač nemělo nic společného s anglickou „High Church“ (Vysoká církev). Jest to stále ještě jako dříve široký směr, v němž bohatě proudí křesťanská kultura a humánní porozumění života. Vychovalo znamenité muže, na př. biskupa Mynstera († 1924) a Martensena († 1884).

Z ostatních církevních směrů budiž jmenován jen b a r t h i a n i s m u s, jenž však přec, zdá se, trochu půdy pozbyl, jakož i směr K. F. U. M. (J. M. C. A.), budovaný methodou anglickou. Oxfordské hnutí právě v poslední době počalo se v zemi uplatňovati. Že pietistický směr obrodný (vnitřní misije) svého času — opačně než ve Švédsku — uvnitř své lidové církve zůstal zachován, bylo vždy považováno jako velká výhoda a sloužilo zakladateli, pastoru Vil. Beckovi, ke cti, ale mělo za následek, že toto hnutí chtělo později ovládnout celý církevní vývoj; odtud spočívá jako mrtvá ruka na církevním životě. Dávajíc silný důraz na slovné znění vyznání víry, jež nalézáme v grundtvigianismu, brzdí nové svobodomyšlné myšlenky. Skutečné svobodomyšlné myšlenky jsou zastoupeny hlavně dr. Krarupem, Sorö († 1931), jenž zdůraznil mravní osobnost Kristovu jako vlastní božství. Krarup je do jisté míry pokračováním světoznámého dánského myslitele Sören Kierkegarda († 1855), jenž zdůrazňoval ve svých spisech osobní poctivost a pravdu.

Svobodomyšlnost má v Dánsku dobré podmínky, ale musí stále ještě bojovati s církevní úzkoprsostí a lidskou omezeností.

Oluf R o t h e. Z němč. přel. A. S p i s a r.

## KULTURNÍ HLÍDKA.

---

### Za poznáním Tábora.

Pod tímto názvem pořádala městská rada v Táboře za součinnosti jihočeských rodáckých spolků pod záštitou rady hl. města Prahy cyklus přednášek. Účelem přednášek jest. vzbuditi ve veřejnosti zájem o nejvýznačnější období našich národních dějin — historie Tábora. Přednášky byly konány v budově Ústřední knihovny hlavního města Prahy.\*)

\*) O prvních přednáškách referovali jsme v Českém Zápase r. 1934.

Postrádali jsme v tomto programu přednášku, která by i té stránce náboženské byla také Táboru věnována. Vždyť právě po této stránce měl Tábor veliký význam v naší minulosti. Patrně zde rozhodovala opatrníckost dnešního veřejného života k těmto otázkám. Ale i tak tvoří přednášky zajímavý obraz minulosti tohoto památného města. A i ten, kdož má zájem sledovati náboženský jeho život, nemůže postrádati tento dobový rámeček, jehož nám tyto přednášky z té i oné stránky života dobře osvětlují.

## 1.

„Život na Táboře v XV. století.“ Na toto thema přednášel v pátek večer 14. prosince 1934 profesor Husovy fakulty dr. F. M. Bartoš. Přednášku známého našeho husitologa očekávali jsme se zájmem a její obsah nás také plně uspokojil. Profesor Bartoš ve své přednášce vylíčil vývoj Bratrstva táborského od jeho počátku přes jeho vrcholný vývoj až k jeho pádu a zániku. Přednášející vylíčil postupně za sebou dobu Táboru pod vůdcovstvím Jana Žižky, pak Prokopa Holého. Potom život a osudy Bratrstva po bitvě u Lipan až do r. 1452, kdy Jiří z Poděbrad zmocnil se Hradiště hory Tábor a učinil Táboru navždy konec. Prof. Bartoš velmi pěkně probíral každou z těchto fází bratrského vývoje. V první ukázal na politickou vyspělost prvního vůdce táborského Jana Žižky, toužícího po nastolení husitského krále v Čechách (Korybutoviče). Smrtí jeho tento plán vzal za své, ale také jeho smrt vedla k rozkolu v Bratrstvu, který dříve nebyl možný, jelikož autorita Žižkova byla taková, že jednota Táboru po celou tu dobu zůstávala nedotčena. Potom povstaly dvě strany: Sirotcí a Táboři. Táboři, kteří postavili se proti královské kandidatuře Korybutově, netušili, že svým zásadním odporem podporují jenom reakci v zemi. A v této těžké chvíli přejímá v Bratrstvu dědictví Žižkovo nový vůdce Prokop Holý. Bylo potřebí člověka takových neobyčejných osobních kvalit, jakým Prokop byl, aby řídil osudy této veliké složky husitské revoluce, která v té době musí už čeliti vzrůstající se reakci. Proti demokratickému směru, představovanému Tábořem, pracuje směr reakční, agitující s mírovým programem, jenž v unavené zemi začínal býti sympaticky přijímán. Prokopovi se skutečně daří zatlačit reakční směr na nějakou dobu, oslňuje národ a zastrašuje cizinu skvělými vítězstvími nad křížáky a velkolepými zájezdy do cizích zemí. Nastává doba, kdy Prokop se stává skutečným vládcem v zemi, k němuž přijíždějí poselstva zahraničních mocností, aby navázala s ním jednání anebo prosila o prodloužení příměří.

Záhy nebezpečí se opět objevilo, agitace šlechty v zemi rostla a slibné mírové nabídky Zikmundovy nalézaly ozvěny v unavených Čechách. Avšak ani Prokop nebyl proti vyjednávání. A tak



po mnohých překážkách nadchází doba jednání s koncilem basilejským. Těžké jednání s koncilem, nezdařené před katolickou Plzní a odchod Prokopův od Táborů připravuje pomalu půdu k bitvě lipanské. Posice Bratrstva se hroutila a sympatie k němu v Čechách řídly. Ani opětný návrat Prokopův do aktivity není s to, aby zabránil katastrofě, ke které dochází v r. 1434 u Lipan.

Po bitvě lipanské rozpadá se i svaz bratrských měst. Tábor ještě vzdoruje v mohutné postavě hrdiny, Roháče z Dubé, který na konec osamocen umírá na popravišti. Teprve jeho poprava vyvolá nový odpor, a Tábor opět se povznáší a po nějakou chvíli se zdá, že opět uchvátí vedení země. Ale to vše nemůže již odvrátiti blížící se jeho konec. Roku 1452 Tábor podlehl. Učiněn konec i náboženskému směru na Táboře a církev pražská nastoupila na jeho místo. Myšlenky tábořské ožily ještě později a to v Jednotě Bratrské a připravovaly pozvolna základ ke vzniku reformace v XVI. st. Zánik Tábora není však koncem husitství. Naopak toto přes Tábor spěje dál ve svém vývoji. Muselo zajít Bratrstvo, aby mohlo žít husitství!

## 2.

V pátek 4. ledna 1935 pokračoval v cyklu těchto přednášek ředitel musea dr. Fr. Kroupa na thema: „Tábor královským městem v XV. a XVI. století.“

Neméně zajímavou byla tato přednáška, která posluchačům dala nahlédnouti do vnitřního života na Táboře. Přednášející rozvinul před námi živě celý obraz toho, jak se po celé dvě století na Táboře žilo. Vyličil nám nejenom, jak se město spravovalo, jak hospodařilo, ale dal nám i nahlédnouti do soukromého života rodinného. Celý ten život na Táboře ve století XV. a XVI. vyvíjel se podle proudu dějin. Měnil se jako ten tok řeky Lužnice, jež pod ním se vine. Měl svou klidnou dráhu, ale měl i své přeje. Od r. 1437 vyvíjí se „obrácený“ Tábor jako město královské. To už není Tábor, který byl dříve svou republikou, ten tam je jeho sen o království božím.

Kapitulace Tábora r. 1452 znamená v jeho životě novou epochu — míru. A tento mír dává Táboru možnost rozvinouti se hospodářsky. Na Táboře začínají se prováděti velkolepé podniky, k jejichž uskutečnění může si Tábor troufati už proto, že vládne ohromným panstvím, které nabyl ve válkách husitských. Tak výrazem jeho hospodářské zdatnosti je projekt nejstarší vodní přehrady, která byla budována proto, aby Tábor zásobila vodou. Z dalších projektů byla to stavba mohutné radnice a stavba chrámu. Po stránce architektonické dřívější gotický Tábor nabývá jiného vzhledu po strašném požáru v r. 1532, jež muž padlo za obět 366 domů. Staví se na Táboře ve stylu vladi-

slavské gotiky a v počáteční renesanci. Slibný jeho rozvoj byl však zaražen r. 1547. V této době za účast na povstání ztratil veškeré své jmění. Jeho panství do té doby bylo jedno z největších v Čechách (88.000 jiter) a o to Tábor přišel. Tato ztráta obecních důchodů se brzo odrážela v hospodářství a k dovršení neštěstí přispěl ještě nový požár v r. 1569. Tábor začíná upadat a v chudnoucím městě v druhé polovině 16. st. zakupuje se šlechta. Ten nový zjev má vliv i na život sociální. Měšťané začínají napodobovati život šlechty, shánějí erby, tvoří se patriciát. A původní kdysi demokratický ráz Tábora mizí.

A, nový duch obráží se též především ve správě města, kde už v druhé polovině 15. st. nacházíme purkmistra a konšely, též primase a později i rychtáře, jako v jiných městech této doby. I v náboženském životě stala se proměna; po odchodu kněží tábořských ocitá se duchovní správa v rukou kněží pražských. Vedle toho nalézáme tam i sektu Mikulášenců, kteří měli tam svůj sborový dům. Čeští Bratři tu nezakotvili, neboť obyvatelstvo v 16. st. se klonilo k luterství.

Přednášející namnoze svůj výklad dokládal četnými doklady z archívalií, jindy citoval i Aeneáše Silvia. Někde nebylo ani možno se vyhnouti humorným případům, zejména v líčení tehdejší obecní politiky, nebo některé intimnosti života rodinného. Často úsměv posluchačů provázel výklad o sousedském životě v městě a různých policejních opatřeních, která zabezpečovala klid a dobré mravy na Táboře. Přednáška byla doplněna světelnými obrázky tábořských památek, které její zajímavost jen zvýšily.

### 3.)

Další dvě přednášky byly věnovány tábořskému vojenskému životu. 18. ledna přednášel odbor. přednosta dr. O. Frankenberg na thema: **Husitské válečnictví**. Přednášející v hlavních rysech objasnil nejprve, jaký byl způsob boje ve středověku: Válku tehda vedl jen stav válečnický, k němuž patřili bojovníci z povolání. Jádrem vojenské síly byli železní rytíři, kteří v semknutých řadách svým útokem vedli rozhodující ránu. Druhou složkou byli žoldnéři. Také i měšťany nutno počítati k vojenským silám tehdejší doby.

Vojenská organizace husitů znamená odklon od stávající organizace rytířské. Husitské hnutí na Táboře po stránce vojenské musilo počítati s obecným lidem a to nevyzvácným. V tom jest právě význam husitských vítězství, že tu po prvé lid nevyzvácný, lehce oděný, poráží válečníky z povolání, jízdní rytíře. Něco takového v tehdejší době bylo prostě neslýchané.

Jádrem husitských vojsk byla pěchota, jízda byla vždy nečetná. S počátku převládala v nich stav selský, který později byl vystřídán živlem žoldnéřským. Odtud se potom vyvinula první naše stálá vojska — polní roty, které zašly u Lipan.

Přednášející zmínil se o vnitřní vojenské organizaci husitské. O tom, co pro ni znamenal Žižka, který proti jízdě vymyslel vozy jako obranný prostředek. Dělostřelectvo pak tuto obranu jen zesílilo. Husitská děla byla dvoje, t. zv. „tarasnice“ (později kanon), byla spíše dlouhá puška, kdežto „houfnice“ byla kratší, ale zato o větším kalibru (střílelo se z ní do houfu). Obsírněji vyložil význam husitské taktiky, která se vytvořila sama sebou, teprve bojem a později byla zdokonalena. Husitská vojska neprodělala žádného výcviku a nedostatky, které měla, nahradil fanatismus. A v tom prý jest klíč k tajemství husitských úspěchů. Strategie husitská mohla jen vycházeti ze své polohy obranné. Husité sami na útok nestačili, záviselo tedy na tom, bude-li nepřítel útočit. K tomu obyčejně došlo vždy, neboť rytířům byl útok vrozen a mimo to rytíři husitské vozy podceňovali. Přednášející dokazoval, že novota a zároveň velikost husitského válečnictví je v tom, že bitva Husitů spočívala v obraně, spojené s protiútokem. I dnes taková obrana pokládá se za nejlepší. Husitské vojenství jest velikou etapou v evropském válečnictví, neboť tvoří přechod od rytířstva k moderní pěchotě. Dr. Frankenberger zakončil svou přednášku zdůrazněním významu táborského válečnictví, jehož tradice musí u nás doplniti tradici legionářskou.

Přednášející poutavě seznamoval své posluchače i s různými drobnými zajímavostmi táborského vojenství (o vozové technice, nebo pronásledování pronásledovaných atd.). Na chodbě potom si posluchač mohl názorně doplniti představy o husitské výzbroji četnými obrázky a figurkami umístěnými ve skleněných vitrinách.

#### 4.

„Tábor pevností od XV. do XVII. století“ byl název druhé přednášky z tohoto oboru, kterou 8. února vykonal prof. dr. J. Kolář. Přednáška tato byla především věnována hradbám Tábora. Vlastně celé město bylo postaveno tak, aby každá jeho ulička mohla býti k obraně způsobena. Patnácte takových uliček vycházelo ze středu města, které vzniklo ve stopách starého sídla Vítkovců. Nedobytnost Tábora zvyšovalo i jeho okolí, v němž potok Jordán a řeka Lužnice vytvářely jakýsi poloostrov, na němž Tábor byl založen. V době husitské byl Tábor opevněn silnou zdí a parkáněmi. Městská zeď měla 16 polokruhových bašt, parkán jen tři. Zvláštním vynálezem husitským byly pětiúhlé bašty, kteréž se dodnes zachovaly aspoň v půdoryse, jsou to: soukenická, řeznická a velká. Táborské opevnění bylo kvapně vystavěno, celkem však tu Husité nic nového nevytvořili, stavěli podle tehdejších vzorů. Jen ony pětiúhlé bašty, které Aeneáš Silvius nazval „propugnacula“, byly zvláštností táborského opevnění.

Přednášející velmi pěkně vysvětlil účel hradebního opevnění, které posluchačům ještě doplnil výkladem na mapě. Zmínil se i o branách městských, které byly dvojje, nejstarší byla brána hradská (bechyňská) a druhá — nová čili trojhraní, o níž Aeneáš soudil, že byla nedobytnou.

Druhou část přednášky dr. Kolář věnoval historii obrany toho města. Vylíčil boje před Táborem v době prvotní, kdy jej obléhal Rožmberk, později Albrecht Rakouský, konečně jeho kapitulaci r. 1452 před králem Jiřím.

Velká úloha připadla tábořské pevnosti v XIII. st. Sice r. 1611 podlehl Pasovským, kteří jej zle zpusťořili, ale za českého povstání stal se středem válečných operací. Po bitvě na Bílé hoře r. 1621 na jaře byl obležen od Mavradasa, ale holandská posádka, jež zde zůstala, skvěle se až do listopadu hájila. Vzdala se jen za podmínky čestného odchodu. Později r. 1648 dobyli Tábora Švédové, ale tehdy Tábor byl skutečně zruinován tak, že měl jen 858 obyvatel. V 18. st. prožil i francouzsko-bavorskou okupaci, ale po válkách napoleonských přestal býti už pevností.

Ve své přednášce se řečník dotkl i sporu týkajícího se otázky vzniku hradeb, zda hradby husitské jsou postaveny „na zeleném drnu“ (prof. dr. Šimák) či na bývalém sídlišti Vítkovců, kterýmžto názoru hájil na základě vykopávek † řídící Švehla. Avšak sám o tomto sporu jen posluchače informoval, nechtěje se vzdalovati tématu své přednášky. Výklad jeho byl doprovázen řadou zajímavých světelných obrázků, zachycujících uchované zbytky tábořského opevnění.

Dr. V. Š.

## ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

### Referáty.

Martin Luther, Lutherův odkaz: O svobodě křesťanské. Babylonské zajetí. Přeložili Bohumír Popelář a Rudolf Říčan. Úvodní studii o Lutherovi napsal J. L. Hromádka. Otázky a názory, kniha LXIX. Vydal Jan Laichter v Praze. Stran 426. Cena 39 Kč.

Seznámení naší veřejnosti se základy velkého historického jevu reformačního a klasickým spisům odnášejícím se k reformaci světové začíná se, u nás přičiněním evangelické Husovy fakulty bohoslovecké

v Praze a jejich profesorů věnovati zasloužený větší zájem. Souvisí to jistě jednak s blahodárnou činností zmíněné fakulty, ale ne na posledním místě též se stoupajícím zájmem o otázky církevní a náboženské v nejnovější době. Ať se již staří liberálové a pozitivisté dívají na věc jakkolivě, ale fakt je fakt a nelze ho popřít a sprovodit se světa. Zájem o náboženství a církve roste. Naše církev svým vznikem je ostatně toho živým důkazem. A také ten jev, že najde se nakla-

datel, Jan Laichter, který investuje velký kapitál do spisů obsahu náboženského a církevního (Masaryk, Lodge, Santayana, Kutter, Komenský atd. a chystaný Ragaz). Sem patří též cenný spis pod názvem „Lutherův odkaz“, obsahující vzácnou studii prof. Hromádky o Lutherovi a přehled dvou velmi důležitých (kdysi i nyní) Lutherových spisů, totiž O svobodě náboženské a Babylonské zajetí.

Neuškodí snad upozorniti, jaké stanovisko k velké světové reformaci, tedy k Lutherovi, Zwinglimu a Kalvinovi zaujala naše církve v učení svém, schváleném na sněmu roku 1931. Nemám zde na mysli, na kolik naše učení má styčné body (jako učení křesťanské) s reformací a protestantskou theologií. Našly by se jistě shody a ovšem i rozdíly. Ale sněm schválil a přijal v Učení místo, kde vykládá se křesťanská víra (její vznik a orientace) duchem Božím v Ježíšu Kristu a v nás a hned se vysvětluje, kde se nám zachoval (podle učení ČCS) duch Kristův: v Písmu a ústním podání starokřesťanském, národu našemu pak dochován jest hnutím husitským, českobratrským a dalším úsilím reformačním. (Učení str. 5.) Tím jest i formálně a výslovně dán náš vztah k reformaci světové, k reformačním církvím a k původcům reformace. Tedy v našem případě, o něž tu jde, k Martinu Lutherovi.

Opakuji: To neznamená, že Martin Luther jest naší jedinou a naprostou náboženskou nebo i jen theologickou autoritou, ale jistě to znamená, že hledající a zkoumající ducha Kristova, musíme jej hledat — a do jisté míry jej nalezneme — v tom velkém dějinném církevním a náboženském zjevu

reformačním, v církvích reformačních, které přímo vzešly z práce reformátorů Luthera, Zwingliho a Kalvína.

Bude třeba, abychom i my — a více než ostatní naše veřejnost — seznamovali se s dílem Martina Luthera, nejen proto, že chceme mít styky ekumenické a kooperaci s evangelickými církvemi, a musíme tedy evangeliky znát, nýbrž již proto, že reformace světová (Lutherova i Kalvinova) hrála tak významnou úlohu v naší minulosti: předbělohorské, že značná část národa přidala se k ní, a že i Jednota naše, ač původu domácího, nebyla bez vlivů cizích (ovšem v prvé řadě kalvínských). Zkrátka: jestli celá naše česká veřejnost má povinnost obeznámiti se s tím velkým historickým faktem, jehož účinky zůstaly v Evropě trvalé, pak především máme tu povinnost my z důvodů shora výtčených.

Postrádali jsme opravdu vhodných spisů, pramenů, odkud bychom jaksí na místě samém, z vlastní zkušenosti čerpali znalost Lutherovy reformace a nechali ji na sebe působit. Dnes se poměry mění a spis, o němž tu referuji, přichází nám velmi vhod.

Mohl bych zhostit se úkolu svého referentského prostě slovy: Vezmi a čti! Ono také nic jiného nezbude. A já nic jiného nemohu ani zde zamýšlet. Sebedelší referát nenahradí četbu toho díla, jak Hromádkovy studie, tak obou spisů Lutherových. Já zde mohu jen upozornit na obsah díla, jež po stránce provedení je výborné.

V obsáhlé a dokonalé studii o Lutherovi (123 stran), jež by mohla snad vyjít i jako separát (z důvodů finančních), přibližuje nám

prof. Hromádka osobnost Martina Luthera a ovšem i jeho dobu 16. století. Ve čtyřech kapitolách píše o Lutherově slávě, o Lutherovi ve světle dnešních otázek a před soudem katolickým a kterak protestanti opravují Luthera, dále o smyslu Lutherovy reformace, při čemž uvádí Luthera ve styky s českou reformací, referuje o jeho božích s církví katolickou, dává nahlédnout do vzniku základního principu Lutherovy víry a tím i náboženského a mravního života, totiž ospravednění z víry a do předpokladů Lutherovy zbožnosti, v kapitole Luther a církev rozvíjí reformátorovy názory o církvi, svobodě křesťanové, o budování církve ve smyslu Lutherovy reformace, při čemž objektivně upozorňuje i na slabosti Lutherovy církve, a ve čtvrté a poslední kapitole kriticky posuzuje Lutherův přínos do moderního světa, nepomíjí ani mravní trhliny Lutherova směru a končí ozřejmením Lutherova vztahu k vrchnosti a — k humanismu. Každá z uvedených statí je vysoce aktuální i dnes, když povážíme, jak velký díl Evropy a světa křesťanského je zbudován na zásadách, jež razil a v ohni života zkoušel Luther, a povážíme-li, co nového přinesla reformace světu i ve sféře života světského, kulturního, politického, sociálního nejen lutheránům, ale evropskému světu (a americkému) vůbec. Studie Hromádkova přiblíží a ozřejmí nám Luthera a jeho dílo velmi dobře. Ke studii jsou přidány bibliografické a literární poznámky.

Spis přináší pak přehled dvou velmi důležitých Lutherových traktátů — pro poznání díla Lutherova — O křesťanské svobodě a O bábylon-

ském zajetí. Literárně historické poznámky k oběma najde čtenář ve spise. Také o překládání těchto traktátů do češtiny. První vyjadřuje životní program křesťanův pod zorným úhlem a uplatněním zásady: ospravednění z víry. Křesťan — pán a křesťan — služebník. Výklad dogmatický o víře v evangelium, důvodu svobody, a výklad prakticko-ethický o účincích ospravednění, o víře a skutcích. Tady jedná o jádru Lutherovy reformace, kde vynikne rozdíl mezi lutherskou církví a římsko-katolickou — a i jinými církvemi, tedy i naší. Tento rozdíl ovšem musíme si vyvodit sami.

Ve spise O zajetí bábylonském najde čtenář názory Lutherovy o pravém počtu a o podstatě svátosti, především o Večeři Páně a svěcení na kněžství a opět rozdíl mezi církví římsko-katolickou a reformací Lutherovou. Hromádka přidává seznam překladů z Luthera do češtiny od 16. století až po naše časy. Rejstříkem jmen a seznamem biblických jmen končí toto pěkné dílo.

Nemusím již ani poznamenávat, že vydání působí opravdu dojmem pietním a je ozdobeno reprodukcí podobizny Lutherovy podle L. Cranacha z r. 1521. Úprava je ladná. Nepřál bych si nic jiného, než kdybychom měli takto vydány i jiné theologické standardní spisy svědků víry i theologie z doby staré i nové. Dočkáme se? Čtete! Spisar.

VI. Č a p e k : Apoštol Pavel. Život a dílo. Knihovny Bratrstva č. 3. Cena Kč 7.40 (rozebráno) a č. 7. Cena Kč 7.60. Vydal Svaz SCME. Praha 1931 a 1934.

Česká literatura theologická je chudičká. Divíme se, že to platí i o katolické theologii, která přece měla tak slibné podmínky své prá-

ce literární, katolický národ, školy s fakultami a semináři, finanční prostředky. Nekatolíckým se nemůžeme diviti; neměli žádné z těchto podmínek. A přece můžeme pozorovati, že nekatolická teologie hlásí se slibně k životu. Co zde řečeno všeobecně o katolické theologické literatuře, platí i o literatuře pavlovské. Katolíci sice vydali si již r. 1895 spis o Pavlovi, ale překlad, totiž dílo C. Fouarda Apoštol Pavel a jeho apoštolské cesty. Samostatného však nic. Z okruhu Volné myšlenky vyšel malý spisek od zesnulého dr. Frant. Loskota, bývalého katolického kněze, modernisty, jenž se však rozešel s katolickou církví a zůstal bez vyznání. Jeho spisek je pracován se stanoviska srovnávací vědy náboženské a nevystihuje plně Pavlova významu pro křesťanství a rodící se křesťanskou církev. Jest nám věru třeba kritického spisu o Pavlovi, jenž by se vyrovnal pavlovským monografiím cizím. Snaživý a cílý evangelický farář Vl. Čapek, ideový pracovník v mládeži československé evangelické, ukončil právě a vydal spis o Pavlovi, jenž vytknul si sice mnohem menší cíle, než naznačeno, ale za nějž může mu býti vděčna veřejnost nejen evangelická, ale i naše, československá. Spis vznikl z praktických potřeb a slouží jim také. Při tom opírá se o dobrá cizí díla o Pavlovi, německá i anglická. Cílem jest Čapkovi seznámit českého člověka vůbec, nejen církevního, s vynikající osobností Pavla z Tarsu, velkého křesťanského apoštola národů, jemuž dokonce dostalo se názvu „druhého zakladatele křesťanství“, což je ovšem přehnáno, neboť Pavel byl jen horlivým hlasitelem Krista a jeho díla, a zaslouhuje

si názvu „apoštola“ v pravém slova smyslu. Že mnoho učinil pro vzbudování církve Kristovy, že zachránil ji před požidovštěním, je jisto. Není zde místo, abych mluvil o Pavlovi, ale nemohu potlačit názoru, že si Pavel zaslouhuje, aby byl znám i dnes, a zvláště dnes. Měl obrovský význam pro církev všechny, především ovšem pro evangelické. My v ČSSR sice jdeme až ke Kristu, proto však nepodceňujeme Pavlova významu, neboť vidíme v něm prvního velkého interpreta díla — i osobnosti — Kristovy, aby pohanický svět tehdejší mohl uvěřit v Kristu. Čapek věnuje pozornost vystižení osobnosti i díla Pavlova. Líčí jeho povolání, přípravu jeho činnosti misijní i „dobyvatelskou“. Pavla — služebníka Kristova, duchovního pastýře duší, ale i theologa-myslitele, trpitele, hrdinu a vítěze. Celý život a celá práce Pavlova vyvíjí se před zraky čtenáře — na základě pozůstatků — literárního díla Pavlova, jeho epištol. Dílo Čapkovo poslouží platně všem, kdož nemohou studovat monografie vědecké o Pavlovi a přece potřebují znáti Pavla. Teprve potom budou čísti s porozuměním a s prospěchem epištole Pavlovy, jež jinak bez komentářů a vysvětlení — a především bez znalosti života Pavlova a celého ovzduší, v němž Pavel pracoval, zůstávají těžko srozumitelné. Spis Čapkův je psán velmi srozumitelně a poutavě a vyhoví i nejprostším čtenářům. Pokud nemáme vědeckých spisů o Pavlovi, poslouží i našim bohoslovcům a duchovním. Poskytne pohled do rušné doby prvního šíření křesťanství v upadající (vnitřně) kultuře římsko-řecké. Úprava spisu je pěkná. Škoda, že I. svazek je již rozebrán. Jsou na

skladě ještě některé výtisky celého spisu (200 stran) vázané v plátně po 21 Kč. Spisar.

J. L. Hromádka: Cesty českých evangeliků. Knihovny „Stezka“ svazek 1. Vydalo nakladatelství „Kalich“ v Praze. Vytiskl V. Horák a spol. v Praze 1934. Cena 5 Kč.

Cíle českobratrské evangelické nakladatelství „Kalich“ v Praze začalo vydávat sbírku lidových spisků — pro českobratrskou církev evangelickou i pro širší veřejnost československou — pod názvem „Stezka“, jejíž vedení převzal prof. Husovy fakulty dr. J. L. Hromádka a kterou zahájil svým příspěvkem „Cesty českých evangeliků“. Spisek je jednak rázu retrospektivního, jednak je programový. Dívá se zpět i vpřed. Chce upozorniti na směr a program pro přítomnost a budoucnost, ale nikoli bez zřetele na faktický stav evangeliků dnes, jenž vyvinul se z blízké i vzdálenější minulosti. Chce býti rádcem na dalších cestách a proto chce naznačit evangelickou skutečnost dnešní, jak se vyvinula po sjednocení obou českých evangelických církví od roku 1918. Při tom chce zpytovat svědomí své církve bez okrašlování a zaměčování, chce vidět klady i nedostatky, ne za účelem deprese a defetismu, ale za účelem zvýšení práce u vědomí odpovědnosti před Bohem, církví a národem. Dlužno uznati, že spisek je velmi informační a prospěje nejen bratřím evangelikům, ale celé naší veřejnosti, zvláště ovšem nám v církvi československé. Jestli je známo, že nezná naše veřejnost — vinou katolické protireformace — dostatečně evangeliků vůbec a českých zvláště a jestli chápeme, že nemůže naše veřejnost trvat dále v neznalosti ne

sice početně velké, ale nábožensky, mravně, národně, politicky a kulturně značně vyspělé a významné složky našeho národa a státu a že je, tedy třeba seznámit se s ní, kteréž poslední platí i pro naši církev, která jako nekatolická a menšinová musí se snažit o kooperaci s evangeliky a především s nejbližší nám církví českobratrskou evangelickou, pak přivítáme každý pokus o seznámení s evangeliky a zvláště i spisek prof. Hromádky, jenž zmíněnému účeli velmi dobře vyhovuje. V 8 kratších oddílech hovoří autor o českém evangeliku ve zmatku dnešní doby, o evangelicích mezi sebou a otázkách církevních pro budoucnost, rýsuje vývoj evangeliků u nás ode dnů tolerance (1781) až po církev sjednocenou v přítomnosti, podává revisi sjednocení v r. 1918, zaujímá postoj evangeliků vůči samostatnému státu a státnímu programu (Masaryk — Beneš), k Bílé hoře a k českému národu, odkazuje k reformačnímu odkazu minulosti (luterství, kalvinismus, bratrská reformace), při čemž neopomíjí upozornit i na slabosti domácí reformace, ukazuje cestu za církví (prakticky, theoreticky a na konec upozorňuje — přes povrchový jezuitský nátěr — na utajené síly evangelické v našem národě. Na 90 stránkách malého formátu hojnost námětů, postřehů a bohatost myšlenek, nutících k úvahám i nás Čechoslováky. Mám za to, že spisek — i sbírka proponovaná — může býti pobídkou i nám, jak bychom mohli a měli šířit v národě znalost své církve, uvnitř církve i mimo její okruh. Nemyslím, že bychom se sami dobře znali, a jistě neznají nás ani, kdož jsou mimo naše řady, mnohdy i ti nejbližší, kteří by rádi s námi sympa-



tisovali. Nelze nám spoléhat, že budou jim o nás šířit správné informace. To musíme učinit sami. Náklad věnovaný na tisk propagační se zrentuje. Obsah Hromádkova spisku je pro nás velmi poučný. Je psán slohem velmi sugestivním. Mne nejvíce zaujalo přiznání, „že skupina lutersko-utrakvistická byla církevně i myšlenkově (bohoslovec-ky) slabá“ a že „snad Jednota nebyla na výši skutečné universálnosti (světovosti), snad byla příliš místně (lokálně) orientovaná. Možná také, že nebyla dost bohoslovec-ky propracována . . ., že Jednota ještě nevyrostla v církev, která hájí Kristových práv královských ve světě směle, energicky a s bohoslovec-kou výrazností“ (str. 75, 76). Zmiňuji se o tom, ne že bych se radoval z chyb a nedostatků, ale abych poučil sebe i svou církev. Od prvních počátků bylo mi jasno, že naše církev musí mít jasno v hlavách, že musí mít theologicky zpracované učení a — snažit se dostat do styku se světovým křesťanstvím, neuzavírat se ve svou ulitu, což ostatně i vedení církve uznává a podle toho i svou práci zařizuje: pečuje o ideovou jasnost, o styky ekumenické a — o církevní organizaci. Spisek mohu našim bratřím i sestřám všem doporučit. Úprava je moderní, vkusná, cena lidově nízká. Spisár.

**Frant. Bednář: Zmatené lidstvo a protestantism.** Knihovna Bratrstva (vydává SČME) čís. 8. Řídí Vlad. Čapek. Vytiskl V. Horák a spol. Praha. Cena Kč 9.50.

Spis prof. dr. F. Bednáře je věnován otázkám nejvýš aktuálním jak pro veškeré kulturní lidstvo, tak zvláště pro křesťanské církve. Je přirozené, že autor jako evange-

lik věnuje pozornost jen církvím evangelickým, ostatně jinak by spis příliš vzrostl rozsahem. Autor již v jiných svých posledních spisech (Snahy o řešení sociální otázky v novodobém protestantismu — Kalich, Praha, 1923, Církev a stát — Melantrich, Praha, 1934,\*) Evangelické církve v bojích dneška — (Ročenka Husovy fakulty 1934) zabýval se úkoly protestantských církví v dnešní světové všeobecné krizi. Zde podává lidový spis v souhrnném přehledu všech otázek sem spadajících, spis určený, jak vidno, z díkce, nejširším vrstvám. Autor dívá se na dnešní bídu hmotnou i mravní očima protestanta, ale protože protestantské stanovisko je náboženské, křesťanské a církevní, získá poučení ze spisu pro řešení neb aspoň ulehčení krise i příslušník naší církve. Obsahově je spisek značně bohatý a podá poučení jak v poznání evangelických církví a jejich dnešního stavu, tak i zobrazí chmurný stav dnešního lidstva; jinak křesťanského, trpícího krizí po všech stránkách života soukromého, veřejného, sociálního, hospodářského a politického. Zpřítomňuje čtenáři bludiště moderní doby a co dnes křesťanské církve měly by dělat a co dělají, podává zevní obraz evangelických církví a kterak ony počínají věnovat pozornost světu, od něhož se dlouhou dobu odvracely po stránkách života necírkevního, vzpomíná úsilí praktického křesťanství v církvích, jak se projevovalo na př. ve Štokholmě na konferenci „život a díla“, nebo ve snahách o mír, naznačuje vztah evangelických církví ke státu, při čemž uvádí konkrétní doklad státní sna-

\*) Bylo o tomto spise v loňském ročníku N. R. referováno.

hy zmocnit se církve v Německu a ovšem i úporné úsilí o zachování svobody církevní vůči státu, chápe, že třeba se věnovat především výchově a poučení mládeže církevní, má-li vyrůst lepší a zdatnější pokolení, které by vyřešilo tak mnohý úkol, na který nestačí již starší generace, zmatená mravně a myšlenkově, nabádá proto, není-li možná jedná církev (evangelická), aspoň k úzké spolupráci dílčích církví, při čemž neoddává se pesimismu, podlamujícím energii a sílu a znemožňujícím čin, nýbrž vidí znamení věštící obrát k lepšímu a těšící srdce úzkostlivá a starostlivá. Spis je poučný pro všechny, kdož uvažují starostlivě o bidě lidstva dnes a přemýšlejí o léku a odpomoci. Hlavní myšlenkou spisu je: bída je všeobecná, hmotná i mravní, ale příčinu třeba hledat v opuštění náboženských, křesťanských směrnic. Vinu vidí autor nejen ve „světě“, ale ještě více na straně církvi a nabádá proto církve k práci ve světě, aby evangelium Kristovo bylo zase přivedeno ke cti a Bůh byl naší nejvyšší normou. Tím neocitá se autor v zajetí jedné konfese, a třebas uvažuje a myslí jako protestant, přece to, co praví, platí — s malými změnami — o všech církvích a o světě, jenž není protestantský. Naše církve velmi dobře chápe vše, co autor praví, vždyť vznikla právě za tím účelem, aby pomohla řešit onu krisi v samém kořeni, totiž aby dala českým lidem dobré vůle, nemohoucím věřit ani katolicky, ani protestantsky a nemohoucím býti bez křesťanství, aby dala jim nový výklad evangelia, Krista a Boha v duchu Kristově. Proto musí naše církve obracet více zřetel k věrouce a její nové for-

mulaci, než činí protestantism, ale při tom naše církve neztrácí porozumění pro praktické úkoly církevní za účelem zmírnění krise a je všude ochotna pomáhat, kde se něco pozitivního na odstranění bídy dnešní podniká. Naše práce je však o to těžší, že jsme církve mladá a že musíme budovat vše téměř znovu. Přes to však hlásíme se k práci a k oné spolupráci všude, kde nás jiné církve připustí. Máme za to, že máme všichni jednoho Pána, jednoho Mistra, — totiž Krista (Mat. 23, 8—10). Spis Bednářův doporučuji na čtení a přemýšlení našim bratřím a sestřám. Spisar.

**Modrá kniha teorie a praxe.** Sborník článků o hnutí mládeže církve československé a metodě jeho práce. Edice programové práce svazek 4. Objednávky vyřizuje M. Fajstrová, Dvůr Králové n. L., Fügnerova 517.

Obsáhlý svazek o 168 str. svědčí o nejlepších snahách naší mládeže církevní. Z ruchu mládeže třeba se vždy radovati, pokud není obav ze scestí, na němž právě mládež každá mohla by se — nevědomky a při nejlepším vůli — snadno ocitnouti. Právě proto je každé mládeži třeba opatrnosti a — hledání rady u generace starší, jež jediná může dáti, čeho mládež nemůže mít, totiž zkušenosti. Každá mládež je sice v jakémnsi napětí ke generaci předcházející — nemůže ani jinak býti — ale každá mládež musí navazovati na generace předchozí, neboť jinak by ztratila souvislost své práce. V mládeži naší projevují se metody každé mládeže, jež obsahují přísliby zdaru, ale i obavy scestí, tím obávanější, že v církvi nejde jen o prchavé způsoby světského života, ale o budování království božního, o reali-

sování věčné pravdy a věčného dobra. To nepíší, jako bych měl nějaké oprávněné obavy, ale jen jakési tušení neurčitého nedorozumění, o němž slyším a čtu, že je mezi některými Jednotami nebo určitým pracovním okruhem mládeže a — Ústředím mládeže. Dívám se na věc takto: Každá dobrá věc naráží v praxi na překážky různého druhu a tím právě má dobrá věc příležitost, aby se osvědčila. Překážky jsou na to, aby byly přemáhány. Vše záleží na tom, jak a jakým způsobem. I naše mládež musí s překážkami počítat a musí se učit je přemáhat. Vždy tak, aby netrpkla dobrá věc náboženská a mravní sama, které přec mládež chce sloužiti. Mám za to, že při trochu porozumění a dobré vůli dojde k vyjasnění a k ozdravení poměrů. Vedení církve jistě pochopí mládež a mládež si uvědomí svou velikou a vážnou odpovědnost a povinnost, kterou i ona má za mladé dílo naší církve. Píší to, protože si, myslím, že by bylo opravdu škoda nevyužít té mladé energie, jejíž ohlas je zachycen v Modré knize, a jež musí býti usměrněna pro dobro církve v budoucnosti. Co to náměť, myšlenek, proposic, pokusů, přání, snah, naznačených v knize, a jež všechny chtějí to nejlepší! Ta energie není ani naší mládeží, ani církvi k necti. Jest jen třeba prozíravého vedení, aby mládež nedala se vésti pouhými hesly, mnohdy jen nejasně vyslovenými, a právě proto libivými, ovšem i nebezpečnými. Modrá kniha je rozdělena na dvě hlavní části. V první se mluví o „příčinách a následcích“ a podává se historická retrospekce hnutí mládeže naší od r. 1921 (tedy od prvních začátků) až po dobu nejnovější, a to po stránce ideové (re-

ferát velmi důkladný), tiskové, organizační, hospodářské. V druhé části vytyčují se „úkoly 4. sjezdu (příštího)“ po stránce ideové, metodické (zda jsou jednoty školami nebo hnutím); mluví se o „šestiletce“ jako pracovním plánu, o ideovém vůdci, o programových příručkách, o spolkovém životě v jednotách, dávají se praktické pokyny pro vedení jednot, pro vzdělávání mládeže, pro kontrolu a statistiku, pro výkonnou a správní práci, přinášejí se výňatky z „organisačního řádu“, návrhy na změny jednacího řádu, stanov Diecévního svazu a Ústředního svazu, věnuje se pozornost zábavám, tělesné výchově, letním táborům atd. Bibliografií končí obsahem a myšlenkami bohatý svazek. Můj úsudek je: Všeho toho, o čem Modrá kniha píše, je potřeba. Ale vše záleží na tom, aby se to také provádělo. Je k tomu třeba spojení sil, ne atomisace. Pracovat k tomu, aby žádná složka mládeže nezůstala nevyužita. Ale k provedení každé práce je třeba jednotného vedení, zvláště ve společnosti demokratické. Na to nechť nezapomíná naše mládež a nechť se přičiní především, aby získána byla pracovní jednotá. Nepomůže nic jiného ani církvi, ani mládeži. Dokud nebude souhry v práci od nejposlednějšího člena mládeže až po ústřední vedení, nic nesvede mládež. Organizace — jednotná a pevná — je potřeba v každé společnosti, tím více v demokratické. Směl-li bych naší mládeži něco radit, radil bych, aby se přičinila ze všech sil o dohodu s Ústředím mládeže. Je jí třeba vůdce, ne diktatury, ale vůdce ve smyslu demokracie, především ideového vůdce.

Modrou knihu doporučuji na čtení „starým i mladým“. Spisar.

**Platon: Euthyfron — Obrana Sokrata — Kriton.** Přeložil František Novotný. — Laichterova Filosofická knihovna sv. 10. Nákl. Jana Laichtera v Praze 1934, str. 111.

V překladu Fr. Novotného vychází trojice tentokrát kratších filosofických spisů Platonových, z nichž zvláště druhý — Obrana Sokratova — docházel odedávna u nás co četba školní i mimo školů nemalé obliby. Než i druhé dva dialogy Platonovy jsou sdostatek známé ze starších českých překladů, tak Euthyfron z překladu Grohova (1909), Kriton z překladu M. Al. Jarýho (1914). Přes tuto okolnost přicházejí překlady Novotného velmi vhod a to jak pro jednotnost edice, tak pro pokročilou vyčerpanost nákladů předválečných.

V dialogu Euthyfron jde Platonovi o výměr zbožnosti. Zájem však zde není jen theoretický, nejde jen o akademické řešení otázek: co je zbožnost, co je bezbožnost a kdo je zbožným. Nejde tu jen a jen o logickou práci rozumu a o etiku, o přísné úsilí badatele řešit problém — ostatně řešení, výměr pojmu zbožnosti, dialog ani nepodává — nýbrž o to je hledání pravdy, tady lidsky bližší a zároveň i tragičtější, že se rýsuje v pozadí filosofického hloubání o zbožnosti osobnost Sokratova, souzená a odsouzená právě pro „bezbožnost“. Než k této skutečnosti se odnáší speciálně až spis druhý, „Obrana Sokrata“, o němž se také v krátku zmíníme:

Jak už jsem podotknul, nedochází v Euthyfronu z úst Sokratových ke skutečnému, definitivnímu výměru toho, co zbožnost jest. Celý dialog běže se jaksi eliminační cestou a odbourává znenáhla domnění, pou-

há domnění o tom, co za zbožné je pokládáno — třebaš takovými „odborníky à la Euthyfron.

V usvědčení Euthyfrona z nevědomosti o tom, co je a co není zbožností, je ovšem už předem obsaženo odsouzení těch, kteří později odsoudili Sokrata. — V rozmluvě se pokouší Euthyfron, vyzýván Sokratem, o určení „jednoho vidu“, který zapřičiňuje, že jisté věci jsou zbožnými a jiné zase hříšnými.

Nejprve se rozebírá Euthyfronem uvedená věta, že to je zbožné, co je bohům milé, a naopak hříšné to, co jest jim nemilé.

O rozmanitost vkusu bohů řeckého Pantheonu se však možnost takového výměru rozbíjí. Podobně i další pokus, o výměr: zbožné je to, co všichni bozi milují a hříšné, co nenávidí, nevede ve svých důsledcích k cíli — k poznání toho, co je skutečně zbožné.

Propatřáním vztahu mezi zbožností a spravedlností nutí Sokrates Euthyfrona k výpovědi, co jest tedy zbožné a mravné a dostává se mu této odpovědi: „zbožné a mravné je ta část spravedlivého, která se týká péče věnované bohům, kdežto část týkající se péče o lidi, je zbývající část spravedlnosti.“

Veden otázkami Sokratovými, dospívá Euthyfron s logickou nutností posléze k výroku, že dověděl-li někdo mluvit a dělati věci bohům libé, když se modlí a přináší oběti, jsou tyto úkony zbožné a takové úkony udržují jak soukromé domy, tak společenství obce; avšak věci opačné proti libým jsou hříšné a ty všecko vyvracejí a ničí (str. 30 a 31).

A tak se Euthyfron ocitá jakýmsi myšlením v kruhu zase u svého prvotního tvrzení, že zbožné jest

vlastně a především to, co je bohům milé. Ale pak už odchází, necháváje ironií sršícího Sokrata za sebou marně volati.

Jak vidno, neproniká v tomto dialogu ještě nic z důsledků, k nimž vede onen nejvyšší pomysl platonské filosofie, nejvyšší idea, idea dobra. Ale odmítnutím konstrukcí Euthyfronových jest přece dán i určitý klad k otázce. Totiž: je dána sice na srozuměnou nemožnost hledati definici zbožnosti jen v lidském intelektu, ale zároveň je tu ponecháno pomýšlení, jakým směrem za problémem jít. Nízká úroveň mythologického náboženství je tu už arciť demonstrována zřetelně, byť i ne nějak s úmyslem, nebo docela s nevážností.

Druhý spis Platonův „Obrana Sokratova“, je od roku 1863, kdy vyšel český překlad Kosinův, překládán už po páté.

Obsahem spisu je Platonem mistrně sestavená řeč Sokratova, s níž se tento obrací ke svým soudcům. Toť se ví, že jde — až snad na nepatrný materiál — výlučně o dílo Platonovo. Celá řeč Sokratova je tu vtělenou ironií, s níž jedině se může vyrovnávat člověk druhu Sokratova s násilným a hlubokó pod úroveň filosofa stojícím množstvím.

Bylo by nemístným upozorňovati znovu a znovu na věci tolik známé.

Podivuhodným však vždycky zůstane příklad Sokratova apoštolátu pravdy a dobra mezi spoluobčany, zrovna tak jako jeho, abych tak řekl, přímo evangelická chudoba a v ní ztělesněná touha po hmotné i duchovní neodvislosti a ovšem i onen důstojný klid, s jakým kráček vstříc smrti. Anytos, Meletos a Lykon, nechtíce, vlastně korunovali krásný a

plodný život Sokratův ještě hrdinskou smrtí, na kteréžto vlastnosti nezmění mnoho ani domněnka pisatele druhé Obrany (Xenofón), podle níž prý pro pokročilý věk si Sokrates smrti přál a tedy odsouzení s patřičnou vervou ani neodpíral. Sokrates prostě jest a zůstane vzorem filosofa jako osobnosti, povahy, charakteru a to v životě i ve chvílce smrti.

I poslední dialog z naší trojice „Kriton“ souvisí těsně s „Obranou Sokratovou“. Jedná totiž o Sokratovi ve vězení v těch nemnoha dnech, než se dočkal návratu athénských theóráv a spolu s nimi i své smrti. Třicet dnů takto Sokrates čekal a v této době právě přišel k němu do vězení dávný jeho přítel Kriton s nabídkou snadného a připraveného útěku. Sokrates odmítá. A tu rozvíjí před námi Platon ne snad pouhý příběh, nýbrž problém vztahu filosofa-individualisty k veřejným zákonům. Sokrates se rozhoduje pro poslušnost k těmto zákonům. Uznává jejich závaznost i pro sebe, klada tak, přes svůj svobodný filosofický kriticismus meze možné anarchie z něho plynoucí v praxi. Sokrates je na jedné straně neodvislý filosof, ale na druhé straně poslušný občan, uznávající zákon jako cosi nad společností, něco, co si žádá respekt a uznání i tehdy, když se člověku-jednotlivci stala křivda.

Je to poslední rozmluva, kterou Platon klade do úst Sokratovi. Pak už nastává konec a o Sokratovi platí až do dnešního dne památná slova z Faidona: „To byl Echekrate, konec našeho druhu, muže, o němž bychom řekli, že byl z tehdejších, co jsme poznali, nejlepší a i jinak nejmoudřejší a nejspravedlivější.“ Podzimek.

**T. G. Masaryk: Rusko a Evropa. Studie o duchovních prouděch. Svazek druhý: K ruské filosofii dějin a náboženství. II. vyd. Nakl. J. Laichter v Praze.**

Nové vydání Ruska a Evropy vítali jistě všichni čtenáři Masarykovi se smíšenými pocity: samozřejmě potěšení z nového objevení stěžejního díla bylo komplikováno pocitem lítosti, že autor se pro nedostatek času vzdal myšlenky na žádoucí přepracování a doplnění své knihy. O tomto faktu píše v závěrečných poznámkách vydavatel V. K. Škrach. Zmiňuje se, že perspektiva uplynulého čtvrtstoletí by žádala doplňků revisních i verifikačních s několika hledisk: dnes již je přece za námi světová válka, pád carství, obě ruské revoluce a výstavba první sovětské pětiletky. Mluví-li se o potřebě nového autorova prohlédnutí celého díla, není tím nikterak řečeno, jak se někteří sebevědomí posuzovatelé domnívají, že by byly ohroženy nebo podvráceny základní these Ruska a Evropy. Na Masarykovo pojetí se po válce útočilo ve jménu dokonalého prý vítězství marxismu v Rusku; než právě nejaktuálnější ruská současnost, naprosté převládnutí směrů stalínovských a briskní vyřízení Zinověva svědčí o jiných zkušenostech. Zůstává ovšem i u vítězného směru marxistická dialektika a horlivé pěstování formulační scholastiky; ale bližšímu pozorovateli musí být jasno, že se tu děje mocný odklon k postupu samostatnému, nedoktrinářskému, empirickému a v některých náznacích (volby do rad a j.) i demokratickému. S těchto hledisk je studium dosud vydaných svazků Masarykova Ruska a Evropy četbou krajně aktuální a orientační pro

všechny, kdo chtějí hlouběji vniknout do spleti ruského vývoje a jeho problematiky. Jest radostným faktem, že autor resignoval jen na přepracování dvou prvních svazků, nikoli však na další pokračování celého díla. Toto pokračování je v podstatě hotovo, bylo vlastně dokončeno již před válkou; je však přirozeno, že tyto dosud nikdy nevydané stati čekají na autorovo nové prohlédnutí a definitivní redakci. Masaryk, který nejprudší smřšť ruské revoluce sám přímo prožil za války a který tehdy i potom jako prezident neustále bedlivě sledoval další ruský vývoj doma i v emigraci, chce nepochybně mnohé říci k všem těmto světovým faktům. Budou to dodatky nejen k prvním svazkům Ruska a Evropy, ale i k Světové revoluci za války a ve válce: projektované dovršení Ruska a Evropy by se mohlo také jmenovat Světová revoluce po válce.

Zatímni druhé vydání prvních částí Ruska a Evropy bylo kolacionováno s německým textem, čímž získává proti prvnímu vydání na přesnosti. Některá doplnění, zvl. v bibliografii, podal dr. Jan Slavík. Obsah tedy zůstává nezměněn: Půčátek druhého svazku navazuje na výklady svazku prvního o významných osobnostech ruského kvašení z poloviny XIX. století; v I. sv. to byli P. J. Čadajev, Bělinskij, Grigorjev, Herzen a j., v II. sv. Bakunin, kritikové Cernyševskij, Dobroljubov a Pisarev, dále t. zv. sociologičti subjektivisté Lavrov a Michajlovskij, proti nim „Theoretikové oficiální theokracie“, Katkov, Pobědoscev a Leontěv, po nich Solovjev, nový anarchism a nový marxism, až stati zatím vyústí do principiálních výkladů o liberalismu a reakci, o revolucionismu a nábožen-

ství, o theokracii a demokracii. Na tento závěr mohl Masaryk velmi organicky navázat v principiálních kapitolách Světové revoluce.

Dr. Slavík upozornil právem ve sborníku Vůdce generací na metodologický význam Ruska a Evropy. Masaryk při všem detailistickém ponoření do ruských věcí se dívá stále s perspektivy evropské: je to jedinečná schopnost srovnávání vzájemného měření a pak i hodnocení. Jako i v jiných svých pracích dbá Masaryk pozorně na noetickou ujasněnost pojmů, což je první předpoklad správné metodologie: vždy vyloží svému čtenáři a eventuálnímu oponentovi, co si přesně pod tím a oním termínem předsta-

vuje. A všechno to široce založené a hluboko pronikající zkoumání dospívá různými cestami k závěrům, že nejvlastnějším kořenem ruské krise — jako i krisí jiných — je život duchovní, problém víry a nevíry. Nejsilnější postřehy k této otázce života a smrti mají být ovšem pověděny až v dalších státech Ruska a Evropy, zvl. v kapitolách o Dostojevském, který měl být osou celého díla. Na tyto stati, které se budou také připínat k Masarykovým jedinečným essayím o titanismu „Moderní člověk a náboženství“ (nedávno vyd. u téhož nakladatele), jistě s napětím čekají všichni, kdo sledují tvůrčí dráhu Masarykovu, dráhu „ducha a činu“.

J. B. Č.

---

---

## K prvému českému vydání Ragaze.

Laichterovo nakladatelství uvede k nám v těchto dnech v levném sešitovém vydání proslulého náboženského burcovatele Leonharda Ragaze spisem „Od Krista k Marxovi, od Marxe ke Kristu“, který tvoří jakoby pokračování Masarykova „Moderního člověka a náboženství“, znamenitou paralelu jeho Sociální otázky a pozitivní řešení Masarykovy výzvy „Ne César, ale Ježíš“. Ústřední myšlenkou jest Ragazovi biblické poselství o království Božím na zemi. Vřele doporučujeme.

---

---

## RŮZNÉ.

---

Papež Pius XI. zaslal u příležitosti podepsání rakouského konkordátu svazovému presidentu Miklasovi latinský telegram.

Biskup Sproll z Rottenburku mluvil proti státnímu církevnictví a proti donucování k jednotné církvi.

Ludvík Heinen, kaplan v Stolberku u Cách, jemuž bylo vládním presidentem odňato pověření k výuce

náboženské, byl vzat do vyšetřovací vazby pro urážku státu a Hitlerovy mládeže, již se dopustil v letáku, jím vydaném, když před tím všechny pokusy o přesazení kaplana byly marné.

Již delší čas se poukazuje k tomu, že slovenské obce kalvínské jsou v područí maďaronů, a proto v poslední době je zjevnější boj slo-

venských kalvinů za očistu a ochranu proti maďarisaci v lůně své církve. V čele tohoto národního zápasu stojí „Svaz slovenských kalvinů na Slovensku“. Svaz je si vědom, že majorita kalvinů na Slovensku jest maďarská a akce Slováků nasměřuje k majorisování maďarské většiny, ale se vším úsilím se snaží, aby zastavil maďarisování Slováků v reformovaných kostelích Maďary. Slováci se právem a úporně brání systému ze starého Uherska a žádají svůj slovenský seniorát, slovenské bohoslužby pro Slováky, slovenské vyučování náboženství ve slovenských státních, obecních i církevních školách, katechetu Slováka do středních škol v Košicích a Michalovicích, slovenské vedení visitačních zápisů, svobodu řeči na všech forech církve, Slováka profesora na theologické škole v Lučenci a j.

Generál armády spásy Higgins před časem vzdal se svého úřadu. Mezi anglickou a americkou organizací nastaly rozdíly a pře o obsazení vedoucích míst.

Arcibiskup z Canterbury vydal po poradě s jinými vůdci církvi k britskému národu svolání ve prospěch míru a odzbrojení a všeobecné bezpečnosti.

V Derendingen, kanton Solothurn, byla uvedena slečna Marie Speiserová z Basileje profesorem Eberhardem Vischerem v úřad faráře.

Společný konvent reformované církve v Maďarsku nařídil, aby první neděle v říjnu byla slavena jako den sirotků. Vláda byla požádána, aby nařídila ten den úplný nedělní klid a aby hostinské a výčepnické místnosti zůstaly od neděle večer až do pondělí ráno zavřeny.

Astroni v Polsku vycházející časopis „Posel Evangeliski“ uveřejňu-

je ve třech číslech postupně články o zřízení evangelického biskupství v Polsku, aby se umožnilo dorozumění mezi státem a jednotlivými evangelickými církvemi, ježto „Rada evangelických církví“ jest zřízením nedostatečným.

Mezi mládeží v Polsku jeví se komunistické snahy. Svaz demokratické mládeže koná shromáždění a schůze pod heslem „Boj proti církvi“.

Aby se předešlo častým přestupům z církve uniatské do pravoslavné, byla zřízena pro ukrajinský kmen Lemků západně od Przemyslu samostatná apošt. správa.

Zemský soud ve Vratislavi v Německu prohlásil manželství se židovkou za neplatné a při tom poznamenal, že potomstvo z takového manželství jest méněcenné.

Duchovenstvo ve Štokholmu odhlasovalo resoluci o církevních sporech v Německu, v níž se mezi jiným praví, že církevní spor v Německu jest namířen proti samému křesťanství, jeho bytí nebo nebytí. Nové náboženství, založené na krvi a půdě, na rasovém idealismu a egoismu, jest stavěno do popředí. Tvoří se nový Bůh podle vlastních představ. Ti, kteří se nechtějí své víry vzdáti, jsou nynější církevní mocí znásilňováni. „My, evangeličtí křesťané, se zármutkem v srdci hledíme, jak německá církevní moc takovým jednáním poskvřnila jméno křesťanské. S hlubokou účastí stavíme se za utiskované křesťany v jejich zmužilém a obětavém boji, kteým bojují o křesťanství evangelického vyznání, a to nejen Německa, nýbrž celého světa.“

Šest německých korporací bylo vyloučeno z německých studentských spolků, ježto se zdráhaly pro-



vésti t. zv. arijský paragraf i u t. zv. starých pánů.

**Bavorské vyslanectví u Vatikánu** a zvláštní pověření německého tamnějšího vyslanectví pro Prusko bylo zrušeno.

**Ríšský ministr kultu Rust** v Lübecku prohlásil: „Učení „ex oriente lux“ nebude se více na německých školách hlásati.

**Mnichovský vrchní starosta** odešel dosud obvyklou veřejnou výzdobu o slavnosti Božího těla, ježto prý církevní úřady a korporace o národních slavnostech nikdy nevyšly praporů v národních barvách.

**V Gorici** byli profesori bohosloví Musizza a Rutar zatčeni a komisi pro internování předáni. Jejich zatčení jest ve spojení s krátkými časopiseckými polemikami o řeči, kterou měl terstský biskup Msgr. Folgar v semináři v Gorici. Oběma profesorům se přičítá antifašistická propaganda. Biskup Folgar jest zkrátka napaden italským tiskem a podezříván jako Slovinec a antifašista. 600 Slovinců v Istrii a Gorici nesmějí míti ani veřejných ani soukromých slovinských škol, ani novin a časopisů ve své mateřštině.

**Počet obyvatelstva v Polsku** klesl v roce 1933 o 10 %.

**Mussolini** doporučil v oběžníku zaslaném na všechny správce škol celé Italie užívání Písma sv. Nového zákona.

**Kostel v Tierp** (Upland) ve Švédsku byl pojmenován na památku arcibiskupa Söderbloma Nathanaelův.

**Univerzita v New Orleansu** udělila jeptišce Stanislavě Malonové, která byla po 50 let ošetrovatelkou nemocných, titul „Doctor caritatis“.

**Papež** jmenoval preláta dr. Stepinace koadjutorem katolického arci-

biskupa v Záhřebu a tím budoucím katolickým primasem jugoslavským. Stepinac je teprve 36 let star a byl vysvěcen na kněze teprve před několika lety.

**Ve Spojených státech v kanonu City** ve státě Kolorado byla po prvé vykonána poprava jedovatým plynem.

**Brasilská methodistická církev** zvolila vedle nynějšího biskupa, který pochází ze severní Ameriky, ještě Brasillána z Rio Grande do Sul, Cesara Darcorso. — V zákonodárném sboru jest jen jeden evangelický pastor jako poslanec a to methodistický kazatel Guaraci Silveira.

„**Křesťanský**“ generál Feng v Číně připravuje se ke vstupu do církve budhistické. Čínský generalismus Čang Kaišek jest methodistou z přesvědčení a, koná s přátelskými americkými misionáři pravidelné pobožnosti.

**Z 51,000.000 obyvatelů nizozemské Indie** jest 1,700.000 křesťanů, 1,325.00 evangeliků a 350.000 katolíků. Indická církev (evropské náboženské obce na Javě, Sumatře atd.) má na starosti duchovní potřeby 508.000 věřících, 159 misijních společností stará se o 628.000 křesťanů v 193 náboženských obcích, o zbytek stará se Armáda spásy, adventisté a bratři sv. Ducha.

**V Paderbornu a Hamburku** byly na židovských hřbitovech zpřeráženy a pobořeny četné pomníky.

**18 nizozemských reformovaných farářů z Amsterdamu** a jiných míst žádali vládu telegraficky, aby ponechala v platnosti zákon o podpoře nezaměstnaných, jehož odvolání bylo příčinou dělnických nepokojů.

**Na generální synodě Church of Scotland** bylo velikou většinou prohlášeno, že obrana vlasti při vši

hnutosti války jest povinností každého příslušníka církve. Ze 66 presbyterátů hlasovalo jen 16 pro připuštění žen k úřadu starších církve.

Nově zvolený děkan evangelické theologické fakulty ve Vídni, profesor Richard Hoffmann, odmítl vstup do vlastenecké fronty, což bylo považováno za odmítnutí akademické hodnosti. Na jeho místo byl zvolen profesor Bohatec.

Soud v Paderbornu odsoudil tři muže, kteří poškodili israelský hřbitov, k vězení na 1 rok, šest a čtyři měsíce.

Katolický duchovní Zagroba v Plocku byl obžalován, že v kázání vyzýval věřící, aby nekouřili a aby se zdržovali alkoholických nápojů. Ve II. instanci byl osvobozen.

Katolický farář Piesčiuk, jenž zabral násilně evangelický kostel v Choroszi, byl městským soudem v Bialystoku osvobozen; zabrání a posvěcení kostela prý vykonal pod nátlakem, ježto jeho farníci chtěli mít ještě jeden kostel. Čin jest civilním přečinem, jehož trestuhodnost již tím jest zmírněna, že evangelická náboženská obec kostel obdržela zpět. Státní zástupce odvolání zastavil.

Ruský pravoslavný profesor bohosloví Vasil Artemjev přestoupil ke katolické církvi východního ritu.

V Berlíně přistoupilo k evangelické církvi v roce 1933 63.815 lidí (v r. 1932: 4272), vystoupilo z ní 7800 lidí (proti 48.419). Návštěva dětí při bohoslužbách klesla z 29.151 na 27.743, účast na Večeři Páně stoupla z 259.735 na 301.975.

Anglická státní církev a církev skotská se shodly na tom, aby duchovní obou církví, kteří jsou řádně ordinováni, mohli býti kazateli obou církví, a aby byli příslušníci obou

církvi připuštění k Večeři Páně jako hosté, jestliže nemohou pro různé obtíže do kostela své vlastní církve se dostavit.

Nejstarší kostel v Kyjevě, známý svými mosaikami, basilika sv. Sofie, byl proměněn v krajinisko-hospodářskou kancelář.

Pruský ministerský předseda Göring pravil na shromáždění v Hamburku: „Jestliže se myslí, že německý národ se bude ještě dále zabývat konfesionálními spory, pak se bude muset asi jednoho dne církvi říci, že musí stát přece už jednou zasáhnout, když sama není s to, aby mír a pořádek udržela. A naše mládež jest náš drahocenný statek; Bůh nám onen statek svěřil a nedáme si jej z rukou vyrvat. Proč církev ji chce mít? Aby mohla mládež jednou proti nám postavit.“

Ministr Hess prohlásil ve své řeči v Kolíně n. Rýnem: „S pýchou hledíme, jak jen jeden muž zůstává ušetřen veškeré kritiky — to jest vůdce. To pochodí z toho, že každý cítí a ví: On má vždy pravdu a bude vždy mít pravdu. Ve věrnosti, která nezná kritiky, v oddanosti k vůdci, která se neptá na jednotlivosti, a v tichém provádění rozkazů spočívá náš veškeren národní socialismus. Věříme, že vůdce jest povolán k vyšším cílům v německém národě. A v té víře není kritiky.“

V odůvodnění k říšskému zákonu o pohřbívání žehem označuje se spálení jako původní německý zvyk a propagování toho zvyku přičítá se za zásluhu spolkům pro pohřbívání žehem posledních desetiletí.

Papež určil sv. Antonína Paduánského za patrona Portugalska.

V Rakousku byl opět zaveden v trestním řízení trest smrti.

Hesenská vláda zakázala denním

listům přináseti náboženské přílohy.

**Hesenská vláda a vládní prezident v Düsseldorfu** zakázali všem konfesionálním spolkům mládeže a spolkům stavovským veškeru veřejnou činnost, zvláště veřejné pochodování v uzavřených řadách, veškeru politickou činnost, veřejný sportovní výcvik, společné cestování, zřizování prázdninových osad, veřejné nošení praporů, korouhvi a vlajek, jakož i veřejné nošení jednotného oděvu a odznaků.

**Městský farář v Osterburken** byl zatčen, taktéž vikář Ritzi ze Stauffen (pro výroky u příležitosti úmrtí vůdce brigády Wassmera ve Freiburgu); v Augsburgu byl zatčen dómský kazatel dr. Birner.

**V Brunšviku** jsou připuštěni k I. theologické zkoušce jen ti kandidáti, kteří prošli studentským táborem (v Göttingkách).

**Všechna díla filosofa a senátora Giovanniho Gentile**, dřívějšího ministra vyučování a nynějšího presidenta nejvyšší vyučovací rady a fašistického vzdělávacího ústavu, byla dána na index, rovněž díla historika a filosofa Benedetta Croce.

**Konsistoř protestantské církve v Ženevě** podala ostrý protest proti přijetí Ruska do společnosti národů.

**Ministr Göbbels** pravil na župním dnu v Esenu: „Stojíme na půdě pozitivního křesťanství. Nemůžeme navázati na žádné vyznání. Nejsme katolíky, nejsme protestanty, ale jsme Němci. Není v nás touhy po náboženské reformaci. Proto jsme jen velmi málo askety. Spokojíme se zcela s úkolem pozemským. Věříme však také, že tento pozemský úkol má svou náboženskou známku. Přejeme si žítí s církví v míru, ale církev musí nás též v míru ponechati. Revoluce prošla ve znamení

kázně a loyality. Zničili jsme jistě marxismus, ale trpíme v zemi ještě reakci. Kdyby vůdce dnes předstoupil před své a řekl: „Milí straníci, nyní jim ukažme, co s nimi učiníme, zmizeli by ve 24 hodinách. Jsem vůbec toho mínění, že máme moc, učiniti vše, co uznáme za správné. Naše moc je neomezená.“

**Ve své velké řeči, v srpnu v Hamburku** pronesené, dotkl se vůdce a říšský kancléř Hitler dvakrát křesťanských církví a křesťanství vůbec. Po prvé při otázce hrozícího rozštěpení německého národa na dvě soběstačné skupiny různého světového názoru, při čemž uvedl náboženské rozštěpení v německém národě jako příklad. Na jiném místě své řeči uvedl doslovně: „Národně socialistický stát hlásí se k pozitivnímu křesťanství. Bude mojí upřímnou snahou, obě veliké křesťanské konfese v jejich právech ochraňovati, jejich učení před útoky střežiti, jejich povinnosti přivéstí v soulad s pojetím a požadavky dnešního státu.“

**Říšský biskup** zbavil úřadu ředitele semináře a faráře v Naumburku Gloega a oznámil mu přeložení. Devět desetin náboženské obce se prohlásilo svými podpisy pro jeho ponechání v úřadě.

**Na světě jest 321.000 římskokatolických kněží**, asi o 100.000 více než v roce 1900; mezi nimi jest 64.000 kněží řádových.

**Podle oznámení z Říma** podařilo prý se archeologům po staletém hledání najíti základy a pozůstatky prvního křesťanského chrámu v Římě a sice pod kostelem sv. Jana v Lateráně.

**V Indii jest 77.000.000 mohamedánů**, více než v Turecku, Arabii a Egyptu dohromady. M. Z.

## O zlu v duchu československé církve.

Jest faktem lidské zkušenosti všech dob a věků, že ve světě empirickém je mnoho nedokonalého, hmotné i duchovně, přírodně i mravně, z čehož vzniká člověku mnoho nepříjemnosti, bolesti, utrpení a hříchu. Všechno to vyjadřuje se slovem: zlo.

Dělí se pak zlo na fyzické čili přírodní a mravní čili morální. Všechny nedokonalosti a z nich plynoucí nepříjemnosti v životě člověka tělesném i duševním, pokud jsou následkem lidské tělesné duchovní přirozenosti, jsou fyzické čili přírodní zlo: utrpení, bolest, nedokonalost, nevědomost, nemoc, smrt, hlad, bída atd. Hřích a pokušení ke hříchu zove se zlem mravním nebo morálním.

Zlo obého druhu je faktem lidské zkušenosti, tak dotěrným, vtíravým, že celkem o jeho skutečnosti se nepochybovalo a nepochybuje. Rozdíl jest spíše ve vysvětlování podstaty a původu, příčiny zla. Naprostý optimismus čili názor, že vše ve světě a v životě člověka je nejlepší, je nemožný, neudržitelný a neskutečný. Spíše je možný a častý opačný názor, pesimismus, že totiž vše je velmi zlé. Optimismus i pesimismus jsou však extrémny, názory výstřední, mezi nimiž je celá řada názorů více méně zprostředkujících a více méně správných nebo nesprávných.

Otázka zla je pro člověka a lidstvo velmi důležitá a vždy aktuální, nejen proto, že zlo bolí, ale i proto, že otázka zla theoreticky řešená, má významný vliv na celý světový a životní názor člověka a lidstva, na náboženství a víru v božstvo, na filosofii, na mravnost, zkrátka na všechny výsledky duchovní činnosti života lidského. Proto odjakživa zabýval se člověk otázkou zla, obého, fyzického i mravního, utrpení (abych tím slovem vyjádřil všechno zlo fyzické, tělesné i duchovní) a hříchu jakožto zla mravního. Nemůže nás proto udivovat, že také křesťanství a křesťanské církve věnovaly vždy řešení otázky zla zvýšenou pozornost. A to nejen kdysi, ale i dnes, a nejen pro spásu duše, ale i pro časný život pozemský, pro zájmy tak praktické, jako jest stát a společnost vůbec se svými širšími nebo užšími formami.

Kterak je otázka zla mravního důležitá pro křesťanskou státovědu, totiž pro stanovení názoru na stát, jeho původ, význam, důležitost, funkce, oprávněnost, nutnost a jeho vztah ke společnosti, národu, církvi, kultuře a především k svobodě člověka, vše se stanoviska křesťanského náboženství a křesťanských církví, to chápeme zvýšenou měrou zase dnes, kdy stát proklamuje všechnu moc a všechnu autoritu jen pro sebe, prohlašuje se za stát totalitní a autoritativní.

Při řešení poměru státu k církvi a církve ke státu tvoří základní otázku podstata přirozenosti lidské, zda je dobrá nebo zlá nebo obě zároveň, otázka vykoupení, otázka království božího, hlásaného a budovaného Kristem, v poslední řadě otázka autority člověka nebo Boha. Jak odpovíme si na otázku zla v přirozenosti lidské, podle toho vyzní i odpověď na otázku státu a církve a jejich vzájemného poměru.

Je jasno československé církvi, že i ona jako církev musí tyto ožehavé a palčivé otázky dnešního veřejného života řešit: otázky státu a církve. A může je řešit jen na podkladě jasných a jistých názorů, o zlu ve světě. Dosud však ve svém učení nezaujala stanoviska k této všelidské (nejen křesťanské) otázce, totiž otázce zla (hlavně hříchu) v člověku a v lidstvu. Úkolem této stati je podati pokus řešení zla v duchu československé církve, v duchu Kristově se zřetetem na různé jiné pokusy řešení tohoto druhu a na světské i církevní hledisko nové doby.

## I.

K vůli přehledu uvedu aspoň kratince historicky dochované pokusy o vysvětlení zla v lidstvu, pokusy náboženské i filosofické.

Celkem možno říci, že zlo fyzické i mravní (hřích, náklonnost ke hříchu) bylo vždy považováno za všeobecné a od počátku pokolení lidského dané, s lidskou přirozeností nějak nutně spojené. Názor na přirozenost lidskou i na svět byl tedy více pesimistický než optimistický. Optimistické názory, že přirozenost lidská je dobrá svým původem a že hřích jest jen něco individuálního, co není nutně s přirozeností lidskou spojeno, byly ojedinělé a řídké. Vzpomínám pelagianismu v době starokřesťanské a rousseauismu v době nové s jeho názorem o dobré přírodě a neporušené a s heslem: *retournons à la nature*. Mnohem rozšířenější, ba všeobecný jest a byl názor, že zlo mravní i fyzické je průvodcem člověka zde na zemi. Odtud snaha — vysvětlit zlo, jeho původ i podstatu. A hlavně původ, neboť s původem je dána i podstata zla.

Pokusy byly různé. Indická filosofie učila unikat vědomí zla absolutním idealismem a spiritualismem, prohlašujíc zevní, empirický svět, a tedy i všechnu nedokonalost a všechno utrpení za přelud a zdání. Byla to však snaha marná, neboť život věčný v převtělování znamenal nekonečné a vždy znovu opakované upadání ve zlo a utrpení. Proto buddhistický pesimismus vzdával se naděje na theoretické vyřešení otázky původu zla a unikal mu praktickým odříkáním čili potlačěním života a žízně života v sobě čili vůle k životní činnosti.

Íránský čili perský dualismus vysvětloval zase zlo a vše, co se zlem souvisí, ať v původu, ať v následcích, vírou ve věčný

zlý princip, antipod dobrého božstva, v němž je v ustavičném boji, ale jemuž na konec přece podlehne. Perský dualismus, ač ne ve svém ostrém a strohém protikladu, ovlivnil pak náboženství židovské a skrze ně i křesťanské v představách o zlu a jeho vysvětlení.

Dualistický rys dobra a zla vine se veškerými náboženstvími, poesí, mravností a životním i světovým názorem starověkého, středověkého i novověkého lidstva. Platon viděl princip zla ve slepé, nevědomé, věčné hmotě, protikladu to ideí, především ideje dobra, kterou ztotožňoval s Bohem. A Platonův názor o hmotě jakožto principu zla žil dále v řecko-židovské filosofii a theologii Filonově z Alexandrie, ještě více pak v novoplatonismu Plotinově a jeho žáků, odkud ve spojení s názory orientálními, více méně fantastickými (především s perským dualismem) stal se podstatným názorem světovým a životním v gnosticismu a manicheismu s jejich asketickou morálkou, ale mnohdy a mnohde i s mravním laxismem a výstředností. Že ani církev křesťanská ve své theologii a dogmatice nezůstala ušetřena dualismu zlé hmoty a ducha dobrého, o tom svědčí mnohé mravní názory církevní, na př. názor na manželství a pohlavní život, jakož i znehodnocování pozemského života útekem ze světa v poušti i v samoty klášterní, v čemž dokonce spatřována dokonalejší, vyšší mravnost přes Augustina, Tomáše Akvinského až v dobu novou.

Naproti křesťanství, jež vysvětluje zlo z rozhodnutí svobodné vůle lidské, všeobecnou zkaženost pak následkem hříchu prvního člověka, ovšem pod vlivem svedení se strany principu zla, zlého ducha, filosofie stojící mimo myšlenkový základ křesťanský, počítá se zlem jako faktem, ale nedovede vysvětliti jeho původu, ba ani se o takové vysvětlování nepokouší, stírájíc namnoze rozdíl mravního dobra a zla (mravní relativismus) a utrpení všeho druhu neuvádějíc nikterak ve spojení s mravním zlem, nýbrž považujíc je za následek spjetí člověka s ostatní přírodou. Toto poslední jen konstatuji ponechávaje zhodnocení tohoto názoru až při řešení problému zla v duchu československé církve.

Pro kulturní svět křesťanský má význam učení křesťanské církve, které o zlu a hříchu se postupem času vyvinulo a stalo se složkou světového a životního názoru křesťanského od starověku až po dnešní dobu.

Je zajímavo konstatovat, že ani symbola církevní, ani usnesení všeobecných sněmů neobsahují rozhodnutí v otázce zla. Určité názory o původu zla jsou však přece podstatnou částkou církevní nauky.

Křesťanská nauka o zlu (mravním i fysickém) opírá se o Písmo Starého i Nového zákona. Ve Starém zákoně jest to hlavně vypravování o pádu prvních lidí Adama a Evy (I. Mojž.

3. hl.), ale i zpráva o pádu andělů — dobrých duchů (I. Mojž. 6. hl.), jež je předpokladem zprávy o prvním hříchu lidském. Židovský výklad původu zla na základě těchto biblických zpráv přešel prostřednictvím apoštola Pavla (K Řím. 5, 12) do křesťanství a dal látku k vybudování nauky církevní o původu, podstatě a následcích prvního hříchu ve formě hříchu dědičného k nauce, která nebyla vybudována na ráz, ani všude stejně (rozdíl mezi východními a západními bohoslovci křesťanskými, mezi církví katolickou a církvemi reformačními, rozdíl mezi Origenem na příklad a Augustinem, odpor proti církevní nauce o hříchu na straně Pelagiově), ale která přes všechny rozdíly, mnohdy dosti značné, až podstatné, přece vždy a všude vykazuje mnoho složek nejen podobných, nýbrž i shodných.

Celkem možno říci, že církve jako celky učí o zlu stejně takto:

Člověk byl od Boha stvořen ve stavu naprosto dokonalém, tělesně i duchovně. Byl prost všeho utrpení, veškeré bolesti, nedokonalosti, nemoci, těžké práce, ano i smrti. Poznání bylo dokonalé, vůle nakloněna k dobrému. Byl nadán milostí posvěcující, totiž byl prost vší mravní viny, hříchu, byl dítkem božím a v lásce boží s nadějí na věčnou blaženost. Byly to dary přirozené i nadpřirozené, jichž dostalo se prvnímu člověku nejen pro něho, ale i pro jeho potomky. Člověk však byl podroben zkoušce se strany boží, v níž neobstál. Nesplnil příkaz daný mu Bohem, ale přestoupil jej. Učinil tak sveden byv k tomu jedním z těch padlých duchů, d'áblů, zavržených od Boha do pekla. Příkaz týkal se, podle Bible, nejísti ovoce se stromu v ráji.

Následky hříchu pak byly tyto: Člověk — oba lidé, Adam i Eva, neboť jedli oba — pozbyl především dary nadpřirozené, totiž ty, které neplynuly nutně z jeho přirozenosti, ale byly mu Bohem z pouhé lásky přidány, a jež byly milost posvěcující a resultující z ní svatost člověka a věčná blaženost v Boha a láska Boží. Člověk pozbyl nárok na věčnou blaženost a stal se hodným věčného zavržení a věčných trestů v pekle. Pokud se týče pak darů přirozených, tělesných i duchovních, byly tyto dary v člověku porušeny (podle katolické církve západní) nebo dokonce zničeny (podle církví reformačních). Rozum lidský byl hříchem buď zatemněn, oslaben, takže nepoznával člověk Boha a dobro tak jistě a dobře, jako před hříchem, nebo vůbec nemohl a nemůže bez zvláštní pomoci boží Boha a dobro poznávat. Vůle lidská byla buď tak zeslabena a ke zlému nakloněna, že člověk jen nerad a nedokonale koná dobro a raději a častěji koná zlo mravní, hřeší nebo vůbec nemůže bez pomoci boží vykonati nic dobrého. Tělesně byl člověk potrestán za hřích bolestmi, nemocemi, utrpením všeho druhu, musil těžce pracovat a na konec čekala jej bolestná a útrapná smrt. Z ráje pak, do něhož byl původně postaven a kde i tělesně blaženě žil,

byl vypuzen. Tak více méně byla porušena i tělesná a duchovní přirozenost člověka.

Než nedosti na tom. Jako byly všechny dary dány člověku vůbec, lidskému pokolení celému, jež je mělo dědit od svých prarodičů, Adama a Evy, tak všechny ty dary pozbyli první lidé nejen pro sebe, ale i pro všechny své potomky až do skonání světa. Hřích Adamův a Evin přichází s vinou i všemi následky svými, se ztrátou nadpřirozených darů a porušením nebo zbavením přirozených darů na veškeré pokolení lidské. Každé dítě rodí se poskvřeno vinou hříchu dědičného — tak se jmenuje ten hřích na rozdíl od hříchů osobních — zbaveno milosti posvěcující a všech jejích důsledků, hodno věčného zavržení a věčných muk, dále pak porušeno ve své lidské přirozenosti tělesné i duchovní, vydáno na pospas všemu utrpení, bolestem a smrti, tak jako Adam i Eva.

Veškeré lidstvo propadlo Adamovým hříchem moci zlého ducha, d'ábla. A samo nemohlo si pomoci. Bůh však smiloval se nad lidstvem a slíbil hned v ráji a poslal pak osvoboditele, vykupitele, spasitele, mesiáše v osobě Ježíše Krista z Nazareta, v němž vedle lidské přirozenosti byla i božská, vtělená druhá božská osoba, Bůh-Syn, a jenž usmířil lidstvo s Bohem, hlavně svým utrpením, svou smrtí na kříži. Bůh pro zásluhy Svého Syna odpouští člověku vinu hříchu, dává opět svou lásku a pomoc, svou milost, naději na život věčný a blaženost, ale následky hříchu v řádu přirozeném, tělesné i duchovní, utrpení všeho druhu a — náklonnost ke zlému, ke hříchu, zůstávají. Tato náklonnost ke hříchu, žádostivost, je však překonávána nebo aspoň oslabována milostí boží. Rozum lidský za pomoci milosti boží opět může Boha poznávat a vůle může dobro konati a hříchu se varovati.

Následky vykoupení jsou přivlastňovány člověku způsobem, o němž není jednotného názoru v církvích křesťanských. Shoda jest jen v tom, že je k tomu nějakým způsobem potřebí svátosti křtu.

Taková je — zhruba vzato — církevní křesťanská nauka o zlu, fysickém i mravním, jeho původu, podstatě, následcích a odůvodnění. Postačí ještě jen dodat, že jednotlivci — theologové posunovali pád lidstva do stadia prekosmického, před objevením se lidstva, člověka na zemi, na př. slavný theolog východní Origenes, jehož názor přijímají (moderně obměněný) i někteří dnešní theologové (tak zvaného liberálního čili svobodného směru theologie křesťanské, najmě unitáři), jak je patrné z ukázky v 1. čísle Náboženské revue, roč. VII., v článku *The Problem of Sin* (problém zla) od L. Garrarda. Tito theologové jsou však v mizivé menšině vůči církevním theologům jiným, kteří drží se nauky o zlu ve formě buď katolické nebo protestantské, reformační.



Taktéž mizivá je menšina těch myslitelů o přirozenosti a povaze lidské, kteří ji považují optimisticky za dobrou. Převážná jest většina těch, kdož ve zlu nevidí jen náhodný, zevní — třebaš častý — doprovod, nýbrž spínají je vnitřně s osudy člověka a lidstva.

Kde je pravda? Jak vysvětlit zlo? Utrpení i hřích a sklon k mravnímu zlu? Stačí nám starý církevní výklad, třebaš je posvěcen starobylostí, opírá se o zprávy Písem svatých a je podkladem dogmatu a vykoupení skrze Ježíše Krista?

## II.

Ceskoslovenská církev podrobujíc revisi a kritice sebe starší a vážnější nauky historických církví křesťanských a rozlišujíc mezi jejich náboženským obsahem v duchu své nejvyšší náboženské a mravní autority, Ježíše Krista, a mezi světovým a životním nazíráním těch dob, kdy starokřesťanská církev vytvářela svou nauku, do níž nutně k náboženskému obsahu evangelijnímu mísilo se mnoho z filosofických názorů těch dob, chce při formulaci křesťanského učení zůstati věrna náboženskému prvku starých nauk v duchu Ježíšově a po vzoru staré církve křesťanské spojití ty náboženské prvky Ježíšovy s novodobým nazíráním na svět a na život a s novodobým chápáním mravních potřeb a ideálů člověka. Chce duchem Kristovým naplniti vědecké badání a mravní — sociální snažení dneška. Proto táže se, zda ony staré výklady zla v lidstvu — ať filosofické, ať náboženské před Kristem nebo církevní po Kristu, vyhoví jak vědeckému, tak mravnímu chápání dnešního člověka.

Ceskoslovenská církev stojí nábožensky a mravně, světovým i životním názorem na stanovisku Ježíšova theismu, totiž Boha-Otce všech lidí, laskavého, dobrého, milosrdného, ale i nejvyššího a spravedlivého, Stvořitele a Posvětitelce, Pána i Soudice veškerenstva. Tu odtud hodnotí všechny názory o světě a člověku, svět i člověka a lidstvo, nemůže uznat, že by hmota byla sama v sobě něčím mravně zlým a proto původem zla v člověku a lidstvu; neboť tak by byl posledním původcem zla Bůh sám, nejvyšší svatý, jako stvořitel hmoty, což je nemožno. Původ zla nelze hledati a nalézati ve hmotě. Hmota jest dílo boží, dílo boží myšlenky a vůle, jeho moudrosti a moci, tedy i jeho dobroty a svatosti, a nemůže býti zřídlem zla, ani fysického, ani mravního. Nelze nám tedy přijati — v důsledku naší víry v Boha — starých názorů, pokud vkládají pramen zla ve hmotu, ať jest to ve filosofii Platonově, Plotinově nebo v gnosticismu, manicheismu a z části ovšem i v přehnaných a evangeliem neodůvodněných asketických snahách a názorech církevních. Ostatně proti tomu i Bible Starého zákona ví, že vše, což činil Bůh, bylo dobré, ba velmi dobré (I. Mojž. 1 hl.). Ne, zlo není z Boha!

Odkud tedy? Je vůbec zde? Ci má pravdu indická spekulace, považující zlo — jako vše empirické — jen za zdání, přelud? Vždyť ten přelud je tak bolestivý! Československá církev nepopírá zla jako skutečnosti. Ano, zlo je tu a cítíme je všichni na sobě a vidíme kolem sebe na jiných. Zlo fyzické i mravní. Popíráti zla vůbec nebo prohlašovati je jen za případný zevní jev života, znamená nechtít viděti nebo býti nad míru optimistickým. Zlo jistě je úžeji a hloub, interněji spojeno s osudy člověka a lidstva, i když je nelze považovati za nějakou samostatnou entitu, jsoucno, za něco pozitivního, kladného. Právě tu odtud, totiž z neoprávněného a z neodůvodněného osamostatňování zla vzniká jeho hypostasování, ba až zosobňování v samostatném principu zla, jak je nalézáme v iránsko-perském dualismu, kde proti Bohu dobra a světla stojí Bůh zla a tmy, proti Ahura-Mazdovi (Ormuzdovi) stojí Angro-Mainju (Ahriman), nebo v gnosticismu se dvěma bohy, bohem Starého zákona a Nového zákona, bohem přísně spravedlivým, demiurgem, stavitelem světa ze hmoty zlé a Bohem laskavým, dokonalým, Bohem-Vykupitelem nebo v manicheismu, příliš ovlivněném perským dualismem. Třebas na konec vítězí v okruhu těchto systémů myšlenkových, nábožensko-filosofických, Bůh dobra, přece nelze se stanoviska monotheismu, a tím méně se stanoviska theismu Ježíšova a theismu vůbec, přistoupiti na řešení problému zla touto cestou, poněvadž každý dualismus porušuje nebo přímo ničí absolutní samostatnost, nezávislost a především absolutní dokonalost Boha jakožto všepříčiny: řešení záhady světa a života může se uspokojiti jen v jedné nejvyšší příčině nikoli dvou a více příčinách. Odmítám ovšem monismus bytnosti, podstaty (substantiae), ale tím houževnatěji trvám na monismu příčiny, všepříčiny, čímž vylučuji jakýkoli materialismus a pantheismus a vyznávám příčinnost, všepříčinnost Boha osobního, tvůrčího, odlišného od přírody, ale neodloučeného, nýbrž působícího v přírodě, Boha, jenž je příčinou všeho sebevědomou a sebemocnou, příčinou dokonalosti své i všeho dokonalého ve světě. Pravím i všeho dokonalého, dobrého ve světě, tedy ne zla. A odkud pak zlo?

Tu třeba rozlišovat fyzické zlo a mravní a nelze obé nutně spolu spínat jako příčinu a účinek, jakoby mravní zlo nutně bylo zapříčinováno přírodním zlem nebo naopak mravní zlo, hřích byl nutně příčinou fyzického zla, utrpení. Pravím, nutně a vždy. Připouštím, že mravní zlo mnohdy plodí i fyzické a fyzické zlo mnohdy svádí k mravnímu, ale není nutně, příčinné spojitosti mezi oběma. Sídlo a příčina obou je jinde. Proto nelze nám souhlasiti se starocírkevním výkladem zla fyzického jako trestu a následku zla mravního. V starocírkevním výkladu zla je správné, že zlo mravní, hřích, má svůj původ ve svobodném rozhodnutí lidské vůle, a v ničem jiném, ani ve hmotě, ani v Bohu,

ba ani ne v pokušení se strany nějakých zlých bytostí. Vůle lidská je pramenem hříchu, mravního zla, ale zase ne v tom smyslu, že by Bůh byl stvořil či dal člověku vůli schopnou jenom zla, čehož ostatně starocírkevní nauka ani netvrdí. Původ fyzického zla je pak jinde.

Jestliže musíme uznat, že v starocírkevní nauce o hříchu a jeho původu je správně jeho původ položen do svobodného rozhodnutí vůle proti vůli boží — v tom vidíme náboženskou složku v nauce o hříchu, — nelze nám souhlasit s tím, že jeden (Adam) zhřešil za všechny a že vina (pravím vina) hříchu Adamova přešla a přechází na všechny jeho potomky až do skonání světa. Abychom to uznali, v tom brání nám pojem viny hříchu a spravedlnosti (neřku-li dobrota) boží. Hřích jako vina vzniká vědomým a dobrovolným (svobodným) přestoupením poznaného zákona božího. Bez obou těchto momentů (poznání dostatečné a rozhodnutí vůle) není formálního hříchu. Možno hřešiti materiálně, totiž činiti něco, co je proti vůli boží čili proti mravnímu zákonu, totiž když neznáme zákona, nebo nerozhodnuli jsme se sami pro hřích, nýbrž byli jsme přinuceni; v takovém případě však nelze mluvit o vině hříchu, o formálním hříchu.

A tak zvaný hřích dědičný, jak o něm mluví staré církve? Podle jejich výkladu dopustili se ho první rodiče lidského pokolení, ale podle téže nauky přešel hřích, totiž i vina hříchu, vina za hřích před Bohem a jeho mravním zákonem na všechny lidi.

Toto nelze nám chápat, neboť jest nám to v rozporu se spravedlností boží. I když nechápeme plně Boha a jeho vlastností, tedy i spravedlností, přece nemůže býti Bůh méně spravedliv, nedokonaleji spravedliv, než člověk. Nemůže ve své spravedlnosti (tím méně ve své dobrotě) počítat člověku něco za vinu, čeho se ten člověk nedopustil. Nemohl se přece člověk dopustit hříchu před svým zrozením.

Nauka o dědičném hříchu ve smyslu starocírkevním není nikterak v duchu Ježíše Krista. Je to církevní nauka vybudovaná církevními theology v duchu Pavlově a na základě výkladu zprávy biblické Starého zákona o pádu prvních lidí. Ta zpráva je velmi mistrným vylíčením toho, jak hřích vzniká, ale nejen první hřích, nýbrž každý hřích. Tam je proces hříchu psychologicky velmi dobře vystižen. Co tam je řečeno o Evě a Adamovi, to opakuje se při každém hříchu a u každého člověka. Ale nelze nám v duchu Ježíše Krista souhlasiti s naukou, že tu odtud a proto bylo porušeno veškeré lidské pokolení ve všech svých jedincích až do konce světa, nelze souhlasiti, že vina hříchu prvních lidí přechází na každého člověka, a nelze nám souhlasiti, že porušen a zkažen nábožensky, mravně, duchovně i tělesně, rodí se člověk proto, protože Adam a Eva v ráji zhřešili a všichni lidé v nich.

Zpráva biblická je mythem, bájí, jež chtěla vysvětlit zlo ve

světě, odpovědět na otázku, odkud ve světě zlo, mravní i přírodní, a snad především fyzické zlo. Při tom použito velmi přiléhavě psychologických zkušeností se hříchem a pokušením ke hříchu, ale vše se stanoviska určité doby, pradávnej doby. Křesťanští theologové, od Pavla počínajíc, buďovali pak nauku církevní, jednak na podkladě biblické zprávy o pádu prvňích lidí, ale jednak také ve stylu plátonské a novoplatonské filosofie, jejíž základní naukou bylo, že skutečně existují jen všeobecniny (universalia sunt realia), kdežto jednotlivosti jsou jen potud skutečny, pokud v nich se uskutečnuje všeobecnina. Ne lidé jednotliví jsou skuteční, nýbrž lidství, člověčnost je skutečná. Tak bylo možno vybudovat nauku církevní, že v Adamovi bylo jako v zárodku obsaženo veškeré lidstvo a že dary, jež mu byly dány od Boha, všechny — přirozené i nadpřirozené — byly dány všemu lidstvu, všem lidem, a když je pozbyl Adam, pozbyli je v Adamovi a s Adamem všichni lidé. Tato nauka byla pochopitelná, pokud vládl ve filosofii realismus. Nebyla však srozumitelná, jakmile a kde ovládl filosofický nominalismus. A není přijatelná myšlenkově, vědecky, theologicky — nemluví ani o nábožensko-mravních důvodech proti ní, naznačených již shora — dnes, kdy stanovisko myšlení nové doby není realistické ve smyslu Platonově, Augustinově a ve smyslu scholastickém, nýbrž nominalistické (universalia sunt nomina, conceptus).

Také nelze nám pochopit a tedy přijmout, že všechno zlo a všechna nedokonalost přírody je způsobena hříchem prvňích lidí. Toho vlivu mravního zla na přírodu nelze nám pochopit. Chápeme proto plně obtíže, jež tato církevní nauka činí modernímu člověku a chápeme též, že se zastaralým myšlenkovým, filosofickým a vědeckým podkladem této nauky zamítá dnešní člověk i nábožensko-mravní obsah její, ba křesťanství a Krista vůbec.

Jen kratince se zmiňují o tom, že starocírkevní nauka o výkladu hříchu nezíská nic na možnosti a pravdivosti a přijatelnosti, jestli pád stvoření přeloží se do doby prekosmické, do doby, v níž zárodek tvorstva nebyl ještě diferencován, jako je dnes, čímž vznikla nauka na př. Origenova nebo vzniká nauka některých dnešních liberálních theologů (viz Garrard, VII. roč., 1. č., tohoto časopisu). Tento pokus výkladu zla ve světě vzniká za tím účelem, aby bylo učiněno pochopitelnějším zlo ve svých následcích, ale je celkem budován na stejné filosofické nauce plátonské, jako úřední církevní nauka o dědičném hříchu — jeho následcích. Podstata hříchu jako vědomého a svobodného jednání proti vůli boží z něho nevynikne.

Proto československá církev chce otázku zla fyzického i mravního řešit jinak. Přijímá pojem hříchu, jak je obsažen v křesťanské mravnosti, vědomého a dobrovolného přestoupení zákona božího, ale chce ten pojem spojit s dnešním filosoficko-

vědeckým nazíráním na přírodu člověka a život. Hlavní oporou jest jí víra v theistického Boha Ježíšova, jak naznačena shora.

### III.

Zlo fyzické i mravní je zkušeností člověka. Mravní zlo, hřích, zakouší výhradně jen člověk jakožto tvor rozumný a svědomý. Utrpení všeho druhu dotýká se i jiného tvorstva, tak zvané němé tváře, jež jsou sice nerozumná ve smyslu člověka, ale mají smyslové poznání a smyslový cit, jest schopna i trpět. Zda však živočich trpí do té míry jako člověk, je nejisto, a lze o tom pochybovati na základě lidské zkušenosti: čím výše totiž stojí člověk duchovně, stupněm vzdělání, tím více trpí, protože tím silněji si uvědomuje utrpení.

Původ obojího zla, fyzického i mravního, není týž. Ač obojí kategorie zla jsou v určitém vzájemném vztahu, že totiž mravní zlo mívá — ne vždy, ale přece — a může míti fyzické zlo v zápětí — nejen pro hřešícího, ale i pro jeho okolí a potomstvo — a ačkoli fyzické zlo svádí mnohdy — opět ne vždy a ne nutně — ke zlu mravnímu — (říká se na př. paupertas meretrix = chudoba nevěstka), přece nelze míti za to, že by hřích Adamův mohl míti za následek veškeru hmotnou bídu, veškeré fyzické zlo, od těžké práce a neúrody až po tělesnou smrt, a to v celém pokolení, od Adama až po toho posledního člověka, jenž kdy se narodí. Lze také připustit, že právě z empiricky pozorované souvislosti osobního hříchů a fyzického zla v životě (podle Starého zákona až do čtvrtého pokolení) vznikla báje o pádu prvních lidí a jeho následcích pro lidstvo. Ale nic více. Původ zla lze hledati a nalézati v přirozenosti člověka (zlo mravní) a v přirozenosti citícího tvorstva (zlo fyzické). A tu opět třeba učiniti omezení, aby se předešlo nedorozumění, omezení, že mravní zlo nepraví nutně nějak z lidské přirozenosti, jakoby člověk nemohl nehřešiti, jakoby musil hřešit. Obého byl vždy a jest člověk schopen: dobra i zla mravního. Na tom předpokladu závisí všechna mravnost a všechno právo člověka. Neplatí tedy zlo z přirozenosti člověka, z jeho hmotné, tělesné složky, nutně jako na příklad tíže jeho těla, hlad a žízeň a jiné životní potřeby, nýbrž původ hříchů je v duchovní části člověka, a to v jeho vůli.

Za to zlo fyzické je nutně spíati s tělesnou přirozeností citícího tvorstva, člověka i živočišstva (ve smyslu shora naznačeném) a proto člověk nevyhne se utrpení, bolesti a smrti, ať chce nebo nechce trpět, při čemž zase třeba zdůraznit a uznat, že mnohého zla může se člověk vyvarovat čili že může mnohé fyzické zlo od sebe odvrátit, ale ne všechno.

1. Přírodní nebo fyzické zlo vzniká nám (mluvme jen o člověku) z toho, že jsme součástí světa a nedokonali. My dáváme vinu přírodě, světu, že trpíme a považujeme přírodu proto

za příčinu svého fysického zla, utrpení všeho druhu. Není naše obviňování správné, máme-li na mysli jen nerozumnou přírodu. Mluvíme o nedokonalé přírodě, o nedokonalém světě ve smyslu přírody a obviňujeme Boha, jenž takovou nedokonalou přírodu stvořil, řídí a udržuje. To je teprve nesprávné.

Příroda jako dílo boží je sama v sobě — bez zřetele na člověka — dokonalá. Příroda veškerá se svým děním a zákony svého dění je tak dokonalá, že naplňuje obdivem svého pozorovatele, člověka. I v těch svých zjevech, kterými člověk trpí, je příroda úžasně krásná, obdivuhodná. Člověk ovšem řekne: chladně krásná, nemilosrdně krásná. Ale přece krásná a dokonalá tak, že mnozí a mnozí jsou jí vedeni k Bohu. Vzpomeňme všech básní a ód na velebnost přírody, vzpomeňme přírodní vědy v celém jich rozsahu, vzpomeňme i pokusů o důkazy Boha v jeho existenci a podstatě z přírody. Což nemá pantheistické uctívání přírody jako boha, boha v přírodě, přírody nebo boha (deus sive natura) právě důvod svůj v dokonalosti přírody? Leč jako toto vše, zrovna tak je jisto, že příroda není absolutní, naprosto dokonalá, že hlásá svou závislost na vyšší ještě dokonalosti jakožto na postačující účinné i účelné příčině, na Bohu. A tuto závislost a prýstící z ní nedokonalost uvědomuje si právě člověk jakožto tvor myslící a uvažující. Nedokonalost přírody zakouší člověk právě na sobě a v sobě, když jako částka přírody a jako tvor podroben je fysickému, přírodnímu, hmotnému zlu. Trpí, protože je sláb a nedokonalý.

Tu táže se mnohý, proč neučinil Bůh člověka dokonalým a nezbavil ho utrpení přírodního, tělesného i duchovního, neboť nedokonalost člověka a možnost utrpení netýká se jen těla, nýbrž i ducha. Otázka tato bývá často namířena vůči Bohu tak ostře, že bylo a je třeba obhajovat Boha proti člověku, což dalo vznik jednomu odvětví filosoficko-theologickému, totiž tak zvané „theodiceí“ čili ospravedlnění Boha.

Tu třeba říci: Věřící v Boha ví, že Bůh nemohl učinit člověka absolutně dokonalým. Ne že by ve své všemohoucnosti a moudrosti neměl předpokladů a možnosti pro to, ale že by člověk nebyl pak tvorem, ale Bohem, nebyl by odlišný od Boha, ale s ním totožný. Stvoření člověka a ostatních tvorů je dobrovolným, svobodným aktem, tvůrčím činem božím, nikoli nutným, a nemůžeme Bohu předpisovat, jak by měl Bůh tvořit, nýbrž musíme býti vděční za sebenížší stupeň dokonalosti, kterým Tvůrce nás obdaril. Na otázku pak, jak mohl absolutně dokonalý Bůh stvořit něco nedokonalého, lze odpovědět, že Bůh nedokonalého člověka stvořil ne na to, aby nedokonalým zůstal, nýbrž aby se zdokonaloval, vždy větší dokonalosti dosahoval za božího přispění a zároveň za svého spolupůsobení, a aby se tak člověk stával spolutvůrcem své dokonalosti, ne bez Boha a proti Bohu, nýbrž ve shodě s Bohem. Život je pro člověka

darem i úkolem. Kdyby Bůh byl člověka stvořil sebe dokonalším, nikdy by nemohl být Bohu roven, jelikož vždy by byl na Bohu závislým a v té závislosti a v důsledku té závislosti na Bohu jest nutna určitá nedokonalost tvora oproti Tvůrci.

A kdyby byl Bůh stvořil člověka tak dokonalým, že by jako tvor byl dal všechno, čeho může člověk jako tvor dosíci a čeho je schopen, byl by člověk šťasten a spokojen sám se sebou? Co by dělal? Čím by vyplnil svůj život? O Bohu sice věříme, že je naprosto dokonalý, že mu nic nechybí a že je přece naprosto blažen. Ale Bůh má smysl svého života od věčnosti do věčnosti právě v tom, že nutně je příčinou sobě jako nejvyšší dokonalosti, že je nejvyšší dokonalostí a že touto dokonalostí právě trvá, že žije jedním věčným úkonem své moudrosti a moci od věčnosti do věčnosti a že navenek — mimo sebe — dobrovolně a svobodně vytváří veškeré tvorstvo na sobě závislé. Bůh není nečinná bytost a podstata, ale činnost sama, která je obsahem a smyslem jeho života. A co by dělal člověk? Opět tu přicházíme v tom případě, o němž mluvíme, k tomu, že by pak člověk musil být Bohem, totožný s Bohem, čímž by odpadlo tvorstvo tvůrci podobné, ale odlišné od něho. Tak člověk, byv stvořen jako nedokonalý, ale určený k lidské dokonalosti, jež by byla boží podobná, má náplň a smysl, cíl a účel života, a též možnost pracovati o svém zdokonalení a míti spoluúčast na svém osudu, na své dokonalosti. I tím stává se člověk podobným Bohu, jenž je ovšem sám tvůrcem své dokonalosti.

Z nedokonalosti lidské vzniká pro člověka zlo, ale ono jest mu pobídkou, ostnem, vzpružinou, aby je odstraňoval, aby se zdokonaloval po všech stránkách, zejména po stránce rozumové a mravní. Dosahuje pak člověk dokonalosti a prýstící z ní blaženosti ne najednou, nýbrž v ustavičném vývoji a pokroku. Proto dlužno se dívati na fysické zlo jen jako na formu závislosti a omezenosti člověka jako tvora, jako na nedostatek dokonalosti a na takový stav, který jest pocíťován, bolestně pocíťován jako překážka přirozeného a volného vývoje. Při tom jeví se nám v životě jako podnět k využití a k rozvinutí sil, čímž stává se pak ve vyšším smyslu dobrem pro pokrok lidstva ve všech oborech přírody i kultury, ano i mravnosti. Život zdokonaluje se totiž fysickým zlem, utrpením, bolestí, prací, bojem a utrpením. Utrpením učíme se, jak vážiti si pravdy a mravní dokonalosti. Bolestí se mravně očisťujeme. Utrpením nabýváme porozumění pro bolesti jiných, soucitu s trpícími. životním zlem učíme se vážiti si života samého. Člověk nesnese života bez bolesti. A nepřichází-li bolest, učiní si ji člověk sám.

Je sice pravda, že utrpení, bolest přivádí též k zoufalství duševnímu a kletbě a rouhání, ale jen tehdy, není-li pevné víry v Boha a když člověk nedovede hodnotit zlo se stanoviska vyš-

šího. Tu právě se pochopí, že zlo je vysvětlitelné a snesitelné jen u víře v Boha nejvyšší dokonalého, spravedlivého a svatého, ale i nejvyšší dobrého, jenž chce dokonalosti člověka třeba i za cenu pomíjejícího utrpení a který vidí bolest a utrpení člověka a k vítězství vede pravdu i dobro. Jen věrou v Boha je pochopitelný vývoj a s vývojem nutně spojený boj a protiklad, nutnost bolesti a strádání a smrti. Pak má všechno utrpení smysl jako cosi přechodného a sloužícího něčemu vyššímu, t. j. dokonalosti, které třeba dosahovat ne jako pouhého daru, ale i jako úkolu, za pomoci boží i svou spoluúčastí a spoluprací.

Tu nastává však otázka: Jest Bůh příčinou fyzického zla a jak? Odpověď zní: Jistě podléhá fyzické zlo všepříčinnosti boží a jest Bohem chtěno; ale jen potud, pokud jest zároveň dobrem, a ne zlem. Bůh chce přírodní zlo (utrpení atd.), pokud ono je u člověka nutným prostředkem dobra, cestou k dobru. Zlo fyzické není jen tak od Boha připuštěno, jakoby se mu Bůh nemohl vyhnout nebo jakoby se mu zlo fyzické vnutilo v důsledku nějaké přírodní nutnosti. I to by byl zakuklený jakýsi dualismus Boha a nicoty nebo hmoty nebo něčeho podobného, čehož nelze připustit se stanoviska čistého theismu. Fyzické zlo — sloužíc dobru — je ve skutečnosti dobrem a jeví se jen s lidského omezeného a přechodného stanoviska jako cosi zlého, hlavně naší živočišnosti, smyslnosti.

Špatně chápou Boha a jeho všemohoucnost, moudrost a dobrotu, kdož uvádějí fyzické zlo v protiklad k těmto vlastnostem božím. Nechtěl-li Bůh stvořit díla hotového, aby pak jen líně trvalo bez cíle a smyslu, ba chtěl-li, aby stvoření se vývojem zdokonalovalo za spoluúčasti rozumného a svobodného tvorstva (člověka), aby vznikala plnost jednotlivců v uspořádaném pokroku vývoje, pak musil Bůh — ne z nemohoucnosti, ale se zřetelem na ten pokrok a vývoj k dokonalosti a na spoluúčast a relativní (částečnou) samostatnost a zásluhu člověka — chtít i utrpení jako prostředek k cíli, k dobru, ne jako cíl. Všemohoucnost boží právě lépe vyniká ve vývoji a pokroku světa i člověka, v přemáhání překážek fyzických i mravních než ve stvoření dokonalém jednou provždy.

Také moudrost boží jeví se více v tom, že má zřetel na své ráz věci a jejich řádné použití, a že neničí a neodstraňuje překážek vývoje násilím, nýbrž je překonán vývojově. Chceme-li usuzovati z přírodního dění i z dějin lidských na úmysly boží, musíme mít na zřeteli nikoli jednotlivé částečné účely, ale veškerý rozvoj světa v jeho plně šíři a hloubce.

Dobrota boží pak není v tom, že Bůh vyhovuje lidským slabostem a nedokonalostem, ale v tom, že Bůh chce dokonalost člověka a dává mu možnost jí dosíci, třeba i nouzí, starostmi, utrpením. Byla by to pravá dobrota boží, kdyby byl Bůh dal člověku vše a neponechal mu možnosti, aby rozvitím sil a uplat-



něním svých vloh získal smysl a cíl života? Co by lidstvo dělalo, kdyby mu byla dána všechna dokonalost technická i vědecká, kulturní i mravní? V tom je pravá moudrost, že Bůh chce, aby člověk účastnil se synergicky na vytváření světa a říše ducha. Větší je dobrota a láska a moudrost a všemohoucnost, která nedává dary bez přičinění a zásluhy, ale úkoly a možnosti jejich splnění. Nelze tedy klnout Bohu za utrpení, ale děkovat.

2. Tíže než fyzické zlo jest pochopiti zlo mravní, hřích, ač obé jest pravou zkouškou víry v Boha, přes to, že obé lze pochopiti jen z víry v Boha osobního, jenž k vítězství vede dobro. Jaký jest vztah člověka a vztah boží ke hříchu? Kde jest původ hříchu?

Hřích čili zlo mravní nemá svůj původ v Bohu, ani ve hmotě nebo přírodě, ani v žádné jiné bytosti než jen a jen ve slabosti a zlobě vůle lidské, která nesjednocuje se s řádem božím, s boží vůlí, ale staví se s ní do rozporu. Člověk jest stvořen, aby konal dobro, je obdařen smyslem pro dobro jako smyslem pro pravdu, ale aby měl účast na své mravní dokonalosti, na konaném dobru, dána jest mu Bohem svobodná vůle, která může (ale nemusí) rozhodnout se buď pro dobro nebo pro mravní zlo, totiž buď jednat podle poznané boží vůle nebo také jednat proti ní. Je lidskou zkušeností, že člověk nejedná vždy podle vůle boží, že jedná často proti ní; má sklon ke hříchu. Jak řečeno bylo shora, tento sklon ke hříchu vysvětlují staré církve křesťanské jako následek prvního hříchu, hříchu Adamova. Namnoze mají na mysli tuto žádostivost zlou, když mluví o hříchu dědičném, ač nezapomínají ani na děděnou vinu hříchu. V duchu víry v Boha v československé církvi je tento sklon ke hříchu, tato žádostivost podmíněna ne nějakým prvním hříchem pro celé lidské pokolení, ale živočišnou přirozeností člověka, která jej pojí s ostatními tvory pozemskými. Ne v tom smysle, že by ta živočišná přirozenost byla sama sebou něco hříšného, mravně zlého, jak tomu učili na příklad gnostikové, nýbrž v tom smyslu, že člověk, místo aby podřizoval své tělo duchu a ducha Bohu, dává se ovládnouti tělesnými pudy a chťiči, jež má společný s ostatním tvorstvem, a jež slouží podle nezměnitelných zákonů přírodních neomylně těm tvorům a jejich živočišnému životu, kdežto ovládají-li neomezeně člověka, snižují jej na úroveň nerozumné přírody, živočicha a překáží mu v budování obrazu božího. To, co u živočišstva vedeno a řízeno je nutným zákonem přírodním a je dobrým, má býti u člověka vedeno a řízeno rozumem podle poznané vůle boží, aby bylo dobrým. Co je u živočichů věcí nutnosti přírodní, je u člověka ponecháno rozumu a svobodné vůli, má-li býti dobrým. Tak se stává, že člověk jedná někdy proti vůli boží čili hřeší.

Sklon ke hříchu je pak v člověku zesilován zděděnými následky předků a špatným příkladem společnosti, v níž žijeme.

Po svých předcích dědíme nejen tělesné vlastnosti, ale i duševní a mravní, a to dobré i zlé. Tolik můžeme připustiti z církevní nauky o dědičném hříchu: nedědíme vinu před Bohem, ale náklonnost ke zlému, ke hříchu.

Za hřích nelze činiti odpovědným Boha, přes to, že ponechal člověku možnost hříchu. Musil mu dáti svobodnou vůli, měl-li míti člověk účast na mravní dokonalosti, k níž je Bohem povolán a stvořen, z důvodů naznačených při řešení otázky zla fyzického. Dává i pomoci a síly, aby člověk mohl, chce-li, rozhodnout se pro dobro.

O Bohu nelze říci, že chce nějak hřích člověka, ani potud ne, pokud i hřích přispívá k mravnímu zdokonalování člověka tím, že činí srdce lidské nespokojeným, nešťastným a odhaluje, jak nicotný a nešťastný je člověk bez Boha. Bůh hřích nechce, ale jen jej nejvýš připouští, aby vedl hříšníka zase k sobě. Jak je však možno, že Bůh, jenž je příčinou všeho, všepříčinou, nespolutpůsobí při hříchu? V každém hříchu dlužno rozlišovati stránku fyzickou a stránku mravní. Fyzická stránka každého mravního činu, tedy i hříchu, je součástíku řádu Bohem myšleného a chtěného. V té fyzické stránce není však ani mravní dobro, ani mravní zlo. To je příroda, fysis, ať hmotná, ať duchovní. Mravní stránka činu vzniká tím, že člověk svým činem staví se do vztahu k vůli boží, k mravnímu řádu, jak jej poznává. A staví-li se svým činem proti poznané vůli boží, hřeší. Hřích, zlo mravní, není nic fyzického, ale jest to nesouhlas vůle člověka s vůli boží. Mravního zla dopouští se člověk jen tehdy, když zná vůli boží, ale jedná přece proti ní. Hmota a tělo není zřídlem zla, ale není jím ani druh, pokud není ve vztahu k mravnímu řádu, totiž k vůli boží. „Nic není,“ praví Ježíš, „ze zevnitřku vcházejícího do člověka, což by jej poskrvniti mohlo, ale to, co pochází z něho . . . Nebo z vnitřku, ze srdce lidského zlá myšlení pocházejí.“ (Mar. 7, 15, 21.)

Theologicky je možno říci: Mravní zlo je defekt, nedostatek, ale ne naprostý, nýbrž poměrný, totiž u srovnání s vyšším dobrem a v protihledu k němu, nikoli však nedostatek se zřetelem na Boha, jako všepříčinu, nýbrž jen se zřetelem na druhotnou příčinu, na první závislou, na svobodu lidskou. Mravní zlo je slabost, ale nikoli ve smyslu subjektivní síly a jejího rozvití, nýbrž se zřetelem na objektivní dobro jako cíl, které mělo tvořiti obsah jednání, konání našeho. To dobré, co je ve fyzickém aktu hříchu, pochází od podstatné dobroty boží. Také sklon vůle ke všemu, co je dobré a pokud je dobré. Nicméně úkon, čin po stránce mravního vztahu, t. j. po stránce svého vztahu k vůli boží, k mravnímu řádu, je zlý, poněvadž nedbá objektivního poměru hodnot dober přicházejících v úvažu, dává je přednost nižšímu před vyšším, konečnému před nekonečným. A proto je celý čin hříšný, když svobodná vůle člověka cení více

nižší dobro než vyšší, ač ono vyšší dobro člověk jednající zná a ví, že je vyšší.

Se stanoviska víry v Boha lze říci, že všeovládající příčinnost boží obepíná i zlo mravní, jež ovšem není tak obsahem a předmětem příčinnosti boží, jako je mravní dobro, ba ani ne tak, jako fyzické zlo. Říká se: Bůh mravní zlo jen připouští, a to potud, pokud i hříšný čin má v sobě cos dobrého, totiž v těch činitelích, kteří náležejí k přírodnímu řádu Bohem myšlenému a chtěnému — a pokud slouží dobru.

Každé zlo, fyzické i mravní, ale zvláště hřích, má člověk svým přičiněním a za pomoci boží přemáhati a odstraňovati. Tím zápasem člověk roste duševně a zvláště mravně. Nejen ten člověk, který dovede hřích přemoci, je mravný, nýbrž i ten, kdo proti hříchu statečně bojuje.

Na konec dodávám: Chápu plně, že není nám možno vždy a v každém případě zla pochopiti jeho smysl a účel k lepšímu plně. Brání nám v tom, při vši pomoci boží, právě naše nedokonalost a pak naše zajetí v přirozenosti živočišné, v níž jsme a z níž máme učiniti přirozenost lidskou ve smyslu království božího podle Ježíše Krista.

Jako vše o Bohu, tak i smysl utrpení a zla je předmětem víry, předmětem náboženské zkušenosti. Ne vše chápeme, ale to, co chápeme a čemu rozumíme, dává nám důvěru, že i to, co nechápeme, je odůvodněno, je pravdou. Jedno je jisté, že ve světle víry v theistického Boha Ježíšova lze lépe chápat smysl zla fyzického i mravního než se stanoviska atheismu.

Al. Spisar.

## **Poměr konsistoře podobojí k událostem v Broumově v době předbělohorské.**

---

### II.

Situace, jak se vytvořila pro opata Selendera v Broumově r. 1609, nebyla právě záviděníhodná. Nešťastný případ s Rybišovými vojáky podryl veškerou důvěru k opatovi a zášť evangelíků vůči němu jen zesílil. A nyní k tomu ještě přistoupilo vydání Rudolfova Majestátu, které pro broumovské evangelíky bylo posílením jejich odvahy proti opatovi. Opat však nebyl z těch, kteří by nad podobnou nepřízní poměrů a okolností zmalomyslněli. Opat Selender jest typickou postavou, ztělesňující tehdejší společnost katolickou, jak ji vytvořila renaissance. Vychován touto kulturou individualismu, která velebí silného jedince, sloužil neohroženě své věci, rozhodnut zachovati svůj neústupný postoj vůči evangelíkům, byť byli třeba

v převaze. Patřil k nové katolické generaci, na niž vedle italské kultury působila i nová výchova jezuitská, jež dala katolíkům řadu neohrožených bojovníků v boji s protestantismem v Čechách.

A právě tato katolická společnost to byla, jež svou výbojností hnala poměry u nás tak daleko, že k srážce s evangeliky muselo dojít. Opat Selender byl jeden z těch, kteří si nepřáli žádného smíření s novým stavem věcí a kteří svou záští a neústupností katastrofu jen urychlili.

Ačkoliv postavení opatovo po návratu broumovských vyslanců z Prahy bylo velmi vážné, přece byl opat Selender připraven neustoupit ani za těchto nových okolností. Příchod Seidlův a Burkhartův vyvolal v Broumově nadšení. Zpráva o náboženské svobodě způsobila ve městě velikou radost. Nejvíce ovšem bylo při tom zdůrazňováno, že opat už nemá nad Broumovskými moci. Aby nyní opatovi mohli dáti znát svoji převahu, zabrali znovu kostelík P. Marie a potom hřbitov, který byl jim dosud uzavřen.<sup>1)</sup>

Tento násilný čin provedený v záchvatu nového revolučního nadšení, byl skutkem ukvapeným. Především Broumovští ještě před vydáním Majestátu začali znovu proces o právo podací k farnímu kostelu v Broumově, jímž chtěli dokázat, že toto právo patří jim. Tento proces dosud nebyl ukončen. Za druhé, násilné zabrání kostela se hřbitovem odporovalo ustanovení obsaženému v „Porovnání“, které nedovolovalo bez soudního nálezu uvazovati se ve faru nebo v kolaturu.<sup>2)</sup>

Broumovští měli alespoň nejprve vyčkati soudního rozhodnutí, poněvadž tímto jednáním dávali opatovi příležitost k novým stížnostem. A také opat hned toho použil a u královské komory na násilnosti Broumovských si stěžoval. Královská komora pak ovšem musela Broumovské napomenouti a vyzvati je, aby vyčkali soudního nálezu. Na umírnění jejich bouřlivého postupu bylo už pozdě. Broumovští zabrané objekty neopustili a začli se nyní organisovati v řádnou náboženskou obec, pokládající se sami za patronátní pány.<sup>3)</sup>

V zabraném kostelíku začli konati svá shromáždění, při nichž se rozhodli, povolati si za svého duchovního vůdce nějakého evangelického kazatele ze sousední německé říše. A tak ještě před koncem roku 1609 byl do Broumova přiveden nový

1) Srov. P. Wintera, Mittheil. XXXI., str. 116.

2) V „Porovnání“ se pravilo: „A pokudž by již prvé před tímto sňžením kdo s kým o jakou kollaturu před pořádným soudem tohoto království rozeprá zašlou měl, kteráž by na právním rozeznání zůstávala, v tom strany právního rozeznávání očekávati mají. Však ti neb ten, kdož by se na druhých jakých kollátur neb far dosouditi chtěli neb chtěl, nemají a nemá se držitel v tu faru neb kollaturu vkládati, leč by mu soudem přisouzena byla.“ (Slavata I., str. 393.)

3) Srov. P. Wintera, Mittheil. XXX., str. 116.

evangelický duchovní, který se jmenoval Kliment Kiršman, jinak psán též Kerasander. Broumovským ho doporučili evangelíci ve Svídnici.<sup>4)</sup> V této volbě neměli Broumovští právě šťastnou ruku, jak ještě později uslyšíme. Jeho minulost nebyla bez poskvrny, ale na Broumovské dělal dobrý dojem. Proto jej rádi přijali a nabídli mu za jeho práci plat 100 kop a celé zaopatření. Současně zřídili si evangelickou školu, na niž povolali učitele též z Němec.<sup>5)</sup>

Z tohoto rázného rozhodnutí musil opat Selender vytušiti, že Broumovské ztratil ne-li jako poddané, tedy jistě jako katolíky. Zejména když i venkovské obce na jeho panství začaly tímto způsobem Broumovské napodobovati a jako evangelické obce se zřizovati. Broumovští ve svém vystupování snažili se napodobiti Prahu. To, co viděli broumovští zástupci v Praze, kde stavové postupovali společně a nebojácně proti císaři, přenášeli nyní i na svůj postup proti opatovi. Všichni mezi sebou uzavřeli přísahu, že budou svorně státi jeden za všechny a všichni za jednoho. Jejich nadšení je vedlo tak daleko, že nebdali ani napomínání královské komory a počínali si jako by byli už pány města sami. Městská radnice, která byla v rukou opatových lidí, činila jim však potíže, to však Broumovské popudilo k tomu, že se jí zmocnili a městskou pečeť si přivlastnili. Dokonce i opat by se ocitnul ve vážném nebezpečí, kdyby se závčas na svém zámku neopevnil.<sup>6)</sup> Zdálo se, že v Broumově nastal převrat a nastolení nových řádů. Vědomí o své síle bylo u Broumovských takové, že nemělo na ně ani valného vlivu rozhodnutí v jejich procesu, k jehož projednání se komora po půlročním průtahu odhodlala.

Žaloba, kterou podali Broumovští u královské komory na opata Selendera, byla založena opět na jejich starém stanovisku, že jsou svobodnými měšťany. V důsledku toho žalovali, že prý je opat nutí k poslušnosti a k víře katolické. Že si osvojuje patronátní právo ke kostelu P. Marie, který však stojí na obecním pozemku. Stěžovali si také, že zabranuje pohřbům. Upírali mu právo dosazovati konšely.<sup>7)</sup>

K vyšetření obou stran vyslala komora zvláštní pětičlen-

---

<sup>4)</sup> Dle zápisů konsistorních se jmenoval Klement Kerasander z Bitterfeldu. Zvali ho též Kiršman (Kirschmann), což by byl asi překlad jeho jména do němčiny. Řekněme, že v češtině by tomu odpovídalo jméno — Třešňák. Bitterfeld v Mišni byl jeho rodištěm. Působil jako pastor v Oderbergu u Potsdamu a potom ve Svídnici, odkudž přišel do Broumova. Své první kázání v Broumově vykonal třetí neděli adventní (13. XII. 1609) „O evangelické svobodě“.

<sup>5)</sup> Srov. P. Wintera, Mittheil. XXXI., str. 117. Rozuměj 100 kop grošů českých, což by asi přibližně mohlo činiti obnos našich 30.000 Kč.

<sup>6)</sup> Srov. P. Wintera, Mittheil. XXX., str. 118.

<sup>7)</sup> Podrobné znění obžaloby najdeš u P. Wintera, Mittheil. XXXI., str. 119 a další.

nou komisi a za místo, kdež proces měl býti projednáván, zvolila Polici (nad Metují). Z komisařů čtyři byli evangelíci a jeden katolík. Před započatím procesu, což není bez zajímavosti, si opat Selender vyhradil, aby celé soudní jednání bylo vedeno v jazyku českém, „poněvadž v tomto království Českém vedle vyměření zemského a mnohých jistých příkladů v takových věcech jazyku českého užívati se má“.<sup>8)</sup> Není vyloučeno, že opat asi chtěl tímto způsobem zdůrazniti před komisary, o nichž věděl, že jsou z většiny evangelíci, aspoň své národní cítění. Upozorniti je, že vlastně hájí českou posici mezi německým živlem. A patrně asi také chtěl Broumovským nákladem na vedení procesu zvýšiti tím, že se musili opatřiti právníkem český mluvícím. Opat sám se nedostavil, ale zplnomocnil za sebe svého hejtmana Jana ze Sládova. Plnomocník opatův hájil vrchnostenské právo svého pána a dokazoval, že Broumov je městem poddanským a v důsledku toho všechna práva, jež mu Broumovští upírají, mu náleží. Ohledně náboženského útisku se opat hájil tím, že se odvolával na svou povinnost přidržovati poddané k víře a jestliže odmítal pohřbívání, činil tak z rozkazu arcibiskupova a i císařova. Dokonce prý i přijímání podobojí povolil, ale i přesto mu nikdo do kostela nechodil.

Komisaři vyslechli všechna svědectví a o všem sepsali relaci, kterou odeslali do Prahy. Královská komora rozsudek hned nevynesla a uplynulo opět půl roku, než k jeho vyhlášení došlo. Teprve 16. července r. 1610 byl rozsudek vyhlášen a znamenal pro opata vítězství a pro Broumovské ztracení pře. Opatovi bylo znovu přiznáno právo vrchnostenské a právo dosazovati konšely. Rovněž i právo patronátní ke kostelu P. Marie, bylo opatu přiznáno jak už podobně rozhodl komorní soud v r. 1587. Broumovským bylo důrazně v rozsudku připomenuto, že zabranou kolaturu musí opustit, poněvadž jim nenáleží a „aby téhož kněze ve dvou nedělích pořad zběhlých od vyhlášení této resolucí ze svrchu dotčeného kostela vybili.“<sup>9)</sup>

Nepříznivý výsledek jejich procesu s opatem je nikterak nezastrašil. Snad za jiných okolností takováto prohra by způsobila určitou depresi, ale u Broumovských k ničemu podobnému nedošlo. Jejich náboženské nadšení tím neochladlo. Za poslední léta bylo jejich hnutí tak posíleno, k čemuž i opatova neústupnost mnoho přispěla, že vyhlášení rozsudku nemělo na ně skoro vlivu. Broumovští neupadli do rozpaků, co dělali. Jestliže byli přinuceni královským rozhodnutím opustiti kostel a vydati hřbitov, rozhodli se pro jiné východisko ze své tísně. Aby jejich náboženství nebylo tím ohroženo a zbaveno prostředků k jeho pěstování, rozhodli se postaviti si kostel vlastní bez ohledu na

<sup>8)</sup> Viz Mittheil. XXXI., str. 126—7 (Bellagen XII.).

<sup>9)</sup> Viz Apologie stavův. Num. 70 (Šubert, str. 274—5). Rozumí se kněze Kerasandera.

opata. A když jim i dosavadní hřbitov byl upírán, založili si hřbitov nový, aby ani v otázce pohřbu neměli s opatem co dělat.

Své rozhodnutí začali s nadšením hned uváděti ve skutek. Ke stavbě vyhlédli si klášterní pozemek za dolejší městskou branou, který měl v nájmu jistý měšťan broumovský. Vyhlédnuté místo farář Kerasander posvětil a zasvětil je památce sv. Křištofa. Hřbitov byl zřízen nejdříve, a už 29. srpna 1610 byly zde čtyři mrtvoly pochovány. Se stavbou kostela to však nešlo tak rychle, neboť k tomu bylo potřeba kapitálu. Broumovští se ani toho nezalekli. Začali konati sbírky ve prospěch své kostelní stavby a to, zejména ve Slezsku a v Sasku. Dokonce sám saský kurfiřt Kristian II. zaslal jim značnou peněžitou pomoc. Poněvadž se sbírky dobře scházely, mohlo se už příštím jarem se stavbou započítí. Dne 27. dubna 1611 byl slavnostně položen základní kámen a potom začalo se rychle stavěti.<sup>10)</sup>

Opat broumovský, když viděl, k čemu jeho poddaní se odhodlali, pokusil se jim v tom zabrániti. Stavbu kostela jim zakázal. Ale pouhý jeho zákaz na Broumovské už dnes nestačil a opat neměl jiné, moci, aby jim mohl dílo překaziti. Obrátil se tedy k císaři a žádal jej, aby on ze své moci stavbu zprohlašoval. Podání opatovo podstoupil císař do Prahy k posouzení nejvyšším úředníkům a soudcům zemským. Žádal je, aby mu podali dobré zdání o tom, zda žádost opatova není proti Majestátu.<sup>11)</sup>

Nešlo jen o kostel, šlo o rozhodnutí, které mělo pro budoucnost v této otázce učiniti jasno a ukázati pravou tvář vlády ve výkladu Majestátu. Opat odvolává se k císaři byl si vážnosti této věci vědom. O dobré vůli zde nelze mluvit. Opatu šlo prostě o zastavení evangelického hnutí v Broumově a tomuto hnutí chtěl odniti všechny prostředky k jeho upevnění. Patrně dobře tušil, že v tomto případě může s vládní pomocí počítati. A také se nezklamal. Společné shromáždění nejvyšších úředníků zemských podalo císaři o broumovském případě zamítavé vyjádření, v němž se hlavně zdůrazňovalo, že prý z Majestátu i z Porovnání vysvítá, že toto právo náleží jen svobodným městům, ale nikoliv poddaným.<sup>12)</sup>

Vše se sběhlo záhy po nastoupení císaře Matyáše. Pro něho v této době bylo rozhodování velmi nepříjemné. Z dobrého zdání svých úředníků musel poznati, že je to pokus o obejití Majestátu a že i kdyby se mu tímto způsobem podařilo zviklati právní sta-

<sup>10)</sup> Skála, Historie II., str. 11; srov. Wintera, Mitth. XXXI., str. 239.

<sup>11)</sup> Skála, Historie II., str. 12.

<sup>12)</sup> Viz: Apologie stavův, str. 301, N. 83, srov. též Skála II., str. 12 („že ani privilegium na náboženství daného, ani porovnání stavův pod obojí učiněného se nenachází, ani se vymoci nemůže, aby Broumovští měli k takovému kostelnímu stavení jaké právo a spravedlnost míti. Nebo ačkoli v privilegium třem stavům království tohoto pod obojí kostely a školy a pochovávání těl mrtvých dovoleno, a však lidem poddaným, kteří žádným svobodným stavem nejsou toho propůjčeno není“).

novisko; přece se nedalo zabrániti tomu, aby podobojí v Čechách v tom neviděli osten proti sobě. Ale přesto císař Matyáš připojil se k názorům svých nejvyšších úředníků a stavbu evangelického kostela v Broumově dne 25. srpna 1611 zakázal. Je to dokladem, s jakými úmysly nový panovník ujímal se vlády v Čechách. Toto zamítavé řešení celého případu ukazovalo, že mu nezáleželo na udržení náboženského míru v Čechách, k němuž Majestátem zdál se býti položen slibný počátek.

Postavení Broumovských se vlastně ani po r. 1609 právně nijak nezlepšilo. Jejich situace byla stížena nejasným zněním v Prorovnání, kdež o statcích církevních nebylo učiněno ani zmínky.<sup>13)</sup> Broumovští sice dokazovali, že poddanými církevními nejsou, ale že jsou zbožím královským. A jestliže tento názor, který pro svou samozřejmost stavové ve smlouvě Porovnání opomenuli, církev ani vláda neuznávala, ocitli se Broumovští v postavení choulostivém. Kdyby Porovnání bylo výrazem upřímné dohody obou stran, rozumělo by se to zcela prostě, že dána-li svoboda náboženská straně podobojí, rozumí se tím, že podobojí mají i svobodu upravit si svůj kult v duchu svého vyznání a také svobodně jej navštěvovati. Upřímnost při uzavírání této smlouvy musíme předpokládati jen u stavů strany podobojí, ne tak u strany pod jednou, pro níž bylo jen řešením z nouze. Následek toho nejasného znění projevil se nejlépe právě v broumovském případě.

V Majestátu o náboženské svobodě se pravilo, že „žádný jak z vyšších svobodných stavův, tak ani města, městečka i také sedlský lid od vrchností svých, ani žádného jiného d u c h o v n í h o a n i s v ě t s k é h o člověka nemají a nemá od svého náboženství odtiskován a k náboženství strany druhé moci ani ni žádným vymyšleným způsobem přinucován býti.“<sup>14)</sup>

Znění této části Majestátu bylo docela jasné a vysvětlovalo i v případě poměru pána a poddaného, co se náboženskou svobodou rozumí. V záležitosti broumovské, kde se poddaným bránilo ve stavbě kostela, bylo jednáno proti duchu obsaženému v Majestátu. A jestliže zde nejasností docházelo k formálním sporům, bylo na císaři, aby spravedlivě byla náprava získána a smysl zákona nebyl porušen. V tomto případě se bohužel tak nestalo. Zde nešlo, jak se zdá, o pouhou stavbu kostela, ale hledala se záminka k útoku na Majestát a záminka tato se ukázala opravdu vhodnou.

Císařův zákaz stavby kostela, vyvolal v Broumově zděšení.

<sup>13)</sup> Přesně: „V kterých pak místech neb městech buď královských, králové J. M. neb na panstvích J. M. C. ti, kdož pod obojí jsou, svých vlastních kostelův neb pohřbův, ani společných s stranou pod jednou by neměli, ti vedle znění (výš dotčeného) majestátu sobě kostely a chrámy k službě boží vystavěti, jako i místa k pohřbům svým vzdělati moci budou.“ (Slavata I., str. 393.)

<sup>14)</sup> Slavata, Paměti I., str. 379.



Po celý měsíc září žili Broumovští v rozčilení, konečně se rozhodli požádati defensory o pomoc. Sepsali podání, v němž vyličili své potíže, které měli s kostelem a které je přiměly k tomu, že se rozhodli ke stavbě vlastního kostela. Žádali defensory o zastání, aby jim nebyly v náboženství činěny překážky, dovolávali se Majestátu a prosili, aby jim defensorové umožnili kostel dostavěti. Rozhodnutí císařovo ve věci kostelní novostavby v Broumově způsobilo i mezi defensory velký rozruch. Proto se rozhodli žalobu Broumovských předložiti zvláštnímu sjezdu stavovskému, k jehož svolání dával jim nový náboženský zákon z r. 1609 právo. Tento sjezd konal se 11. listopadu 1611 v Praze v Karolinu. Skládal se z nejvyšších úředníků a soudců zemských, královských radů, pokud se hlásili k straně podobojí<sup>15)</sup>, a z krajských zástupců. Výsledek jejich sněmování vyzněl v ten smysl, že postup Broumovských je zcela ve shodě s Majestátem. A zároveň bylo jednomyslně usneseno, že Broumovští mají právo „chrám Páně pro služby Boží, beze všech překážek i záповědí duchovních a světských lidí, sobě vystavěti.“<sup>16)</sup> Postup císařův byl vykládán jako útok na celou církev podobojí a proto přítomní s rozhořčením zdůrazňovali, že nad tímto usnesením budou držeti ochrannou ruku. Na to se dostavili do české kanceláře a zde místodržcím své rozhodnutí oznámili, žádajíce je, aby o tom vyrozuměli císaře, který meškal mimo zemi. Současně je upozornili, že nikdy nepřipustí, aby Majestát byl porušen. Jestliže se opatu Selendrovi zdá krivda, ať proti nim nastoupí cestu práva.

Broumovské pak defensoři uklidnili zvláštním přípisem, v němž je o svém usnesení uvědomili. Ujistili je svou ochranou, ale důtklivě je napomínali, aby se chovali pokojně a nedávali ani nejmenší příčiny žádnému z katolíků ke stížnostem. Zejména, aby se nedali strhnouti k nějaké neprozřetelnosti vůči opatovi nebo jeho úředníkům.<sup>17)</sup>

Počátkem října 1611, kdy deputace Broumovských nesla stížný list k defensorům, musela se i konsistoř podobojí zabývat Broumovskými v otázce duchovní správy. Konsistoř ještě nepotvrdila nového faráře v Broumově, ač už od ledna roku 1611 byla s ním v úředním spojení, vyřizujíc otázku manželského sporu v jeho farnosti.<sup>18)</sup> Broumovským však na tom záleželo,

<sup>15)</sup> Používáme-li výrazu „podobojí“, činíme tak dle úředního pojmenování v Majestátu, jinak jsme si vědomi toho, že pod tímto pojmenováním musíme rozuměti evangelíky a ne snad podobojí v tom původním významu ze starší doby.

<sup>16)</sup> Apologie druhá, Num. 72, str. 277.

<sup>17)</sup> Viz tamtéž str. 278. Srov. též Gindely: Dějiny čes. povstání I., str. 58.

<sup>18)</sup> Tischer: Dopisy konsistoře podob., str. 20, 46, 52. Řádný dekret o jeho ustanovení v Broumově mu Broumovští vydali 1. ledna 1611. Tento povolávací dekret byl podepsán purkmistrem a městskou radou. Na základě této t. zv. vokace mohl od konsistoře teprve obdržeti potvrzení. (Viz Mittheil. XXXI., str. 257. Příloha XIV.)

aby jejich farář byl řádně uveden pod pravomoc konsistoře, neboť potom mohli i na její přímluvu a ochranu spoléhat. A proto už v srpnu s konsistoří o to jednali. Předcházející bouřlivé události odsunuly tuto věc stranou a když v rozsudku z r. 1610 bylo žádáno, aby Broumovští svého kněze „vybyli“, zdálo se, že bude Kerasander nucen z Broumova odejít. Avšak Broumovští ho od sebe nepustili a Kerasander tedy zůstal v Broumově dále. Jakmile začli se stavbou kostela, záleželo jim tím spíše na tom, aby si svého kněze udrželi a proto o jeho schválení s konsistoří dolejší vyjednávali. V konsistoří projevili dokonce uspokojení s jeho zůstáním v Broumově, neboť události v tomto městě musely konsistoriány v prvé řadě zajímat.<sup>19)</sup>

Kerasander sice byl v Broumově skoro už dva roky farářem, ale v konsistoří ho ještě doopravdy neznali. Podle konsistorního řádu byla povinna obec, která si faráře zvolila, vyslati deputaci do konsistoře a žádati o jeho potvrzení. Zvolený kněz byl potom též povinen osobně se dostaviti do konsistoře a představití se panu administrátorovi, který prozkoumal jeho způsobilost a zjistil doklady o jeho vysvěcení na kněze, které se zvaly literae formatae. Kněz, který byl ordinován v cizině, musel složiti ještě slib, že bude zachovávatí Českou konfesi. Jestliže byly tyto podmínky splněny, přijala jej konsistoř pod svou pravomoc a zapsala ho do kněžské matriky.

Všem těmto podmínkám Kerasander dosud nevyhověl a proto konsistoř jej nemohla dříve potvrditi, dokud neučinil zadosť církevním řádům. Vyslanci broumovští, když vyhledávali defensory v Praze, navštívili asi i konsistoř, aby si vyzvedli Kerasandrovo potvrzení. Kerasander se zatím už do konsistoře dostavil a poněvadž byl cizincem, musil složiti slib na Českou konfesi. Ježto i své „literae formatae“ měl v pořádku, nebylo už námitek k jeho stvrzení. A tak 7. října 1611 podepsal administrátor Eliáš Šud ze Semanina s pány konsistoriány Kerasandrovou konfirmaci do Broumova.<sup>20)</sup>

V konsistoří vycítili, že Broumovští mají Kerasandra rádi, (tak si dovedl tento kněz jejich oblibu získati) a že mají patrně strach, aby ho neztratili. Proto v konfirmační listině jim připsali, že jim ho stvrzují doživotně, bude-li si jen on přát tak dlouho u nich zůstatí.

O svého faráře se tedy Broumovští báti už nemuseli, ale i ve věci svého kostela byli opět povzbuzeni odpovědí defensorů. Defensoři dodali jim jistoty, že jsou v právu. A proto s novou chutí

<sup>19)</sup> V přípisě z 26. srpna 1611 píše administrátor Kerasandrovi: „Rerum Tuarum statum, vir reverende, in melius esse mutatum Teque de novo a Braumovieusibus ad curationem animarum vocari gaudemus.“ (Tischer, str. 52.)

<sup>20)</sup> Tischer, Dopisy, str. 62.

a radostí pokračovali ve stavbě svého kostela. Opat Selender byl zato odpovědí defensorů pobouřen a protestoval proti tomu k císaři. Stěžoval si, že Bráunovští jeho zákazu neuposlechli a ve stavbě pokračují, k čemuž prý je „páni direktorové nad dolejší konsistoří“ podporují a proti němu štvou. Znovu se dovolával, že je to porušení jeho práv, totiž královských práv, regalíí, které patří jemu a klášteřu.<sup>21)</sup>

Defensoři k opatovu protestu nemlčeli, ba dokonce toto jednání opatovo pokládali vůči sobě za urážlivé a stěžovali si císaři také. Tím se opět rozvířila otázka, zdali statky církevní jsou zbožím královským. Stavové podobojí se drželi znění Zemského zřízení, že majetkem duchovních statků jest král. Duchovenstvo je jen pouhým jejich uživatelem. A že jen král dle své vůle může s nimi nakládati. V Zemském zřízení se skutečně tyto statky nazývaly královskou komorou. Stavové mohli se dovolávat i dřívější praxe, kterou v této věci vykonávali čeští panovníci, jako Ferdinand I., Maxmilian II., kteří s duchovními statky jako se svými vlastními nakládali. Ještě r. 1598 český kancléř Zdeněk z Lobkovic, o němž víme, že byl výborným zastáncem katolické věci, přiznává, že císař může svobodně s duchovenskými statky disponovati i bez vědomí papeže, „že král český na klášteřích a duchovních statcích svůj komorní poklad má.“<sup>22)</sup>

Katolíci odlučovali otázku vlastnictví duchovních statků od otázky vrchnostenských práv na těchto panstvích. Tvrdili, že pokud duchovské osoby jich užívají, náleží jim prý právo vrchnostenské jako kterékoli svetské vrchnosti na svém zboží. A jestliže nemohou poddaní na světských panstvích bez svolení své vrchnosti kostely stavěti, nemůže tomu býti ani jinak na statcích duchovních.<sup>23)</sup>

Ve svém dopise císaři defensorové poukazovali na to, že opat Selender se nemůže dovolávat toho, že by stavba kostela byla „proti jeho a klášterním regalíím“. Neboť regalia náleží jen králi a že dle zvyku a práva opatové, proboštové a všichni duchovní i s poddanými se pokládají za komorní zboží „a žádným takovým dědictvím a regalíemi honositi se nemohou“. Jsou jen

21) Apologie druhá, Num. 73, str. 279.

22) Apologie druhá, str. 350 (N. 100).

23) Srov. Gindely I., str. 52—56. Gindely ač (konservativní historik) přiznává lepší právo protestantským stavům. Ukazuje na to, že tak se tomu rozumělo i v r. 1609 a že při jednání o úpravu „Porovnání“, pojmenovali slovem „statky královské“ i statky duchovenské a že se tím katolíkům nijak netajili a proto katolíci prý neměli práva dávatí tomu později význam užší. Neboť kdo by prý mohl evangelíkům v r. 1609 zabrániti, dáti do těchto zákonů ustanovení sobě přiznává? Že tak neučinili, vysvětluje si Gindely jejich prostomyslností, poněvadž prý věřili, že bude-li poddaným všem přiznána zákonem náboženská svoboda, že žádná vrchnost, ani katolická, nebude v stavění kostelů brániti.

uživatelé důchodů na těchto statcích. Dále defensoři cítili se dotčeni tím, že opat je nazval direktory nad konsistoří, na což si císaři stěžovali, a dokládali při tom, že jsou řádně dle Majestátu volenými defensory. Rovněž se ohradili proti opatovu nařčení, že by Broumovské popouzeli k veřejnému odboji. Naopak žalovali císaři, že opat nedbá Majestátu ani Porovnání a že tyto zákony svévolně porušuje. Jestli prý se opat cítí dotčen, nebo vidí, že se mu v náboženství ubližuje, má možnost se brániti prostředky právními a ne utíkat se se žalobami k císaři.<sup>24)</sup>

Císař Matyáš ocítl se v nepříjemné situaci, především jeho autorita utrpěla tím, že v Broumově jeho zákazu nebylo dbáno a ve stavbě kostela se pokračovalo. K tomu se družilo odhodlané vystoupení defensorů, jejichž ohrazení nepostrádalo právního podkladu. Císař pochopil, že každý další neopatrný zásah mohl by situaci jen zhoršiti. Přesto však nechtěl také opata odmítnouti. Proto nejprve požádal své rádce, aby broumovský případ znovu prostudovali a podali mu na jeho řešení svůj návrh. V okolí císařově se nyní vyhranily dvě strany, z nichž každá zastávala jiné stanovisko k broumovskému případu. Jedni radili císaři, aby neustoupil, jejich návrh hájil zájmy katolické církve, kdežto druzí sledovali více zřetel politický a radili císaři k opatrnému a mírnému postupu. Katolická strana věděla dobře, že každé smírné řešení by se dalo na úkor katolíků a proto všemožně usilovala, aby k takovému řešení nedošlo. Císaři byl zato doporučován nejostřejší postup. Avšak císař k něčemu podobnému se odhodlati nemohl, patrně byl si vědom, že takový zárok mohl by míti nebezpečné následky, na něž jistě strana mírných u dvora upozorňovala. Prozatím tedy ve věci Broumovských císař žádného rozhodnutí neučinil a záležitost s broumovským kostelem byla odložena na příhodnější dobu.<sup>25)</sup>

Ačkoliv byl to jen ohled na zájmy katolické strany, který rozhodnutí ve věci broumovské oddálil, přece tento odklad opata Selendera nemohl uspokojiti. Opat toužil po okamžité a účinné pomoci, aby Broumovským znemožnil kostelní stavbu. Zatím se musel smířiti se skutečností, že císař neměl odvahy k odpovědi. Uplynula doba téměř dvou let a po tu dobu dvůr se úzkostlivě vyhýbal broumovské otázce. Měly zde jistě vliv napjaté vnitřní politické poměry, zejména nejistota císařova před generálním sněmem, na jehož svolání stavové naléhali a jehož se císař obával, aby nemusel zde přistoupiti na náročné stavovské požadavky, které před svou korunovací slíbil na tomto sněmu vyřešiti. Nechtěl-li žádnou z obou náboženských stran v Čechách pobouřiti, nechával raději broumovskou věc zatím v klidu.

<sup>24)</sup> Apologie druhá, str. 280—284, N. 74.

<sup>25)</sup> Srov. Gindely, Dějiny čes. povstání I., str. 58—59.

Proto v letech 1612 a 1613 nebylo Broumovským se strany vládní v jejich stavbě činěno žádných potíží. A Broumovští také plně využili tento čas k dokonání svého díla. Přesto však aspoň opat snažil se jim všemožně ve stavbě překážeti. Když už nemohl stavbě zabrániti, činil Broumovským potíže jinak.

Broumovští totiž používali ke stavbě dříví ze statku Vižnova, který měli od opata z dřívějších dob v zástavě. Opat nyní zástavní smlouvu vypověděl. Poněvadž Broumovští s tím nechtěli býti srozuměni, dostala se celá věc před komoru. Královská komora pověřila zvláštní komisi, aby případ na místě vyšetřila. Ale nálezkem komise vyzněl v neprospěch Broumovských, neboť bylo zjištěno, že v poslední době bylo příliš mnoho dříví vykáčeno „přes vyměřené smlouvy zástavní“. Komora na základě tohoto dobrozdání vypravila v prosinci 1612 do Broumova pana Krištofa Kobera z Kobesperku, puchhaltera komory, aby statek Vižnov Broumovským odňal a vrátil jej opatovi.<sup>26)</sup>

Při tom opat neustal ve svých stížnostech, snaže se ve veřejnosti buditi dojem, jakoby mu bylo ubližováno. Naříkal si arcibiskupovi, který za něho intervenoval v královské kanceláři. Upozorňoval na jeho nebezpečné postavení v Broumově a prosil, aby ho vláda nenechávala bez pomoci.<sup>27)</sup>

V královské komoře měli stále hodně starostí s Broumovem. Sotvaže rozsoudili záležitost se statkem Vižnovem, měli zde za půl roku novou žalobu opatovu. Tentokráte šlo zase o obnovení městské rady. Opat Selender vida, že už nezamezí stavbě kostela, chtěl aspoň radnici míti ve své moci. Tak v r. 1613 se rozhodl obsaditi městskou radu novými konšely, podle práva nedávno mu opět přiznaného. Broumovští pobouřeni touto novou jeho odvahou zabránili mu v tom s takovou rozhodností, že opat raději rychle radní dům opustil. Zato okamžitě stěžoval si ke komoře na násilí, které se mu od poddaných v jeho právu činí a tázal se, zdali by mohl volbu městské rady provésti v klášteře. Královské komoře se tento návrh nelíbil, nechtěla připouštěti novot v tom, aby mimo půdu radniční dalo se obnovování městské rady. Proto se obrátila přímo na Broumovské a přísně jim domluvila, aby opatovi žádných obtíží nečinili. Dokonce jménem císařovým jim poručila, že kdykoliv pan opat, který jest jejich vrchností, bude chtíti na rathouse obnoviti úřad konšelský, musí se celá obec v ustanovený den k němu na rathouz dostaviti a při volbě ve všem opata poslechnouti.

Současně pak královská komora vyzvala opata, aby ještě jednou se pokusil o obnovu městské rady, „poněvadž taková obnova pro vyhledání spravedlnosti lidských se vykonati musí.“

<sup>26)</sup> Mittheil. XXXI., str. 259 (příloha 15). K. Kammerbefehl in Angelegenheit des Stiftungsgutes Wiesen . . .

<sup>27)</sup> Srov. Z. Winter, Život církev. I., str. 258.

Ale jiné pomoci se opatovi od komory nedostalo, jestliže očekával odtud účinnější pomoci, pak se musel spokojiti s pouhou radou, aby v případě, bude-li mu nové nebezpečí od Broumovských hroziti, požádal okolní pány nebo rytíře o zbrojnou asistenci. A poněvadž pánům radům v královské komoře tyto stále stížnosti začínaly býti nepříjemné, připomenuli opatovi, že případnou vojenskou asistenci by si musel opatřiti na „svůj groš a a náklad.“<sup>28)</sup>

Broumovským nezbylo než couvnouti. Zato však byla jim náhradou radost z výsledku jejich stavební práce. Ani ztráta vížnovského statku se jich nemusela již bolestně dotknouti, neboť v té době, kdy tento statek ztratili, blížila se jejich stavba ke konci. Na jaře roku 1613 byl kostel pod střechou a tu pro Broumovské nadešla toužená chvíle, kdy mohli ve svém kostele konati první bohoslužby. Sice nový kostel nebyl ještě úplně dostavěn, ale přece aspoň na tolik byl hotov, že se o velikonocích v něm mohla po prvé podávati večeře Páně. Dokonce pak roku byly dokončovány i další práce. Kostelu dostávaly se i četné dary, tak ještě toho roku broumovským měšťanem Plakvičem byl darován kalich. Jistá paní Plakvičová (patrně příbuzná) na svůj náklad dala zde postavit varhany. V r. 1615 město Břeclav darovalo kostelu veliký, krásný lustr.<sup>29)</sup>

Broumovští evangelíci měli konečně svůj vlastní kostel. Přes všechny překážky jej přece dostavěli a žádná moc jim v tom nezabránila. Ale tím nebyl učiněn konec všem potížím, které ještě na tuto náboženskou obec čekaly a které téměř celá veřejnost v tomto království s napjetím sledovala. Neboť nešlo tu jen o broumovské evangelíky, ale o věc evangelíků celé české země.

(Pokračování.)

Dr. Viktor Šinták.

## Přijímání těla božoho.

(Kus retrospektivy s dnešní pointou.)

Rímsko-katolické učení o přijímání těla božoho je známé: Kdo přijímá tělo Páně ve způsobě chleba (přesně připraveného podle kanonických předpisů), přijímá „pravé tělo a pravou krev Pána našeho Ježíše Krista podle ustanovení o poslední večeři“.

Mikuláš Houska, řečený Loguis, učil, že nám byla dána tato památka mezi jiným odkazem k požívání, nikoli abychom před ní klekali a ji vzývali. Zato byl upálen roku 1421 v Praze.

<sup>28)</sup> Rescripte der K. Kammer wegen der Einsetzung der Stadräthe. (Příloha XVI. A, B v Mittheil. XXXI., str. 260—261.)

<sup>29)</sup> Srov. P. Wintera, Mittheil. XXXI., str. 242.

Hus se držel dlouho církevního výkladu, ale v žaláři schválil, aby jeho stoupenci přijali výklad Jakoubkův a aby přijímali pod obojí způsobou. Hus sám v knížce „O šesti bludích“ na prvním místě odmítá blud, že by kněží Krista na oltáři tvořili, že by byli jeho stvořitelé. (Flajshans, M. J. Hus, 1915, str. 294.)

Luther roku 1529 formuloval v rozhovoru s Zwinglim své podivné, přepodivné učení o večeři Páně: „Kristus jest ve chlebě, pod chlebem, u chleba a podobně. Kristus jest ve víně, u vína, pod vínem přítomen tělesně.“ (A. Binnerts Sz. De Kerk. Amsterdam. 71.)

Zwingli naproti tomu učil: „Kristus jest ve svátosti přítomen toliko obrazně, je to obrazné zpodobení jeho tělesného utrpení a jeho smrti.“ (A. Binnerts Sz. De Kerk. 80.)

Když Zwingli roku 1531 padl v boji, to jest dvě leta po rozhovoru s Lutherem, Luther jeho skon označil za trest boží, viděl v tom boží soud: kdyby se nebyl Zwingli vyjádřil o večeři Páně „tak rouhavě“, nebyl by padl s mečem v ruce!

Kalvin byl dialektik, vyjádřil se takto: „Křesťan ústy víry přijímá oslavené tělo Kristovo.“ (De Kerk. 81.) To je mluvení v pojmech chápaných individuálně; je to hra s pojmy.

O mnoho dále byli pražští racionalisté na počátku šestnáctého století. Mikuláš Vřetenář roku 1526 vyznal před kališníkem Caherou, krvavým vládcem v Praze a přísluhovačem Říma, že kdož přijímá (svátost), bývá účasten dobrodiní smrti Kristovy; chléb a víno jsou učiněny večeří Páně. — Je to výklad nejasný a nepřesný, ale Mikuláš pro něj zemřel na hranici a s ním také jeho hospodyně Klára.\*)

Marta z Poříčí v Praze zemřela roku 1527 na hranici, protože nechtěla vyznat, že by ve večeři Páně byl přítomen Kristus s masem, kostmi, vlasy a žilami. (Historie o těžkých protiventstvih, kterou roku 1645 vydal Komenský, XXXI. kapitola.)

Českomoravský odbor Evangelické matice vydal „Krátký přehled nejdůležitějších rozdílů mezi církví evanjelickou a římskokatolickou“ (bylo vytištěno v Kutné Hoře u K. Solce bez data). Sestavil tuto knížku prelát dr. Karel Lechler a v ní se pravi: „Přijímáme s chlebem pravé tělo a s vínem pravou krev Ježíše Krista.“

Benjamin Košut, farář u Klimenta v Praze (1822—1898), jenž se podpisoval: „farář evangelického sboru Páně helvetického vyznání v Praze“, a jenž byl vykřičen českými homunkuly za nevěrného svědka učení Ježíšova, učil podle Katechismu křesťanského (v druhém vydání, jež vyšlo roku 1903): „Večeře

\*) Havel Cahera, kališnický farář v Litoměřicích, přinesl do Prahy dopis konšelům, plný povzbuzování Lutherova. Poměry ho vyzdvihly, že sahal už už po kápi biskupské, roku 1527 se stal rektorem pražské university, ale skončil v cizině jako ubohý šenkér a malíř hracích karet. (Winter, Život církevní 74.)

Páně jest od Krista Ježíše na památku smrti jeho ustanovená svátost, kdež (v níž) požíváme chléb a víno jako znamení našeho vykoupení a milosti boží. (Otázka 45 na str. 16.)

Reformovaný katechismus (Karafiátův), vydaný r. 1910 v Praze (páté vydání vyšlo r. 1910), učí: „Chléb, kterýž jíme, a víno, kteréž pijeme, jest viditelné znamení na památku večere Páně (27. otázka). Chléb zůstává chlebem, a víno vínem, jako při křtu voda zůstává vodou (29. otázka).“

Bratrský katechismus, vydaný roku 1564 a otištěný roku 1662 v Amsterdamě česky Komenským, praví: „Večeře Páně je svátost, ustanovená od Krista k pamatování na jeho smrt (str. 55), ale ne že by se chléb měnil v tělo a víno v krev“ (str. 56, odst. 3). Dovolává se Augustina, že věci živelné (hmotné) zůstanou tím, čím jsou podle své přirozenosti. Svátost má být přijímána bez klanění a bez božské pocty. Vyznávají pak Bratři, že zůstávají uprostřed: „Někteří tvrdí, že ve svátosti není ani chléb, ani víno, nýbrž tělo a krev (to bylo učení římské a Luthe-rovo). Druzí tvrdí a učí, že ve svátosti jest jen chléb a jenom víno — bez Krista a že je to jenom znamení (to bylo učení, které hlásal Zwingli).“ My jsme uprostřed: Je tu chléb a víno v bytu (vidu) přirozeném, tělesném a hmotném, ale také v bytu (způsobě či vidu) posvátném, duchovním, pochopitelném víře.“ To je tedy velmi nejasné. Komenský na sebe vyznal, že za svého pobytu v Londýně přijal dvakrát večeri Páně v církvi nizozemské (latinský tekst mluví o církvi belgické, to znamenalo nizozemské) a potom také v církvi anglikánské. (Vlastního životopisu Komenského odst. 55.) Komenský nedbal dogmat o svátosti „Večeře Páně“!

Bratři učili, že svátostmi se uděluje lidem neviditelná milost a pravda těch věcí, jichž jméno nesou: Článek XI., O svátostech vůbec, odst. 1. Nevěřili však, že by svátost působila na lidi ex opere operato, to jest, že by působila mechanicky a stejně jak na věřícího a zbožného, jako na nevěřícího a bez dobrého hnutí. Nevěřili, že by svátosti mohly přispěti k dobrému hnutí, k obnově života v milosti boží, že by přinašely odpuštění hříchů a oprávnění (odst. 6., článku XI.).

S Augustinem schvalovali, že není potřebí svátostí přijímati, když by někomu z toho mohly vzniknouti škoda a nebezpečí. V takovém případě mohli postačiti přijímání svátostí podle touhy a žádosti. Augustin říkal: „Uvěříš-li, že jsi přijímal svátost, přijal jsi ji. Uvěřil-lis, že jsi požil svátosti, jedls ji.“

Poznáváme tudíž, že Luther věřil jako dobré dítě, nechtěl se mučiti pojmy, domněnkami, metafysikou a fikcemi.

Zwingli byl muž velkého meče nejen hmotného, ale i duchovního; rozřal uzel jedním rázem, podle svého rozumu: svátosti jsou jen pro udržování památky Ježíšovy, památky na Ježíše. Calvin byl muž předurčení. Jestliže Jan praví: „Bůh jest láska“;



Kalvin učí: „Bůh jest vladař, jenž sám sebe oslavuje absolutní svobodou. Bůh je absolutně svobodná vůle. Jeho sláva vyvěrá z omilostnění jedněch a odsouzení druhých.“

Pro Kalvina a jeho učení o predestinaci se dovolávají moderní theologové učení o determinismu: Všechno dění jest určeno. Každý účinek má předcházející příčinu, která určuje, determinuje průběh činu. Ano! Ale to platí nejen pro slepou a bezduchou přírodu, pro přírodní slepé a bezduché síly. Příroda pracuje na miliony let a nemůže předejít katastrofám, jež jsou náhlého — katalytického rázu. Naproti tomu člověk myslí, přemítá a vybírá v prostředcích, umí rychle vyvoditi i katalytické zjevy neškodné, a katastrofám může buď předejiti anebo uniknouti, jen když dobře pozoruje a bdí. Příroda nebdí, její síly spí, rozvíjení přírodních sil je prapozvolné. Pro člověka předurčení a determinismus? Bylo by to snižování člověka a jeho inteligence. Pravda, lidská inteligence na všechno nestačí, ale stále se vyvíjí, kdežto příroda má zákony neměnitelné. (Na příklad tíže platí pro mrtvou hmotu jako pro padajícího myslitele, třebaže by to byl myslitel největší. Příroda neuvažuje, neměří, neváží, nescítá, nikoho neušetří.)

Přijímání těla božího, večere Páně, hostiny v bratrském svazku — to vše bylo před vznikem křesťanství.

Tento obřad se vyvinul z obětování prvních zemských plodů a prvního ovoce. Je to oběť výkupná a zástupná. Člověk primitiv nevěděl nic o chemických zákonech a výměně látek, nevěděl nic o koloběhu látek, jak mu učí moderní chemie a jak básník řekl, že člověk zemře, aby matce zemi vrátil ve své mrtvole, co z ní za živa přijal. Ale primitiv pozoroval bystře, viděl vzájemný vztah a homologickým kouzelnictvím vyjádřil výsledek svého pozorování: Podobné za podobné; napodobením za skutečné hleděl vrátit zemi, co mu vydala v plodech, v nejstarší době v ovoci a potom v obilí. Člověk zahradník předhonal člověka zemědělce. Egypťané přičítali pěstění obilí Osiridovi. Osiris prý naučil lidi (Egypťany) obilí zasévat i sklízeti. Tím je vytrhl z lidojedství a naučil je také přinášeti první oběti, oběti z prvních plodů. Zavedl obřady žehnání zasetému obilí a zasazenému stromu. Zavedl oběti prvních plodů. — Tak vypravuje o Egyptě a Osiridovi Plutarch. To je mythus dogmatický bez mravního obsahu. Při žehnání zasetého obilí byly obětovány lidské oběti, děvy, panny.

Tyto obřady zachováváme dodnes v žehnání úrodě, v prosbách za úrodu a v díkuvzdání za první úrodu.

Z obětování prvních plodů a prvního toho roku urozeného ovoce se vyvinuly společné hostiny, společné večere.

Tak dokazuje veliký obdivovatel náboženství i vědy, anglický spisovatel James George Frazer, v řadě velikého životního

díla.\*) Tak nás poučuje Máchal v Slovanském bájesloví, a Niederle v díle o životě starých Slovanů. Co tyto dva autoři zpracovali jako folklór starých Slovanů, Frazer zpracoval jako materiál pro srovnávací vědu náboženskou, tedy nejen jako materiál pro srovnávací teologii, výklad, jak si lidstvo začalo představovat Boha a k jakým názorům docházíme dnes, nýbrž také jako materiál, jak se vyvíjely náboženské obřady a náboženská dogmata. Čtenář se přes dílo Frazrovo snadně dostane k názoru, jak se dostáváme k náboženství bez dogmat, ale se silným mravním lidským obsahem bez prolévání krve, bez představ o nutnosti smrti, o nutnosti usmrcování obětí jak lidských, tak živočišných vůbec.

Staré učení o obětování a přijímání se vrací ustavičně přes všechno moderní badání a vyzkoumání. Bude se vraceti věčně, dokud člověk nepřekoná mythus a sklon ke kouzelnictví. Takových sklonů nejsou ušetřeni ani duchové nejsilnější.

F. X. Šalda plným právem u nás platí za myslitele velmi bystrého a pro českou literaturu znamená tolik, jako Masaryk pro náboženství, vědu a politiku. Rozdíl je v tom, že nás Masaryk s oddanými pomocníky osvobodil politicky, kdežto F. X. Šalda se neosvobodil od mythu.

Šalda je jako veliký poutník pralesem evropských literatur. Razil jím českému duchu cestu ve stopách Vrchlického. Vrchlický odhaloval, Šalda oceňoval. Jsem jim velmi vděčný, že mi ukázali cestu, že mne naučili rozlišovat a oceňovat stromy v lese evropské kultury.

Šalda vycházel nejen jako rozsevač, ale také jako žnec na lány evropské literatury. Vzdělával dědičnou roli našeho písemnictví, ukazoval do zahrad a hájů evropských, nejen kde se tančí, nýbrž i tam, kde se v potu tváře pracuje a sklízí vzácné a silné, někdy opojné ovoce lidského ducha. Veliký a opatrný hospodář vstupoval do stodoly evropské literatury s věječkou a nashromáždil kriticky mnoho dobrého zrní na chléb ducha. Po čtyřicet let jsem stával ostýchavě u vrátní stodoly Šaldovy a čekal jsem dychtivě, abych mohl nasbírat pro sebe, co létá od jeho duchovní věječky.

Ale pojednou vidím, že jsem Šaldu předskočil, že jsem se dal odlehlou cestičkou do pralesa náboženského badání, leč bez bloudění. Šalda píše v prosincovém čísle Zápisníku báseň na stůl, na svůj stůl. Stůl myslitelův je zcela jiný, nežli stůl obyčejného člověka. Okolo něho a nad ním se rojí jiskry lidského ducha.

\*) V knize Frazrově „Zlatá ratolístka“ (The Golden Bough) v padesáté kapitole, nadepsané „Přijímám těla božeho“ (The Eating of the God). V německém překladě Die Verspeisung des Gottes. Svátostné obětování prvních plodů ze zahradní a polní úrody. Obřadné přijímání těla božeho v národě Aztéků. Jest mnoho maníí v Ariciu. Multae sunt maniae in Aricia.

Až mystické je to rojení. Mystické, kdybychom nevěděli, že jde o myšlenky, o úlomky ducha.

Šalda píše o javorovém stolu. Je jako poutník: Putovali hudci (v národní baladě) a hle, zahlédli tam dřevo javorové, na husličky dobré. Šalda píše o javorovém stolu. Viděl jsem mnoho stolů ale javorový jsem neviděl. Proto tím vzácnější je metafora Šaldova. Buďsi! Javorové stoly neděláme. Jsou nepraktické, těžké, studené.

Šalda rozmlouvá se stolem: „Jak ty i Kristus se pro všechny prostřel — a všechny své věrné svým přesvatým tělem dnes ještě živi, — obětován znova a znova největším zázrakem lásky: — jeho krev z oltáře tryská, jeho tělo se sněží, — bělejší nad lilie, nad sněhy pólů . . .“ Básník má plné právo aby svůj stůl přirovnal oltáři, leč čtenář má právo, aby tu metaforu vážil a oceňoval.

Šalda se tedy vrací k mythu o Kristu, jehož tělo požívají účastníci oběti a přijímání. Podle římského učení Otec obětoval syna a „jeho přesvatým tělem dnes ještě se živi všichni“, anebo se mohou živiti všichni.

Bývaly časy, že skutečně bývaly Hospodinu přinášeny lidské oběti, krev skutečně tryskala z oltářů, lidská krev! Božská krev přece nemůže tryskat! Ale ty časy nenávratně a ke cti lidského pokolení zmizely a místo skutečné oběti přinášejí starověrci oběti zástupné podle homologické magie.

A nepřinášíme již zástupných obětí na oltář!

Homologická magie je matka moderní vědy a moderně chápaného náboženství bez dogmat, ale se silným obsahem mravním. Homologická magie byla dlouho nevědomá a klamala nevědomky sebe i jiné. Potom se dostala tak daleko, že vědomě klamala jenom prostoduchá, ubohá štěnátká, která sbírala drobečky, jež padaly s hodovního stolu panského. A jedenkrát se stal veliký zázrak: magie nezavřela oči před pravdou a překročila hranici kouzel a vědy, domněnek a náboženství, odložila primitivní alegorie i stala se z ní věda, pravá věda, pravé umění a pravé náboženství. Jestliže se nestal absolutní případ obrození a převychování, podstoupila stará magie (staré hraní s alegoriemi a metaforami), obrození a převychování k lepšímu lidství. Nic není bližší člověku, nežli cesta k lepšímu lidství. K Bohu se dostaneme jenom lidskou myslí, lidským srdcem, řečením lidského bratrství.

Šaldova Chvála stolu nesvědčí o obrození uměním, vědami a jazyky — abych užil slov Komenského ze Vševědné školy (z Nárysu vševědné školy, z 11. odst.). Zůstala v starých magických homologických představách. Ještě mate, nepodvádí, ale mate a plete, spolustolovníky u stolu ducha, u stolu umění a vědění.

R. J. Vonka.

### Rozmach katolicismu ve Francii?

Německý časopis (říšský) „Die Christliche Welt“ přinesl v zářijovém čísle minulého roku článek z pera Jiřího Wolfa a o rozmachu katolicismu ve Francii jako faktu. V listopadovém čísle ze dne 17. toho měsíce minulého roku rozepisuje se o témž tematiku Paul Distelbarth z Paříže ve formě otázky. Pro zajímavost přinášíme obsah Distelbarthova článku.

Francouzský lid, praví Distelbarth, je znám jako národ osvícenství a volného myšlení, a tedy nepřátelství k náboženství. Stačí vzpomenout na velkou francouzskou revoluci a na provedení odluky církve od státu počátkem 20. století. Zároveň třeba však naproti tomu zase uvážit, že osvícenství a volná myšlenka je importována do Francie z Anglie.

Dnes možno Francouze poznačiti jako člověka rozumu. V důsledku toho je proti všemu, co by nějak omezovalo činnost rozumovou. Při tom však nechybí mu citu, jako všem lidem. Říká se o Francouzích: jsou náboženští, ale ne věřící. Předně dopřejí náboženství ženám a dívkám a za druhé nesou nad sebou panství kněží. Jako národ vyspělý v léta mužná — podobně jako jednotlivci — příklání se francouzský národ k tomu, o čem v mladších letech měl své pochybnosti, totiž k náboženství, zvláště když odlukou církve od státu odvrátil od sebe nebezpečí nadvlády kněžské. Válkou světovou příklon k náboženství byl — jak přirozeno — značně posílen.

Jako příklad změny stanoviska a vztahu francouzského lidu k náboženství a ovšem i k církvi — a to ve Francii může být v prvé řadě církev katolická — uvádí Distelbarth ohlas a vliv činnosti pařížského arcibiskupa-kardinála Verdier-a. Ten zahájil velkorysou akci na vystavění bohoslužebných budov a místností v předměstích Paříže a provedl a provádí ji s velkým úspěchem za nemožné snad obětavosti místního obyvatelstva. Každých 15.000 katolíků má mít svůj kostel a akce slibně pokračuje. Vedle obětavosti katolíků zasluhuje povšimnutí stanovisko obecních správ místních k akci kardinálově: dávají stavební místa buď lacino neb i zadarmo k dispozici a zajímají se živě o stavby.

A lid? Jsou případy, že 95% otců rodin podepsali žádost o zřízení kostela. Pastorační práce ovšem mezi lidem vychovaným atheisticky je obtížná. A katoličtí duchovní francouzští rozumějí svému úkolu. Pomocí žen a dcer působí i na otce a na manžele. Působí na cit, dogmatickou stránku nechávají stra-

nou. Nepožadují nějaké určité víry zvouce na bohoslužby. A lid přichází, nejen ženy a dívky, ale i muži. O svátcích jsou kostely přeplněny. Možno tedy říci právem, že francouzský katolický lid stává se katolicky nábožným.

A inteligence francouzská? V té prý je možno mluvit o vysloveném rozmachu katolické zbožnosti, totiž přichylnosti k církvi katolické. A opět rozepisuje se Distelbarth o Institut catholique v Paříži jako příkladu rozmachu katolické myšlenky ve Francii. Institut catholique je úplnou soukromou universitou, jež podobně jako Sorbonna připravuje ke státním zkouškám. Má všechny fakulty až na lékařskou — a řadu badatelských ústavů. Vydržována je čistě z milodarů a z kolejného. Roste rok od roku, což dokazuje, že je ve Francii celá velká řada vzdělaných rodin, které dávají přednost nábožensky zabarvenému vzdělání. Mladí lidé nekladou odporu, když jich studuje na zmíněném Institutu mnoho tisíc. Ti pak nesou nábožensky ((katolický) podložený světový a životní názor do celé Francie.

Úkolem této „renesanční“ akce francouzských katolíků je: la réintégration de la doctrine chrétienne dans les intelligences čili zavedení křesťanské nauky v inteligenci. Velkou pozornost věnují apologetice čili obraně křesťansky-katolického názoru a života mezi laiky.

Je zřejmé, že katolicismus, jenž dnes usiluje o rozpětí a rozšíření ve Francii mezi inteligenci, je katolicismus „osvícený“ (éclairé). Prý papež Pius XI. kardinálu Verdierovi pravil jednou: „Dávám přednost osvícenému (éclairé) katolicismu francouzskému před více zevními projevy (náboženskými) jiných národů; jsou-li tyto jistě jímavé, chybí jim přece hloubka.“

Tak jsou prý ve Francii naděje na smíření vědy a víry větší, než byly před 20 lety. Jakkolvěk byla odluka církve od státu ve Francii před 30 lety bolestnou ranou, dnes vidí se, že prospěch z ní měla církev.

Tolik asi Distelbarth, jenž patrně žije v Paříži. Článek je psán v Paříži. Je poučný jistě i pro nás, kteří musíme pozorně si všimnat katolicismu nejen doma, ale i v cizině a čerpat poučení, kde se dá a kde je třeba. U nás jsou náboženské poměry poněkud jiné. Pokulháváme za cizinou. Ovšem můžeme se tázat, zda je možno smířit katolické křesťanství s vědou. A daří-li se smířování v katolické Francii, kde katolicismus je náboženstvím téměř jediným, lze se tázat, zda se usmíření podaří a na jak dlouho. Spíše lze ve francouzském rozmachu katolicismu spatřovat touhu člověka po náboženství vůbec, jež nalézají ukojení v tom náboženství, které zde právě je. Románské Francii je katolicism blížký.

Spisar.

## Přednášky o americké theologii.

Ve dnech 11. a 12. ledna t. r. přednášel bohoslovcům CCS v koleji v Praze-Dejvicích dr. J. A. C. Fagginger Auer, profesor církevních dějin na theologické fakultě Harvardovy university v Cambridgi o „americké theologii“.

Nám, kteří ve Světovém svazu pro svobodné křesťanství a svobodu náboženskou stýkáme se blízce se zástupci amerického křesťanství nekatolického, je třeba znáti proudy v americké křesťanské theologii a její dnešní povšechný ráz. Proto přednáška přišla, našim bratřím studujícím theologie vhod, a aby i širší naše církevní veřejnost byla s vývojem americké theologie seznámena, přinášíme aspoň krátký obsah Aueroých přednášek, jež byly celkem tři.

V první přednášce zabýval se přednášející závislostí theologického myšlení — jako veškerého života kulturního — na určitých psychologických předpokladech nebo vlivech, jež jsou rázu osobního, národního a veškerého způsobu úsilí životního. I když vychází různí lidé z jednoho poselství víry — v našem případě křesťanské — bude jejich myšlení o víře rozdílné, sice nikoli v podstatných věcech samých, v nichž je rozdíl minimální, ale v chápání a vyjádření těch podstatných věcí. V křesťanství od počátku prý až po naše časy lze pozorovat typ pavlovský, janovský a jakubský (boj ducha s tělem, hříchem, pak mystické spojení s prazákladem veškerenstva a konečně praktický). Ukazuje pak dále na různý ráz katolicismu i protestantismu v různých zemích a podává základní charakteristiku povahy anglické, jež je praktická. Proto i theologie americká je svérázná, odchylná od theologie evropské, třebas téže církve, katolické i protestantské. Rozhovořuje se šíře o osídlení Ameriky Evropany a líčí jejich odlišný život v Americe od života ve staré vlasti. Co nejvíce bije do očí v jejich životě v Americe, jest jejich individualism, jenž měl pak vliv i na jejich život náboženský a myšlení theologické. Důvody, proč se stěhovali z Evropy do Ameriky, byly jen zřídka náboženské, za to mnohem více hospodářské a politické. Ale pod vlivem způsobu života politického a hospodářského vyvíjel se i život náboženský a náboženské myšlení. Osamocenost, v níž žili v Americe, podmiňovala též organizaci církví a jejich správu. Jako ve zřízení církví jeví se demokratism mnohdy až extrémní, myšlenkově musila se v náboženském nazírání projevit snaha uplatnit více činnost a úsilí člověka, než tomu bylo v systémech církevních, přinesených ze staré vlasti. Člověk, který musil tak energicky se uplatňovat, aby obstál v boji o život, nemohl a nechtěl se chovat pasivně a nečinně ani v náboženství. A tak možno si vysvětlit, proč v americkém životě náboženském a v myšlení theologickém hlásí se více k uplat-

nění snahy lidské, vyvíjí se a zbarvuje teologii tak zvaný humanism, čímž nerozumí se nic jiného než uplatnění součinnosti lidské s milostí boží, jako oposice proti kalvinismu, kde předurčení boží neponechává pravé možnosti uplatnění individuality lidské. Tento humanistický směr byl ještě posilován myšlením evropským, na př. Erasmem, humanistou starého data, pak filosofů Lockeovou a jiných. Psychologicky vysvětlí se tedy humanistický ráz amerického myšlení theologického způsobu života lidí, kteří byli a musili býti ducha podnikavého, národnostně pak příslušností duševních přistěhovalců do Ameriky z Anglie k lidu prakticky založenému a dále myšlenkově vlivem anglické filosofie a anglických deistů.

Ale není vyloučen ani vliv kalvinismu, jenž podlamoval sice uplatnění rozumu v náboženství, vůči Bohu, ale dovoloval jej v jiných oblastech, kteréžto rozdělení nedá se však provést, jelikož člověk užívající rozumu v politice, těžko se jej zrekne v náboženství.

V druhé přednášce naznačil přednášející změnu v církevním nazírání od kalvinské theokracie směrem k humanistickému chápání náboženství a tím i vývoj teologie americké k dnešním jejím moderním formám, které dokumentoval na několika hlavních představitelích dnešní americké nekatolické teologie. Pod jinými podmínkami životními, jež vytváří jiný život americký, mění se evropský ráz, církvi (přednášející mluví především o kalvinismu) na americký, ač i v Americe chtějí zůstat věrni podstatě křesťanství. Mění se zorný úhel, pod nímž se chápe křesťanství; pozornost věnuje se náboženství a křesťanství více se stanoviska člověka, kdežto v kalvinismu jest přiosťeno stanovisko boží. Kalvinism jest podrobován kritice a diskusi. Arminianism, zmírňující strohou predestinací, nalézá ohlasu v amerických kalvinských obcích. Paineův Věk rozumu jest objektivně čten. Kritika obrací se proti Bibli, jež stávala se mnohým břemenem. Dr. Samuel Clarke (1675—1729) upouští od přísné církevní nauky o Trojici, uče subordinatianismu, totiž že Syn a Duch jsou podřízeni Otci. Přípravuje se směr unitářský a universalistický. Kalvinism ovšem brání své nauky houževnatě, jak je již v jeho povaze. Nastává „probuzenské“ hnutí pod vůdcovstvím Jonathana Edwardse a Georgea Whitefielda, jež sleduje zeslabení a vykořenění arminianismu, šířeného silně v Americe. A přece ani Edwards nebyl již opravdový kalvinista; humanistické vlivy zachvátily i jeho teologii. I on dává příliš velký důraz na subjektivní, tedy lidské prvky, v náboženství, než je ve shodě s čistým kalvinismem, takže nechybí hlasů, že Edwards anticipoval v Americe Schleiermachersa. Liberalism náboženský (to jest to, co se zove svobodným křesťanstvím, pozn. referenta) nastupoval vítěz-

nou dráhu Amerikou ve shodě s politickým bojem proti politickému konservatismu. Bylo by třeba jmenovati zástupce a borce liberalismu náboženského, ale pro nedostatek času uvádí přednášející jen jméno Josefa Priestlyho a přechází k hlavnímu hlasateli a zástupci amerického unitarianismu, Williamu Ellery Channingovi. Ten nebyl prý sice ani Lutherem, ani Kantem, ani Goethem, ale spojoval v sobě přece některé charakteristické znaky těchto mužů: Lutherovu hloubku náboženského citu, Kantův smysl pro mravní rigorism a Goetheův olympijský klid. Přednášející nazývá Channinga stoikem, jemuž však byla dána i obrazivost (dar, imaginace), které neměli stoikové. Byl to velký duch, jenž šel až k samým základům života. Channing je theista, ale humanistický prvek je v jeho myšlení zřejmý. Rozumuje o Bohu, ale základem jeho myšlení je člověk. Vychází z ocenění důstojnosti lidské proti naprostému znehodnocení člověka kalvinismem. Zdůrazňuje ne bytnost boží, ale jeho činnost. Spravedlnost boží měří spravedlností lidskou, v čemž inklinuje ovšem k názoru sofistů: člověk je měrou všeho. Tedy naprostý humanista. Boha chápe podle analogie člověka. Bůh je Channingovi jiné jméno pro lidskou inteligenci, povznesenou vysoko nad všechny omyl a blud, nad nedokonalost a rozšířenou na všechnu pravdu. Lidský rozum je paprskem z božího nekonečného rozumu, není rozdílný od něho. Boží spravedlnost jest jen obměnou jeho lásky, neboť jeho spravedlnost nás vykupuje. Hřích není zděděný od Adama, ale vědomé a chtěné porušení zákona božího. Spravedlnost je pak vědomá a chtěná poslušnost vůči známému zákonu, což předpokládá možnost odporu milosti. Kristus netrpěl pro naše hříchy; opačný názor je prý v rozporu s boží milostí a psychologicky nemožný. Ježíš přišel, aby nám ukázal dokonalý život a naučil nás jemu. Při tom Channing věřil v zázraky a bojoval proti jejich odpůrci — Humeovi. Cesta od Channinga k Theodoru Parkerovi je přirozená. Parker byl odchovancem a stoupencem německé theologie osvícenské. Nebyl ani tak opatrný ani tak mírný ve svých úsudcích jako Channing. Byl zapřisáhlým nepřítelem kalvinistické theologie. Prý spočívá na starozákonní mythologii. Ale i novozákonná mythologie musí prý býti vymýtěna z křesťanství. Křesťanství není mu totožné s pravým náboženstvím; jen prý obsahuje právě náboženství. A to právě křesťanství je prý obsaženo i v jiných náboženstvích. Křesťanství je prý v nejlepším případě „absolutně čistá mravnost“. Lásky k Bohu se upevňuje pocitem závislosti na vyšším než jsme my. Ten pocit závislosti je intuitivní, ale přece ne nerozumný. Jest to rozumová intuice. O podstatě boží nemůžeme nic rozumovat; můžeme jen v Boha věřit. Musíme tedy zůstat agnostiky v poznání podstaty boží. Bůh je však všude, i v mysli člověka, jenž



je částí vesmíru. Hájí imanenci proti naprosté transcenci a supranaturalismu.

V nauce o hříchu Parker uznává hříchy osobní, ne hřích dědičný. Zázraky popírá.

Mluví o theologickém písemnictví americkém 19. století znamená zmíniti se též o Emersonovi. Jest stoikem a mravním nadšencem. Mravní zákon je zákon všech zákonů, kterým uvádí se Bůh v duši člověka. Duše je přítomné vědomí člověka. Zásadou bylo mu: býti nověrozeným pěvcem Svatého Ducha, zbaviti se vši konformity a seznamovat lidi především s božstvem. Bylo mu vytýkáno, že je pantheistou; on byl humanistickým pantheistou nebo panhumanistou. Člověk je mu vším. Ano, člověk je bohem nebo alespoň na cestě k božství. Svět není nic; člověk je vše.

Mezi liberály a konservativci náboženskými a theologickými v Americe zprostředkoval Horace Bushnell. Možno prý ho charakterisovat jako apoštola pokroku a pravověrnosti. Liberální pravověrní nazývají ho svým duchovním otcem. Bushnell mluví proti zavržení dítek (nekrtěných); dítě má mravní možnost, jež může býti šlechtěna a pěstěna. Bůh i člověk zároveň působí spásu lidské duše a naděje na úspěch je větší než na neúspěch, neboť člověk je dítko boží, t. j. jeho lásky, ne jeho hněvu. V nauce o Trojici je názorů Sabelliových, ač se nazývá trinitářem. Vykoupení je mu smíření člověka s Bohem, a ne Boha s člověkem. Je „christocentrický“ v tom smyslu, že následovati Krista je mu povinností. Dogma podceňuje. I zde, v této polopravověrné theologii je pozorovat humanistické prvky.

Na konec druhé přednášky nastiňuje jen letmo (pro nedostatek času) posledních 50 let rozvoje americké theologie jmenováním několika jmen a kratičkou charakteristikou. Je to napřed George A. Gordon, universalista, ale ve zvláštním smyslu. Universalisté totiž staví svou nauku na všeobecné postačitelnosti Kristova smíření, kdežto Gordon na mravní přirozenosti boží. Vůle boží je absolutně dobrá; nelze věřit tedy v pozitivní predestinaci, t. j. ke spáse i k zatracení. Gordon uznával humanistické prvky amerického theismu, který mu byl proto humanismem. Naše představy Boha jsou závislé na našich představách o člověku. Podstata člověka je prý v lásce; proto i Bůh musí býti láska. Mluví o „humanitě“ Boha.

Americká theologie 20. století je prý veskrz anthropocentrická, totiž pragmatická. Nač je náboženství dobré? je prý otázkou, již se zabývá Amerika. Tu sluší prý jmenovati Francis Greenwood a Peabodyho, prvního profesora amerického, jenž přednášel v Berlíně na universitě a žije dosud v Cambridgi. Zmiňuje jeho spis „Ježíš Kristus a sociální evan-

gelium“; kterým dosud se inspirojí jeho starší žáci — faráři. Je to spis mírný, ne radikální.

Tu třeba jmenovati také aspoň Washingtona Gladena a Waltera Rauschenbushe, oba hlásající praktické křesťanství a zdůrazňující sociální prvky v evangeliu (poslední je i u nás znám z překladu, pozn. refer.), rovněž též Winfrieda Burggrafa, jenž neméně je antropocentrický (humanistický) oproti theocentrismu Kalvínovu.

Po válce vyvíjí se charakter americké theologie tímže směrem, jako před válkou: humanistickým. Fundamentalism (t. j. konservatism biblický, pozn. refer.), se udržuje, má své zástupce (dr. J. Greshan Machena př.), má svou theologickou školu ve Filadelfii, ale vliv není valný. Je zajímavé, že jeho (fundamentalismu) posice hájí a drží lutheranism. Ale lutherská nauka nevyhovuje americké mentalitě. Církev lutherská je církví posledních přistěhovalců, kteří dosud žijí v evropské tradici. Nicméně mění se — aspoň v dalších generacích — i lutheráni. A mění se směrem k liberalismu.

Na konec poznamenává přednášející, že nemluví snad pro liberalism; jeho přednášky jsou čistě historické. Chce jen charakterisovat theologii americkou, která — i v katolicismu — bere na sebe rysy humanistické, kloní se k subjektivismu a individuální svobodě.

Barthova theologie, jež také má dosti znalců v Americe, nezakotvila; je svým paradoksismem cizí mentalitě americké.

Tato druhá — historická — přednáška má býti vhodnou základnou pro třetí, jež bude se zabývatí přítomnou situací církevní v Americe po stránce theologické.

Podle třetí Auerovy přednášky neklade se celkem — v nekatolických církvích v Americe — důraz na vyznání víry, nýbrž na praksi. To platí i o nejpočetnějších církvích, jako na př. o baptistické a methodistické. Větší význam dává se osobní zkušenosti náboženské než vyznání víry. Těžko bylo by i v episkopální církvi (anglikánské) v Americe zjistit, do které míry a které vyznání víry či symbolum starokřesťanské je rozhodující (nejen podle jména, ale věcně) theologicky v této církvi. Presbyterská církev je v některých krajích orientovaná fundamentalisticky, ale ne všude. Jenom německá reformovaná a lutherská církev jsou přísně konservativní a kredální. Unitářské a universalistické církve jsou bez přesného symbolu. Je to jistě zjev pro Ameriku velmi podivný, že totiž církve v Americe nejsou kredální, ač Američan je člověk, který si potrpí na uniformitu. Amerika je nábožensky a církevně země „dissentérů“ (t. j. individualisticky jinak smýšlejících). Ale při tom Američan nepovažuje za dissentera sebe, nýbrž jiné, poněvadž

oni prý odchýlili se od víry v Boha (ovšem jak ho chápe Američan).

Přes všechny rozdíly ve víře, jež jsou víc rázu zevního, zůstává zde společné jádro všem konfesím: otcovství boží, bratrství lidí, vůdcovství Ježíše Krista, spása povahou (jednáním), pokrok lidstva. Celkem vzato, jsou to zbytky z období osvícenství, a nejsou theologicky ani úplné, ani pevně fundované, připouští přednášející. Upozorňuje pak na to, že není v tom všeobecném kředu zmínky o hříchu. Ale Američan dívá se jinak na hřích než Luther nebo Kálvín. Přednášející hovoří dále o pokroku a vývoji se stanoviska Američana.

Zvláštním znakem amerických církví je prý láska k vlasti, kterou zvláště vřele pociťují příslušníci všech církví. Státní prapor, hymna jsou náboženským znakem. Nationalism je součástí amerického kultu. Platí prý to i o katolících, kteří přes své katolické smýšlení nejsou „ultramontány“.

Tak americká theologie není prý jednotná, je individualistická, je praktická a obsahuje prvky, jež se zdají Evropanům světskými. Přednášející pak vykládal o humanismu, o němž prý těžko mluvit, protože je to zjev mnohoznačný a mnohotvárný: od důrazu na imanenci boží až po úplné popření existence božstva. V celku však znamená zdůraznění práv člověka a jeho přičinění v náboženském životě. Podle disertace Winfrieda Burggraafa „Vývoj svobodného náboženství“ ukazuje přednášející, že humanism byl vždy složkou americké theologie a náboženského života a že byl obsažen i ve spisech konservativních theologů. Zvláště poukazuje na Channinga.

Humanism náboženský je namířen proti kalvinismu, jehož extrémním učením o predestinaci byl podněcován. Americká theologie jde z veliké části ve šlépějích Channingových. Je induktivní, ne deduktivní. Jde od člověka k Bohu, ne od Boha k člověku. To je ostatně v povaze Američana, tak usuzovat, a proto theologie Barthova, přes dosti četné přívržence, nebude mít hlubšího vlivu na americkou theologii, která chce jasné myšlení a jasnou mluvu, žádná paradoxka.

Přednášející skončil svou třetí přednášku poukazem na pragmatické tendence amerického života, jež obřezají se dnes i v kázáních křesťanských kazatelů zdůrazňujících praktické potřeby lidu, a poukazem na dvojí theologii, totiž tu, jež považuje se za absolutní vystižení pravdy boží, a tu, která je lidsky skromná a spokojí se s relativním bližením se pravdě.\*)

Al. Spisar.

---

\*) Opakujeme: Pro nás mají Auerovy přednášky cenu jen informativní; chceme aspoň trochu znát americkou theologii.

### Památka 550. výročí smrti Jana Viklefa.

V pátek 15. března o 17. hodině se konalo slavnostní shromáždění ve velké posluchárně filosofické fakulty v Praze, které svolali děkan fakulty filosofické a děkan Husovy čsl. evang. fakulty bohoslovecké na památku 550. výročí smrti Jana Viklefa.

Shromáždění konalo se za účasti slavnostních hostů, kterými jednak byli zástupci vysokých státních úřadů a škol a jednak zástupci kulturního světa a církve československé a česko-bratrské.

Shromáždění zahájil děkan filosofické fakulty prof. dr. Lexa, který nejprve uvítal přítomné hosty, rektora university J. M. prof. dr. Drachovského a rektora techniky J. M. prof. dr. Tolmana, prof. dr. Urbánka za Masarykovu universitu v Brně, dr. Kybala za Českou akademii, potom zástupce ministerstev, dále dr. G. A. Procházku, patriarchu církve čsl. a dr. Součka, seniora za synodální radu evang. církve česko-br. a řadu jiných hostů. Přečetl i omluvné přípisy těch, kteří se nedostavili, jako předsedy sněmovny Staňka, rektora německé university, dr. Krejčího a jiných.

Děkan dr. Lexa po tomto zahájení vysvětlil, proč se filosofická fakulta této oslavy účastní. Ve svém odůvodnění poukázal na to, že v době od poloviny XIV. až do poloviny XV. století byla církev římsko-katolická ve velkém mravním úpadku. Tento úpadek se projevoval v přepychu vysokého kleru, v kupování duchovenských úřadů, v prodávání odpustků nejen za hříchy přítomné, ale i za hříchy do budoucna. A tento stav středověké církve stal se příčinou opravných snah nejen u nás (Waldhauser, Milíč z Kroměříže), ale i v jiných zemích. U nás zejména byl to také Matěj z Janova, který svou kritikou dostal se do sporu s konsistoří. Zejména pobuřoval jeho požadavek, aby církev byla chuda. V této době vlastnila u nás církev římsko-katolická téměř polovinu veškeré půdy.

Opravné snahy české v této době navazují styky s Oxfordem, kteráž zejména utužil sňatek anglického prince Richarda II. se sestrou Václava IV. Prostředníkem byl M. Stanislav ze Znojma, který hojně překládal ze spisů Viklefových. Viklefovy spisy křížily u nás realismus, jehož čeští mistři na universitě hájili proti Němcům. Viklefova filosofie byla v Čechách vřele přijímána, o tom svědčí četné spisy, které se nám dodnes z té doby dochovaly. Je to zejména památný spis Husův, obsahující opisy spisů Viklefových z r. 1398, který se nachází ve Štokholmu. Viklef stal se nepřímým původcem hnutí husitského a

jeho filosofického základu, na němž později stavěla i Jednota českobratrská.

Po úvodním proslovu děkanově ujal se slova profesor dr. O. Odložilík, který jako hlavní řečník pronesl významnou a krásnou přednášku na téma:

### „Viklef a Čechy.“

V úvodu své přednášky upozornil na poznámku děkanovu, že ve Štokholmu se zachoval rukopis, který obsahuje opsané spisy Viklefovy r. 1898 Husem. Není to jen pouhý opis, ale jsou tu i myšlenky Husovy, které ukazují, že Hus při opisování nepracoval mechanicky, ale že se zamýšlel nad obsahem. Jsou tu poznamenaná známá slova Husova o Viklefovi: „Ó Viklefe, Viklefe, nejednomu hlavu zvikleš!“

J. Viklefe skutečně zviklal. Jeho názory dráždily. Jeho působení pohnulo stojatými vodami. Po několik desetiletí bylo jeho jméno bojovným heslem. Ozývalo se s universitních kateder, v učených disputacích, dokonce i s kazatelen. Na jedné straně bylo jméno Viklefovo velebno, s druhé strany bylo zase odsuzováno.

Téma Viklefe a Čechy je nevyčerpateľné.

Tou dobou, kdy Hus opisoval Viklefova díla, nebyl už Viklefe živ. Byl starší o 40 let než jeho žák; zemřel 31. prosince 1384. Do myšlenkového vývoje v Čechách Viklefe zasahoval mocně, zejména po jeho smrti stalo se jeho působení významným nejen v Čechách, ale v celé střední Evropě. Zatím co v Čechách jeho jméno bylo udržováno v živé paměti, bylo v jeho vlastní domovině násilně potlačeno.

Řečník zdůraznil, že Viklefe musil býti uveden do Čech, jestliže jeho zásady měly býti uvedeny v život, jestliže se měly státí vzpruhou převratného hnutí.

V Anglii jeho učení mělo též ozvěnu. Viklefe navazoval na domácí tradici. Nezůstal skryt, v sebe uzavřen, ale uchoval si styk s denním životem a odtud, z praktického života, čerpal pro své myšlení. Jeho myšlení bylo přijímáno, ale i odsuzováno. Měl své přátele a šlechtické ochránce (vévoda landkasterský), ale měl i odpůrce.

Přesazení do Čech zachránilo nauku Viklefovu před zahubením. Jeho nauka v Anglii nebyla zpracována, neboť jakmile přešel z praktických otázek církevně-politických k dogmatice, rozpoutala církev proti němu boj. Viklefe pro Anglii má nejenom význam po stránce náboženské, ale i národnostní. On přeložil bibli do národního jazyka, což má svou významnou epochu ve vývoji angličtiny. Ačkoliv jeho nauka byla pronásledována, přece se jeho názory hojně mezi lidem udržely. Následovníci jeho nauky zvaní byli Lolardé. Hnutí její zůstalo omezeno na nižší vrstvy, do vyšších tříd mnoho neproniklo. Nakonec zůstalo

jen skrývaným lidovým hnutím. Lolardství bylo časem zemřeno církevním náporom a neustálým bojem stalo se slabým k tomu, aby prostoupilo celou národní společnost. Lolardství nebylo s to, aby udrželo význam nauky Viklefovy. Tohoto pravého významu dostalo se nauce Viklefové, když byla přenesena do Čech. Tu byly myšlenky Viklefovy vštípeny na nový kmen a ujaly se s větší průbojností než dosud.

Prof. Odložilík vysvětlil dále, proč bylo možno, aby tato nauka došla svého rozkvětu na cizí půdě. Ukázal na to, že středověké Čechy měly s Anglií styky prostřednictvím klášterů. Jako všude, tak i u nás byly kláštery ohnisky vzdělanosti a svá literární díla si navzájem vyměňovaly. Jako doklad těchto řádových styků s Anglií uvádí poznámku milevského opata Jarlocha (pokračovatele Kosmovy Kroniky) o Tomáši Becketovi\*), o němž praví, že skutky jeho jsou u nás známy. O tohoto anglického mučedníka byl v Čechách velký zájem. Mezi poutníky, kteří se ubírali do Canterbury, bylo vždy hojně Čechů, dokonce Václav II. chtěl jeho ostatky získati a do Čech převézt. Rovněž i památky miniaturního umění za této doby dochované předpokládají čilé výměny a styky s anglickými kláštery.

Od založení pražské university styků s Anglií přibýlo. Zejména byl udržován styk Oxfordem, který vedle Paříže byl známým střediskem filosofických studií.

V obou těchto městech působil český mistr Vojtěch Raňkův z Ježova, který na obě místa vzpomíná ve své závěti z r. 1388 a dokonce učinil nadání pro dva studenty, kteří by studovali buď v Paříži nebo v Oxfordu. R. 1367 pražská universita doporučovala svým mistrům k studiu spisy proslulých mistrů pařížské a oxfordské university. Chtěla s oběma universitami udržovati krok. Styky s Anglií se ještě více utužily sňatkem sestry krále Václava IV., Anný, s anglickým králem Richardem II. A právě v této době se asi dostaly k nám zprávy o Viklefovi a opisy jeho spisů. Ale také tu byly i nepřímé cesty, po kterých k nám byla uvedena známost Viklefa, byly to zvláště polemické spisy zahraničních odpůrců Viklefových. K brzkému seznámení se s jeho naukou přispívala ještě okolnost, že středověká věda byla mezinárodní. Známost myšlenek se rychle šířila po tehdejším vzdělaném světě, neboť obsah a program tehdejší vědy byl jednotnější než později, kdy vědy byly pěstovány se zřetelem k domácím potřebám. I po stránce jazykové byla tu určitá výhoda, že vědecké spisy psány byly latinsky, teprve až později byla latina nahrazena jazyky národními.

Na pražské universitě v této době nebylo pro Viklefa ani mnoho místa, neboť do Prahy pronikal mocně nominalismus,

\*) Tomáš Becket byl arcibiskupem canterburským a byl r. 1170 zabit za sporů anglického krále s církví. Byl za to prohlášen světcem. Pozn. pis.

budující na filosofii Aristotelově. K tomuto směru hlásila se tehdy většina profesorů. Viklef však byl zastáncem realismu, jehož základem byl Platon, kterého křesťanskému světu přiblížil Augustin. A tak záhy dochází v Praze k zápasu obou směrů; zejména na fakultě svobodných umění nastává živý ruch, čtou se Viklefovy spisy, konají se disputace. Odtud však nový kvas proniká i do lidových vrstev, neboť šlo i o praktické důsledky v církevním životě.

Jak se dostal Viklef na pražskou universitu, nemůže přednášející přesně povědět, poněvadž máme o tom jen skoupé zmínky. Prohlašuje, že uprostřed posledního desetiletí měla tam nauka Viklefova své stoupence a to zejména v mladší generaci české. Tedy byl to živel, který nechtěl ustrnouti na starých formách, nýbrž hledal nové cesty pravdy. Hlavně rozvoj viklefismu v Praze podporovalo spojení theologických zájmů se zájmy praktickými. Předním jeho průkopníkem byl Stanislav ze Znojma, učitel Husův, který tak k Viklefovi přilnul, že si osvojil i jeho vyjadřovací způsob, takže spis jeho „Universalialia realia“ byl dlouho považován za spis Viklefův. Z ostatních Viklefových stoupenců vynikal Štěpán z Kolína a Štěpán z Pálče. Z mladší generace byl to zejména Mistr Jan z Husince.

Prof. Odložilík zdůraznil, že zkvétajícímu universitnímu učení pražskému bylo ke cti, že jeho členové nelpěli na starých formách, ale že hledali nové cesty ve vědě. Avšak Viklefova filosofická soustava byla jen líc peníze, rubem byl boj za nápravu, proto také příští zastánci Viklefa stáli na straně Tábora, kterážto strana žádala opravu v církvi. Přednášející zejména poukazuje na to, že ten, kdo už dříve by nebyl pro reformu zapálen, by tak snadno k Viklefovi nepřešel. Viklef zde našel půdu pro své názory připravenou a proto byl tak sympaticky přijat. A když začínaly do Čech pronikat kritiky o jeho díle, jež někde nacházely i souhlas, dochází u nás k otevřenému boji o Viklefa. Je jím zejména disputace r. 1403. Od ní stává se Viklef heslem doby, začíná se rozdělení stran a jeho vliv působí se silněji. Jen tím, že už půda u nás byla připravena starším českým hnutím reformním, mohly se názory Viklefovy tak rychle ujmouti. A mělo-li jeho učení u nás zdomácněti, bylo třeba zanícených hlasatelů, kteří vyrostli z domácí půdy a kteří by v něm odkryly příbuzné prvky. I ti zde byli. Vedle Stanislava ze Znojma byl tu zejména Jeroným Pražský a jiní. K nim druží se Jakoubek ze Stříbra, Mistr Jan Hus, to již jsou vlastně myslitelé, kteří myšlenky Viklefovy sprádali s domácími a zakládali tak hnutí husitské.

Byl to zejména Jan Hus, který se plně postavil za učení Viklefovo. Hus šel za Viklefem oddaně, přijímal jeho program, avšak vystříhal se jeho nauky o remanenci a jiných zásad, které by ho přivedly do konfliktu věroučného s církví.

Nauka jeho šířila se i mimo katedru universitní, dostávala se na kazatelny. Jeho učení se ujímalo rychle, poněvadž úpadkové zjevy v církvi narážely na odpor venku. Celkem nikdo se nepozastavoval nad tím, jestliže kazatel, horlící proti nešvarům, vypomáhal si novými obraty.

Po Husovi vliv Vikleřův slábne zejména mezi stranou pražskou, ale přesto i mírní husité Vikleřa chrání. Zato na Táboře byl Vikleř hlavní oporou, bez něho nelze si mysliti tábořskou věrouku ani praksi.

V pozdější době připomíná Vikleřa Petr Chelčický. Vikleřovi dáván titul „doktor evangelický“ a udržuje se přesvědčení, že Vikleř, opírající se o Písmo, jakožto nejvyššího soudce nauky, soustředil úsilí k nápravě církve a proto si zaslouží věrného následování.

V následování Vikleřa mnozí šli dále než Hus, který si celkem zachoval nezávislost, ač byl vyhlášen za vikleřistu. Takže jméno Vikleř-Hus bylo společně vyslovováno doma i za hranicemi. Zvláště církev tuto souvislost hleděla zdůraznit už tím, že nejprve v Kostnici byl Vikleř zatracen a Hus pak byl upálen a jeho popel do Rýna vmeten. Ale i Vikleřa po smrti tentýž úděl čekal, jeho pozůstatky byly vykopány, spáleny a do řeky vmetány, čímž opět jen souvislost s Husem měla býti dosvědčena.

Po Husovi byl jaksi zosobněním svazků s Anglií Petr Engliš. Ale byl tu vliv i opačný. Hnutí husitské zase podporovalo a posilovalo hnutí Lolardů v Anglii. Tak po r. 1430 hlásal tu názory Vikleřovy a Husovy Pavel z Kravař, za což byl v Saint Andrew utracen.

Prof. Odložilík líčí vliv Vikleřův, který v rouše husitském šířil se po celé XV. a XVI. století. Ba Hus dokonce zacláněl význam Vikleřův. S Vikleřem seznámil se i Luther prostřednictvím Husových spisů. Takže v XVI. století najdeme zmínky o trojici: Vikleř-Hus-Luther. Reformační dějepisce tvrdí rádo zdůrazňovalo souvislost Vikleřa s Husem. Tato spojitost duchovní s anglickým reformátorem měla svůj vliv i v době předbělohorské, který hrál svou roli při volbě zetě anglického krále, kurfiřta Falckého.

Ani po bitvě bělohorské nebyly styky s Anglií přervány, v této době česká emigrace v Anglii dovolává se příbuznosti české reformace s anglickou. Tak r. 1648 delegáti českých exulantů v pamětním spise podaném Cromwellovi připomínají Vikleřa a Husa. Ohlas těchto dávných styků můžeme znamenati i mezi Bratřími v Lešně počátkem XVIII. století.

A v nejnovější době byl to nynější prezident Masaryk, který na počátku své propagace v Anglii poukazoval na dávné styky českého národa s anglickým a dovolával se i Vikleřa. A to, co bylo ověřeno staletím, neselhalo v rozhodné chvíli: sympatie Anglie byly získány i pro český boj ve válce světové. Po pře-



vratu při nástupní audienci anglického vyslance sira Clerka byla opět oživena vzpomínka na Viklefa, která měla vyjádřit naději, že styky osvobozeného národa s Anglií budou navazovati na starou tradici, vyjádřenou dvojicí Viklef-Hus — Anglie a Čechy.

Prof. Odložilík skončil tímto svoji zajímavou přednášku, která přítomnými byla odměněna bouřlivým potleskem. Děkan dr. Lexa mu za ni vřele poděkoval.

Dalším řečníkem byl děkan Husovy fakulty Dr. Hromádka. Dr. Hromádka prohlásil, že i Husova fakulta smí týmž právem, jako fakulta filosofická, vzpomínati tohoto vzácného výročí, neboť se pokládá za dědičku Husovy reformace. Viklef jako filosof zasáhl svým křesťanským platonismem do myšlenkového vývoje a postavil hrázi úpadkovému nominalismu. Linie Augustinova byla obnovena Viklefem. Byl to pokus odhalit ideovou průkaznost křesťanství a osvobodit církev od autority papežské a fantastičnosti pověr. V tom je význam viklefismu. Viklef totiž zesílil odpor proti chorobám křesťanství a oživil touhu po reformaci. Domácí hnutí reformní toužilo především po čistotě prvotní křesťanské církve, při čemž se opíralo ne o vnější autoritu hierarchie, ale o zákon boží a evangelická svědectví. A právě ve Viklefovi našlo posilu a proto vskutku Viklef byl doktor evangelický. Jeho opravdové úsilí o reformu prohlubovalo i reformní hnutí u nás od Husa až po Chelčického. Naše opravné hnutí stalo se spojkou mezi Anglií a Německem, mezi Anglií a pozdější reformací v XVI. století.

Prof. Hromádka zdůraznil, že není potřebí hlásati nezávislost v naší reformaci. Fakt, že Viklef na nás působil filosoficky a theologicky, není úhonou pro naši reformaci, je naopak důkazem, jak jsme byli vnímaví pro nové myšlenky. A západnická tendence nalézá v něm své potvrzení. Čechy tehdy rostly ze sebe a stály na světové úrovni. Husova fakulta právě navazuje na tento odkaz. Děkan prof. Dr. Hromádka na konci své řeči poděkoval přítomným, kteří svou účastí vyslovili porozumění pro toto jubileum.

V. Š.

---

Věda a náboženství byl námět veřejné diskuse, pořádané 2. dubna t. r. Národní radou čl. v přednáškové síni Městské knihovny v Praze. Hlavním referentem byl prof. dr. F. Žilka. Ve své pozoruhodné úvodní přednášce dal Žilka výraz svému přesvědčení, že rozpor mezi vědou a vírou není nesmiřitelný. Věda a náboženství se dělí o vliv na praktický a theoretický život, jež chtějí svým způsobem utvářet. Kdežto věda je svou povahou relativistická a zpracovává soustavně rozumové poznatky, předním úkolem náboženství je posilovat cit a vůli. Křesťanství prohlásilo určité mravní hodnoty za absolutní. Věda

se raduje z každého nového objevu, kdežto náboženství hodnotí vědecké poznatky a jejich aplikaci. Za náboženským názorem stojí církev, nástrojem vědeckého názoru jsou školy. Jednostranné vítězství buď vědy nebo víry je ilusí a žádoucí jest u obou ušlechtilé závodění prostředky ideovými. Věda má šířit osvětlu, náboženství usilovat o absolutnost mravních ideálů. Tím se doplňují a pomáhají si plnit kulturní poslání. Koreferát o poslání vědy v národní kultuře přednesla docentka dr. B. Dratvová. Připomněla v něm nebezpečí příliš omezené specialisace v jednom úseku vědecké práce. V diskusi dr. Alfréd Fuchs zabral nejvíce času pro exkurse do katolické apologetiky; prof. dr. J. B. Kozák zaostřil problém vědy a víry na pole aktuální školské politiky a protidogmatického názoru; dr. B. Koutník vytrvale pranýřoval náboženství jako uspávací prostředek, kterého se dostává pracujícím lidu místo radikální nápravy sociálního řádu. Četné obecenstvo se zájmem sledovalo déle než tři hodiny trvající rozpravu, již jména diskutujících zaručila úroveň i přitažlivost.

F. M. H.

## Extense Husovy fakulty.

Prof. Alois Spisar ve své přednášce „Odkud moc ve společnosti lidské“ zabýval se otázkou, odkud moc člověka nad člověkem a odkud má držitel moci právo k tomu, aby vládl. Vždyť člověk nemá práva člověku ukládat nějakou povinnost, jsa též jen člověkem nedokonalým a chybám podrobeným jako všichni. Už v nejstarších dobách odvozovali lidé toto právo od nejvyšší moci; a pro toho, kdo v Boha jako nejvyšší autoritu věří, je i dnes problém vládní moci jasný; neboť Bohu, tvůrci příčině, je podřízen člověk vládnoucí i poslouchající.

Jinak je tomu u lidí, kteří nevěří v nadlidskou moc božskou. Ti hledají odpověď na tuto otázku, odvozující původ moci z člověka. Podceňují mravnost heteronomní a hlásají autonomii mravnosti a práva. Řád moci, totiž právo poroučet a povinnost poslouchat, není však uspokojivě vysvětlitelný a srozumitelný na základě pouze lidském, bez vyššího zdůvodnění. Principem mravnosti a závaznosti může býti jen Bůh. Ježíš Kristus spojil mravnost velmi úzce s náboženstvím, s Bohem. Bůh dává svou moc částečně lidem a člověk je mu za ní odpověden, musí jí užívati v souhlase s vůlí a svatostí boží.

Člověk je tedy jen nositelem a prostředkovatelem práva, nikoliv jeho původcem. Kdo poroučí, kdo má větší práva, má i větší povinnosti a větší odpovědnost. Jsme jistě odpovědní i lidem a tedy i sobě, plný smysl má však naše odpovědnost jen před Bohem. Toho si musíme býti vědomi, chceme-li se co nejvíce přiblížiti ideálnímu vyrovnání antagonistu kolektiva a individua.

Prof. dr. J. L. Hromádka, děkan Husovy fakulty, poukázal ve své přednášce „Křesťanství a národní ideály“, na nebezpečí světové konflagrace a zdůraznil nutnost řešiti otázku, jak bychom v tom případě ukázali nejlépe své vnitřní hodnoty. Ukázal na naši značnou roztržitost mravní, duchovní a politickou. Nepojí-li nás nic jiného, je to aspoň otázka, jaké stanovisko zaujmout k tomu, co se dnes ve světě děje a k čemu vývoj směřuje.

Snahou každého národa má býti, aby se přihlásil k těm ideálům, které jsou opravdu nejušlechtlejší.

Pro nás Čechy není nesnadným k těmto ideálům se přiblížit a si je osvojit, protože naši předkové pro ně už bojovali a nebáli se pro ně ani umírat! Býti Čechem, znamenalo pro ně býti pravdivým a mravním, míti touhu po skutečném bratrství.

Přednášející objasnil ducha národních ideálů našeho velkého souseda, ukázal, jak vyplývá z filosofie o nadčlověku, zdůraznil nutnost boje proti hrubému hrdinství moci a síly, s nímž duch učení Kristova je v naprostém rozporu. Ukázal na působivost těchto nebezpečných a pokušení vzbuzujících myšlenek i na to, jak se šíří do sousedních zemí. Vyzdvihnul ideály pravého křesťanství, ne hrdinství moci, ale lásky k bližnímu, pomoci, služby a světového bratrství.

Bude-li český národ věren těmto ideálům, k nimž se už v minulosti připojil, bude-li nesen ve svém celku závazkem odpovědnosti před Bohem, vírou ve vítězství Kristovo, pak mu tyto vnitřní hodnoty povždy umožní, aby se čestně účastnil mezinárodního závodění duchovního.

Prof. dr. Bednář přednášel na téma: „Církve a myšlenkové proudy dneška“.

Ježíš Kristus byl nám poslán proto, aby jeho zásadami byl proniknut celý svět. Nestačí uzavřít náboženství do skrytosti svého srdce; náboženství musí se projevovati i na venek. Je proto povinností církvi, aby zaujaly stanovisko ke všemu, co se ve světě děje.

Nastala vláda hmoty, nevládne bratrství, ale boj všech proti všem. Víra ve všelidská práva je otřesena a mravní zásady ve veřejném životě ztrácejí svou platnost.

Co církve v této situaci? Musejí si uvědomit, že poslání náboženství je daleko širší než předpokládají. Nelze se spokojiti jen s tím, co je ve chrámech. Kořen všeho zla tkví v lidském srdci, v sobectví — a s tímto srdcem mají především co činit církve. Musejí hledati prostředky, které by znamenaly prohloubení jejich práce. Jíti všem problémům až na kořen a nebáti se činů.

Dnes s radostí musíme uznati, že se církve (vyjímaje církev římsko-katolickou) začínají spojovati k spolupráci. Přestávají zdůrazňovat to, v čem se liší a začínají si podávati pravice

v křesťanské praxi, neboť jsou si dobře vědomy toho, že smyslem dnešního života je ovládnutí všech národů evangeliem Kristovým. Církev má se stát nástrojem nejkrásnějšího a nejdražšího, co svět může čekat, — království božího.

K této práci se spojit, jít za Kristem, to má být jejich úkolem. A všechny problémy, které dnes je nutno řešit, necht' jsou jenom cestou k tomu, aby křesťanství zvítězilo.

Přednášky byly pěkně navštívěny a přednáškový sál Husova sboru na Král. Vinohradech byl jim důstojným prostředím.

Jindřich Mánek.

## ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

### Referáty.

„Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien.“ Napsal Henry Thode. Nové vydání. Leipzig, Phaidon-Verlag. 870 stran. Se 136 rytinkami. Váz. 4.80 M. — Jest to stará kniha a síce více než 50 let. Byla vydána již v roce 1885. František z Assisi jest v historii křesťanské jedna z nejdůležitějších a nejpřitažlivějších postav. Též Sabatier vydal bibliografii tohoto mnicha. Ale tato bibliografie neměla takového významu jako spis Thodeův. Oba spisy sledují stejný cíl a účel. Chtějí lidstvu naší doby ukázat, jaký ohromný význam má tento svět tak málo známý, chudý mnich a jakých zásluh si získal v náboženském, církevním a kulturním životě lidstva. Thode v předmluvě k I. vydání své knihy přiznává, že použil k svému dílu spisu Karla Hase, který pojednává též o tomto zakladateli žebravých řádů františkánského a kapucínského. Snahou Henryho Thode jest, aby ukázal souvislost mezi Františkem z Assisi a duchovním životem následujících století a proto hledí na něho i se stanoviska moderního nazírání.

Jest nesporné, že celý život Františka z Assisi dokazuje, že nejrozsáhlejší proměny v duchovním životě člověka vyvěrají z vnitřních duchovních zážitků. Kdo žije pod zorným úhlem věčnosti, ten dovede přetvořiti svůj dosavadní světský život v život duchovní.

Hlavní zájem knihy spočívá v její umělecko-historické ceně. Kniha jest bohatá na krásné a případné obrázky ze života tohoto muže, kteréžto obrázky samy stojí za studium. — Ke konci knihy jsou připojeny přídatky. V těchto přídatcích jsou udány prameny a celá řada známých legend ze života tohoto mnicha. V těchto přídatcích na konci knihy jsou otištěny též řádové regule a poslední vůle Františka z Assisi, takže kdo by chtěl studovati mnišské řady a jejich regule, může směle sáhnouti k tomuto dílu. Kniha obsahuje pro duchovní život mnohé cenné pokyny. M. Z.

D. S. Merežkovskij: Ježíš Neznámý. Díl první. Přeložil Stanislav Minařík. Spisů D. S. Merežkovského sv. XXV. Nakladatelé Kvasnička a Hampl v Praze, 1933.

Cena I. dílu Kč 33.—, váz. Kč 45.—  
(str. 397).

Ježíš Neznámý je kniha o Ježíši napsaná s takovým porozuměním a živelným zaujetím stanoviska, jak jsme tomu zvyklí u klasiků ruské literatury. Merežkovskij nepíše pouhou knihu, pojednání o Kristu, nýbrž prožívá všechno a to až příliš subjektivně: bolesti světa, strasti jeho i špatnosti doléhají naň tíživěji než je tomu u ostatních lidí; i při otázce po historickém Ježíši (kap. I.), po důkaze jeho existence jako člověka na zemi: „Byl-li Kristus, nikoho by ani nenapadlo se tázat, kdyby už před otázkou nezatemnilo úsudek přání, a by Krista nebylo . . . Zloděj potřebuje, aby nebylo světla, svět — aby nebylo Krista.“

Merežkovskij nezná kompromisu, je nesmlouvavý, u něho nikdo není omluven: právě v náboženství má být člověk opravdový a když poznal, má podle toho žít. Ve skutečnosti vidí M. pravý opak toho, Evropu nazývá „Křesťanská Evropa Odpadlice“. Zajímavé je M. probírání jednotlivých životopisů Ježíšových. Tak slavnou knihu E. Renana: Život Ježíšův posuzuje místem ze Zjevení Janova 10, 9: „vezmi a pozři jí; a učiníť hořkost v břiše tvém, ale v ústech tvých bude sladká jako med“. „Ježíš Neznámý“ — toť Ježíš Aramejský. Neznámé evangelium je evangelium v aramejském originálu a řeckým překladem se musíme prodrati, abychom uslyšeli „živý, neumlkající hlas“ Kristův. Pozoruhodné je posuzování ceny evangelií u M. Co Ježíš konal, dovíme se od Marka, co mluvil od Matouše, co cítil od Lukáše, ale co chtěl od Jana. „Proto nás Jan vrací, jakkoliv to

podivně zní, k nejméně historicky — skutečnému Ježíši.“ Kniha charakterisuje stanovisko k thesi Harnackově a Jülicherově o nemožnosti životopisu Ježíšova: „Hlavní potíž poznání zde vůbec není v naší historické, vnější, ale v náboženské, vnitřní zkušenosti“ (str. 111). Když jsem po částech pročítal M. knihu — najednou se nesmí přechíst — zdálo se mi, že začínám rozumět jeho slovům o ruské povaze, která jsem někde jinde četl: „Je velmi těžko námi pohnouti; ale když už jednou se hneme, ve všem, v dobru i ve zlu, docházíme do krajnosti“. U něho samého je to v proctění křesťanství.

Dr. Miroslav Novák.

Denis Saurat: *Histoire des Religions*, Paris, 1934, Denoel et Steele. (Vyšlo také anglicky: *A History of Religions*, Londýn 1934.) Str. 410. Cena 25 fr.

Již úvod ke knize nám ukazuje, že to není kniha vědecká, jež by přinášela nějaké nové poznatky. Seznam spisů téhož autora říká nám docela, že vůbec není odborníkem v náboženství, nýbrž v literatuře; napsal studie o moderní filosofické poesii (*Etudes sur la poésie philosophique moderne*): *La littérature et l'occultisme*, *Milton et le matérialisme chrétien*, *La religion de Victor Hugo*. Jde tedy o spis kompilační, který podává příklady a mluví o mána, tabu, magii, totemismu, a mythu, o všech vyšších náboženstvích, Jizraele, Babyloňanů, Egyptanů, Peršanů, Řeků, Římanů atd.; o filosofii i církvích křesťanských. Na konec nacházíme vyjádřen cíl spisu; autor sledoval v dějinách náboženství dvě přání: 1. touhu po nesmrtnosti (ta se mnohdy stává strachem, aby se ne-

smrtnými nestali jiní, a 2. touhu po jistotě o existenci Boha, „Idei Boha se neunikne, jen jeho některé formě“, a Saurat to dokládá jmény: L. Brunschwig, Hamelin, Bergson, Proust, Paul Valéry, Alain. „Na troskách starých náboženství, starých metafysik, květů i stromů vyrůstají ještě nové a nepochybně budou vyrůstati vždy. To je vše, co může říci historik, jenž přišel až k nejkrajnější hranici přítomnosti. A je nucen také konstatovati, že kolem těchto troskek květů a stromů je ve vědomí lidském jen širší a hrozivá poušť.“ (Str. 399.) Třebas je zajímavé pročíst si takové „dějiny“ náboženství, pro studium se kniha naprosto nehodí.

Dr. Mir. Novák.

**Kučera František: K vyšším.** Náboženská knížka pro rodiče a děti. Nakladatelství „Kalich“, Praha II., Jungmannova tř. 15. Cena 10 Kč.

Autor nábožensky výchovné knížky „Jak učím své děti náboženství“ (1927 nakl. „Kalich“ v Praze) vydává zde pomůcku výchovy (ne výuky) náboženské, jichž by mohli používat především rodiče k rozhovorům nábožensko-výchovným s dětmi, čímž není vyloučeno, aby i děti použili knížky k četbě. A mám za to, že právě jako četba menší mládeži hodí se knížka velmi dobře. Ukazuje na nezměrné bohatství duchovní potraviny, čerpané z přírody a dějin, jakož i na povinnost dnešního člověka, aby z tohoto bohatství čerpal a ukájel žízeň po Bohu. Učí dítě rozumět přírodě jako dílu božím, vede však zároveň k Bibli a k evangeliu lásky a smíření s Bohem a člověkem. Obsahuje řadu článků na čtení z kroniky země, z knihy knih, z knihy

přírody, z našeho života a o našich otcích. Přidává několik vhodných básniček „v jeho slépějích“, totiž z působení Ježíšova. Náboženské stanovisko autorovo je sice protestantské, nicméně knížka — s malými opravami v názorech na dědičný hřích a jeho následky — poslouží i nám. Spisar.

**Soltés z Štěpán: Živá kniha.** Pokus o vystižení ústředního poselství biblického. I. Starý zákon. Svaz SCME. YMCA. V Praze 1932. Cena 8 Kč a poštovné.

Autor chce uvést dnešního člověka křesťanského v porozumění bible. Nevěnuje pozornost otázkám vědeckým, historickým a literárně historickým, všeobecně kulturním, kterých nepodceňuje, nýbrž pouze otázkám nebo otázkám náboženské. Chce vyzvednout základní poselství biblické, jak se nám jeví ve Starém zákoně a jež vrcholí ve víře v živého Boha nadsvětého a naddějinného, jakožto nejvyšší normu života. V devíti kapitolách postupuje autor až k tomuto jádru Starého zákona. Konfrontuje moderního člověka se Starým zákonem, nezamlčuje moderních námitek prýsticích z pochybeného stanoviska k Bibli vůbec a ke Starému zákonu zvláště, jak bylo zastáváno a hájeno v dobách dřívějších. Vidí v rozmanitosti zevní vnitřní jednotu, jež spojuje oba zákony v jednotku. Zabývá se zde jen Starým zákonem, ponechává si Nový zákon na příště. Zkoumá Desatero, aby vystihl jeho hlavní smysl jakožto požadavek Boha, prochází izraelskými dějinami, aby poznal boží soud nad národem, jakož i hlavní normu duchovní nad národem, plemenem a rasou, krví (čímž poukazuje na protiklad biblického

náboženství a rasových teorií v Německu), studuje proroky a dochází k stejnému požadavku božimu jako v Desateru, totiž k vládě boží nad člověkem. Totéž, co v teorii, vidí i v praxi, totiž ve zbožnosti žalmů individuálních i společných a prochází i samými hranicemi víry v knize dob, aby konstatoval vládu boží ve zprávách o počátku světa a praotcích až po apokalypsu Danielovu a ocitnul se tak u pramene a jádra Starého zákona, totiž víry v Boha živého jako pojítka všech částí Písma. Starý zákon jest však neukončen a poukazuje na Nový zákon.

Spisek je lidově psán, bez jakéhokolivěk zatížení aparátem vědeckým, čistě nábožensky ve smyslu biblického theismu. Stanoviskem svým v hodnocení Starého zákona blíží se autor značně našemu chápání Písma podle ducha, a ne podle písmeny. Lze spis doporučit našim čtenářům. Spisar.

Dr. František Bauer: **Hitlerova třetí říše a náš stát**, 2. vyd. Kniha aktualit. Nákl. „Osvěty“, Praha 1933, str. 119.

Tato velmi cenná publikace má dvojí účel. Jednak informovati nestranně a věcně o tom, co to hitle-rismus jest, jak vznikl a se vyvíjel, jednak dokázati, že praxe, úmysly a cíle stoupenců „třetí říše“ jsou po výtce politické a jenom málo sociální. Oběmu úkolu dostál autor dobře a o oblibě knihy u čtenářské veřejnosti svědčí její druhé vydání v čase poměrně velmi krátkém.

Kniha kromě předmluvy a úvodu je rozdělena v tyto stati: **Hitlerova cesta životem**, **V čele německého národního socialismu**, **Listopadový pokus o puč**, **Na svobodě** —

**nový boj**, **Rozhodující chvíle**, **Pánský klub přichází na pomoc**, **Na vrcholu**. — **Co Hitler sliboval?** Mussoliniho pochod na Řím a Hitlerův příjezd do Berlína, **Návrat ke stavovskému státu**, **Ideový tvůrce a předchůdce Hitlerovy „třetí říše“**, **Výmarská ústava v ssutinách** — **totalisace místo demokracie**, **Literatura**.

Prvé kapitoly, jak už ostatně jejich názvy zřetelně napovídají, obírají se Hitlerovým životopisem a pronikáním jeho osobnosti do velkoněmecké politiky.

Jako první, velmi významný moment pro budoucí kariéru Hitlerovu posuzuje autor jeho účastenství na vzdělávacím kursu, pořádaném na jaře a v létě r. 1919 velitelstvím říšské obrany k povznesení úrovně vojska v oboru státovědy a politiky. Pravi se tu doslovně: „Je zřejmo, že zmíněné kursy byly politickou akcí říšské obrany. V červnu roku 1919 naslouchal (Hitler) přednášce diplom. Gottfrieda Federa, který rozvíjel svůj sociální program, vytyčoval svoji teorii rozeznávající kapitál produktivní a spekulativní a bičující úrokové otroctví a Hitler stál zde udiven, shledávaje se s naukou, která se snaží rovněž řešit sociální otázku bez jakékoliv spojitosti s marxismem. Hitler doznává sám dosah prvního svého ovlivnění národohospodářskými názory Federovými, chápe smysl boje o zničení úrokového otroctví a zároveň doznává, že tady poznává cosi, co by se dalo rozvinouti a zejména zapojiti do celkového politického programu.“

V dalších kapitolách líčí autor

zrození strany národně socialistické. Ironií osudu vyrůstá toto hnutí ze zemí českých, v nichž v letech devadesátých dva knihařští dělníci — Vogel a Buschhofsky — založili t. zv. německo-nacionální dělnické svazy. Tyto svazy byly orientovány národně i sociálně, ale protimarxisticky. Přes t. zv. „Německou stranu dělnickou“, jejímž iniciátorem byl Ant. Drexler, strojní zámečnick, a která měla spočátku (1917) hrstku příslušníků, scházejících se v malé hospůdce mnichovské „Zum alten Rosenbad“, přes onu trojici lidí Drexler-Feder-Hitler, dostává se Hitler konečně k vybudování velké strany a tím posléze i k moci.

Zajímavá jest pro etapy vznikání hitlerství i ta okolnost, že Drexler „byl přívržencem bojovného míru, v němž by hlavní slovo mělo nejvyšší vojenské velení, hlavní stan s Hindenburgem a Ludendorffem v čele“. Zde už se ukazují dodnes ostré drápky hitlerismu, nebezpečné ovšem pro některé sousedy „třetí říše“.

V letech po válce arcit Hitler stále agituje. Mluví, politicky zápasí. Je vynikající, ač vůbec ne vzdělaný řečník. Postaví se nezřídka na tribunu i jako obratný demagog a jeho oblíbeným thematem je poměr: kapitalismus — marxismus — židovství.

Při tom stále zdůrazňován na výsost ve straně princip vůdcovství a hierarchie, který chrání jednotu a sílu strany před vnitřním nepřitelem. Pozoruhodnou je absorbní schopnost Hitlerovy strany s ohledem na menší organizace s programem v některém bodu s Hitlerovým styčným. Dr. Bauer o tom píše: „Rozvoj strany postupoval za trvalého boje s organizacemi socialis-

tickými a komunistickými. Hnutí však přesto, že procházelo údobím zápasů, sílilo a bylo s to pojmouti v sebe vydatné složky z různých jiných organizačních hnutí, vznikajících ze stejných psychologických příčin, totiž z reakce německého ducha na smutný fakt porážky: tyto organizace však neměly tolik průbojnosti a tak mocných protektorů jako Hitlerova strana a proto buď byly vssáty hákovitým křížem a zmizely v organizační síti Hitlerovy strany, nebo ponenáhlu zanikaly jako bezvýznamné pokusy podnikavců bez daru štěstí. Někdy přešla taková organizace do Hitlerova tábora i se svým vůdcem. Tak v roce 1921 převedl k Hitlerovi své věrné učitel Julius Streicher z Norimberka. Streicherova skupina „německá socialistická strana“ stojí za zasnámenání proto, že se politicky angažovala zejména v antisemitském hnutí.

V prosinci 1922 podařilo se straně získati list „Völkischer Beobachter“, který záhy z týdeníku změnila na deník. K roku 1923 se víze nezdařený puč Hitler-Ludendorffův. Hitler tehdy uprchl, ale byl krátce po útěku zatčen a odsouzen k pětiletému žaláři na pevnosti Landsbergu. Když se r. 1925 dostal z vězení na svobodu, pustil se do spisování své životopisné knihy „Mein Kampf“. A politický boj pokračoval! V roce 1929, u příležitosti velkého sjezdu strany v Norimberce, defiluje před Hitlerem a jeho štábem na 150.000 straníků a 60.000 úderníků. Při tom roste nezaměstnanost v Německu a zrovna tak nechuť k plnění povinností ve válce poraženého státu (viz reparace, Youngův plán a oposice strany nár. soc. vůči Hindenburgovi).



V dalším líčí autor omyl pruských junckerů („Pánský klub“), z jejichž přepočítání vytěžil Hitler v neposlední řadě své kancléřství. Krátký čas trvajících vláda Schleicherova („sociální generál“) padla, koncem ledna 1933 je Hitler jmenován kancléřem a volby ze 6. března téhož roku mu vynášejí v říšském sněmu 288 mandátů. V kapitole „Na vrcholu. — Co Hitler sliboval?“ kritizuje spisovatel 25 známých bodů, které bývají vydávány za Hitlerův program a zastává názor, že smysl Hitlerova hnutí a 25 bodů je zcela něco jiného, totiž, že je to v jádře „reakce německého lidu, nemohoucího se smířiti s pokorujícími mírovými smlouvami“. Ostatně programově Hitlerova strana prodělala celé etapy vývoje, jak dokazuje státovědec prof. Bergsträsser. Významným je z 25 bodů zvláště jeden, totiž ten, který se týká „úrokového otroctví“. Víme dobře, že tady přejal Hitler výměr svého učitele ing. Federa. Podle tohoto muže je úrokovým otroctvím stav národů, které jsou v područí peněžní a úrokové vlády všežidovské velkofinance. Třebaže židovský velkokapitál má značné stíny, nedává autor Federovu náhledu za pravdu a považuje jeho stanovisko za málkové.

V následující kapitole se obírá autor myšlenkou stavovského státu, jak je vypočten v názorech spisu „Der wahre Staat“ od Othmara Spanna; Spann se staví za t. zv. sociologický universalismus, obhajující samostatný smysl celku, aplikovaný na celek národa. Je to reakce vůči zdůrazňování individualismu ve společnosti vůbec a potom hlavně v okrsku národohospodářském. Spann vyznává společenské

„Über Dir“ („nad tebou“), toto má nadřazeno další, toto zase další „nad tebou“, až nutno posléze uznati metafysické založení společenského „Über Dir“ — boha.

Autor podotýká: „Universalismus hledá ideu, obecné a nezměnitelné proti všemu empirismu a relativismu. Je-li relativismus vyjádřen větou „člověk je mírou všech věcí“, tvrdí Spannův universalismus, že „bůh je mírou všech věcí“. Na základě takto chápaného universalismu zakládá Spann svoji státovědu a národní hospodářství. Oproti národohospodářským školám, které znaly jen individuum a jeho egoismus, staví Spann národní hospodářství universalisticky chápané. Podle něho člověk v přírodním stavu žije jako osamělý jednotlivec, jako známá Nietzscheova „bestie“. Z tohoto stavu nemůže vzniknouti nic jiného leč „bellum omnium contra omnes“, plodící „strach všech přede všemi“, který konec konců nutí k vytvoření fikce — státu, jakožto ochránce a vladaře. Stát je organismus, jehož jednotlivé části se vzájemně podmiňují a který znamená něco víc než pouhé jeho části. Různé stavy znamenají také rozmanitý poměr jednotlivých, přirozených skupin lidu ke státu. Jsou-li jednotlivé stavy něčím přirozeným, je v zájmu státu, aby byly zachovány (str. 85). Největším omylem velké revoluce francouzské podle této nauky byla právě nivelisace a centralisace.

Podle Spanna stavovský stát má býti cílem i úkolem, neboť demokracie a kapitalismus atomisují. Ve svrchu uvedeném vrací se Spann k budovatelům „konservativní theorie“ Adamu Müllerovi, jiné pak obdoby s jeho naukou lze shledati u ital-

ských filosofů: Benedetto Croce-ho (právo státu organisovati věci hospodářské) a G. Gentileho (pojem „ethický stát“) a ovšem u ideologie fašismu. Konec konců uzavírá autor: „Je pravda, že 25. článek programu Hitlerovy strany z r. 1920 doporučuje zřízení korporativní, ale nelze popřít, že pod dojmem vítězství revoluční taktiky fašismu začali hitlerovci opovrhovati parlamentarismem a mnohem důrazněji hlásali nutnost stavovského přebudování říše.“

V předposlední kapitole pojednává spisovatel o tvůrci pojmu „třetí říše“ Arthurovi Moellerovi van den Bruck, politicko-sociologickém spisovateli, který zemřel v Berlíně v květnu roku 1925. Od něho, mimo jiné spisy, pochází i kniha „Das dritte Reich“, kniha pruského neokonzervatismu.

Podle Moellera německá revoluce teprve začíná (spis uvedený pochází z r. 1923) a revolucionářem je ten z Němců, který patří do budoucnosti, je proti dorozumění s nepřáteli a proti versailleskému míru.

Listopadová revoluce z r. 1918 byla omylem marxistů. „Doktrina marxismu pochybila v tom, že myslela pouze hospodářsky a nechtěla uznati primát politiky.“

Marxisté viděli jen oekonomii a ne národ, světová válka byla zapříčiněna hlavně a především politickým úsilím národů o moc. Otázka proletariátu je otázkou národní. Německý imperialismus před válkou chtěl jen řešiti problém německého přelidnění. Liberály Moeller odsuzuje, rovněž tak soustavu politických stran a parlamentarismus. Základem státu jsou stavy, pojímané moderně, energeticky, „jako sdružení, mající určitá politická

práva a povinnosti a usilující o organické zařazení do ústavy státu“. „Demokracie je podle Moellera vůle k politickému sebevědomí národa“ a Moeller je pro t. zv. vedenou demokracii („geführte Demokratie“). Oproti proletáři, který vynáší jen věčné hodnoty, zdůrazňuje Moeller jako konzervatívec cenu a význam osobnosti a duchovní hodnoty. Národ klade nade vše, při čemž státní forma ani tak nerozhoduje.

První říší německou byla partikularismem rozhlodaná říše středověká, druhá — bismarckovská říše Hohenzollernů do jisté míry partikularismem ještě trpěla, třetí říše sloučí všechny Němce — bude to Velké Německo.

A toto poslední — toť přece ideál hitlerovců. Nám Čechoslovákům je tento politický ideál našich sousedů nebezpečný, neboť ohrožuje celistvost naší vlasti a je nebezpečný ovšem i státům jiným, v nichž jsou dnes slabší nebo silnější německé menšiny.

Autor končí svůj spis nepřilíš lichotivou charakteristikou mravní ceny osobnosti Hindenburgovy a upozorňuje, že nám není třeba obávat se hitlerovského Německa, budeme-li jen rozvážně a včas orientovati svou zahraniční politiku podle vývoje politických událostí v sousední říši. Podzimek.

O t a k a r V o č a d l o: *Současná literatura Spojených států*. Od zvolení presidenta Wilsona po velkou hospodářskou krizi. Vydal Jan Laichter, 1934. Cena 30 Kč.

O Americe se u nás více fantasticky mluvilo jako o zemi báječných pokladů hmotných, při čemž však málo se znala skutečnost i po této stránce. Pravdou na bájení o Americe bylo jen to, že vývoj nové-

ho dílu světa, především Severní Ameriky dál se milovými skoky přímo, ani ne kroky. Ještě méně znaly se kulturní poměry americké ve Spojených státech; a neznají se dosud, ač světovou válkou sblížila se Amerika s Evropou, a také s námi, nebo my s ní, ještě více. Platí to především o znalosti literárního tvoření — v naší církvi pak o stycích církevních a náboženských. Nicméně nikdy nebude znalosti Ameriky u nás dosti. A proto prospěje nám nemálo, vyjde-li u nás tak pěkné dílo o současné americké literatuře ve Spojených státech, jakým je zde uvedené dílo Vočadlovo. Dr. O. Vočadlo, profesor Komenského university v Bratislavě, jest jako výtečný anglista, jenž k tomu z osobních styků ve Spojených státech měl možnost poznat kulturu a především písemnictví americké posledních 20 let, jistě nejlíp k tomu kvalifikován a povolán, aby nám podal výrazný obraz bohatého rozvoje americké literatury ve Spojených státech — v současné době. Kdežto o anglické evropské literatuře máme přece více pomůcek, abychom se orientovali v bohaté literatuře anglické, jsme chudší na spisy v literatuře americké. Vyšlo sice u Laichtera dobré dílo „Slavní spisovatelé američtí“ v překladu Junga (od Trenta a J. Erskinova), ale spis sahá jen asi do r. 1912, takže o současné literatuře americké souborného poučení nemáme. Tomu nedostatku bude odpomoceno spisem Vočadlovým, jež navazuje právě na rok 1912 a jde až po naše dny. Jest to právě doba velkého rozmachu literární tvorby ve Spojených státech. Spisovatel po úvodu, v němž mluví o znalosti nebo neznalosti americké literatury u

nás, podává v 1. hlavě všeobecnou charakteristiku americké literatury a jejího vztahu k anglické a pak v 9 hlavách kreslí výrazný obraz literárního tvoření dnes ve Spojených státech, při čemž ovšem vyzdvihuje z pestré směsice literátů a děl jen hlavní representanty a hlavní směry, čímž opět poslouží vzdálenému čtenáři literatury americké. Mluví o dichotomii americké tvorby, totiž o dvou vrstvách, domácí — americké a té, jež podléhá vlivům evropským, vykládá básnické obrození americké (poesie zvláště kvete v době poslední), dále protiklad „imagismu“ a modernismu, exotický román, básníky středožápadu, naturalistickou prózu a satiru, válku a jazz a na konec zrození amerického dramatu. V Závěru pak zmiňuje se o americké kritice a ocenění tamní literatury kritikou, jakož i o otresech a změnách světového a životního názoru v Americe. „Knihami o moderní americké literatuře“, literárními časopisy a seznamem spisovatelů končí Vočadlo své pěkné dílo, za něž mu můžeme býti jen vděční, jako i Laichterovi za jeho vydání. Úprava vkusná, cena 30 Kč — při 220 stranách — není přemrštěná. Spisar.

**Homér, Ilias.** Přeložil Otmar Vaňorný. Druhé opravené vydání. Laichtera sbírka krásného písemnictví XXXIII. Praha 1934. Cena 50 Kč.

Záslužný čin nadšeného klasika, prof. O. Vaňorného a nakladatele J. Laichtera došel nejlepšího uznání: v krátké poměrné době 7 let dočkává se český překlad Homérovy Iliady druhého vydání. To, čeho se nám dlouho nedostávalo, přetlumočení pravých skvostů klasické řecké poesie, básní Homérových, Iliady a

Odyssey, a latinské Vergilovy Aeneidy, presentoval nám v době naší samostatnosti ve vzorných překladech vysokomýtský profesor O. Vaňorný. Není třeba, abychom znovu oceňovali záslušnou práci překladatelovu a její význam pro usnadnění znalosti staré poesie řecké i těm, kdož neměli příležitosti a možnosti kochati se krásami Homérový Iliady v originále. Též netřeba se zmiňovat o významu antické kultury pro naši moderní kulturu dnešní. Přes všechny útoky proti latině i řečtině jest blahodárné působení antické vzdělanosti uznáváno. Ostatně odpor proti studiu řečtiny a latiny nepřítí ani tak z podceňování antické vzdělanosti, nýbrž je způsobován zaostalostí starých method vyučovacích, jež nebyly opraveny dosud přes všechny moderní snahy reformní ve školství. Homérova Ilias vychází v II. opráveném vydání ve smyslu poznámek kritiky prvního vydání, ovšem pokud váženému a pilnému překladateli bylo možno, opravy provést, což se týká zvláště přidání obsahu Iliady, poznámek a sloučení slovníčků v jeden, ale i překladu samého. V úvodě seznamuje p. překladatel s kostrou osnovy Iliady a vykládá pro širší veřejnost rozdíly mezi dílem historickým a básní, aby i širší vrstvy neškolené chápaly rozdíl mezi skutečností a básní. Krása překladu — ve verších přízvučných na rozdíl od časoměrných — byla po zásluze pochválena povoláními znalci češtiny, jako F. X. Šaldou, Vodákem a jinými. Čteme-li překlad Vaňorného a vzpomínáme-li starších překladů, jichž jsme používali zápasíce s řeckým originálem pro školu, vidíme především vyspělost našeho rodného jazyka za dobu 50 let, ale ovšem i

obratnost překladatelovu. S pravým estetickým požitkem pročítáme verše Homérový se všemi jejich přednostmi a krásami. Po knize sáhne, kdo Homéra studoval, ale krásný překlad dnešní přiláká i ty, kdož znají básníka řeckého starověku jen z dějin. Výprava i tisk dělá čest nakladatelství Laichterovu i tiskárně Orbis. Kniha je ozdobena reprodukcí Homérový busty z musea v Neapoli a sedmi obrázky z děje Iliady. Cena na rozměry knihy (684 str.) a pěknou výpravu není vysoká.

Spisar.

Jaroslav Vozka: Noc nad Rakouskem. Vraždění rakouských dělníků. V. M., Praha 1934, str. 73.

Časová knížka se sympatiemi na straně sociálních demokratů rakouských. V první kapitole nadepsané „Klerikalismus a fašismus“ poukazuje autor na souručenství těchto dvou proudů v těch státech evropských, kde se fašismus rozhořným způsobem uplatnil. Za příklad tohoto tvrzení poslouží prý zrovna tak dobře říše německá, jako nejnověji pouňorové Rakousko. Vozka vychází ve svých vývodech od pojetí t. zv. solidarismu, jehož základy vidí v papežské encyklice „Rerum novarum“ z r. 1891 (odmítá třídní boj a předpokládá vyřešení otázky sociální cestou dohody mezi zaměstnavatelem a zaměstnancem), pokračuje ve stručné charakteristice případu Mussoliniho (před válkou autor brožury o Janu Husovi a spisovatel protikatolických románů, jako vladař však se sblíží s Vatikánem) s dalším poukazem obdoby na Španělsko za Primo de Rivery, na posílení katolického vlivu za Pilsudského v Polsku, na konkordát Voldemarasův na Litvě, jakož i na poměry v Jugoslavii.

Ve všech státech, v nichž byla nastolena fašistická diktatura — dí autor — došlo k užšímu spěti státu s církví, k uzavření konkordátů mezi těmito protidemokratickými státy a Vatikánem. Fašistické státy prý přiznávají katolické církvi privilegované postavení (tady už zaskočily autora, jakož i. v. dalších jeho paušálních výkladech o protestantech, události v Německu). Zajímavější jí rozhodující vliv na školu a kulturu. Zkrátka projevuje se prý tady jen důsledek společných zájmů a stejného stanoviska k demokracii a socialismu. („Poměr Vatikánu k reakčním monarchiím byl odedávna přátelštější než k demokratickým republikám. Katolicismus a protestantismus byly vždy pevnou oporou zpátečnických režimů. V bojích o demokracii, katolický, protestantský i pravoslavný klerus sympatizoval s fašismem a fašismus projevovat živé pochopení pro hmotné a duchovní zájmy církví.“) Není prý náhodou, že po válce došlo k uzavření prvního konkordátu právě mezi Bavorskem a Vatikánem — v Bavorsku, odkudž vede cesta Adolfa Hitlera k moci!

Tady možno na adresu autorovu říci asi tolik: Má do jisté míry pravdu ve svých tvrzeních, tedy s výhradami. Neboť on soudí pod patronátem „Volné myšlenky“, již nade všecko byl milý mechanicko-materialistický názor světový bez Boha. Totéž lze říci o sociální demokracii.

Není pak divu — nemluví ani o katolících či o konservativních protestantech, případně pravoslavných — že sebestopokrokovější církev, církev plně uznávající akutnost sociální reformy a sociálního pokroku se se sociálními demokraty neobjímá. Tady je prostě propast, kterou žádná církev se své strany překlenouti nemůže. A právě tohle, abych tak řekl, ideové u církví a potom to hmotné a mocenské autor nerozlišuje při svých dedukcích a sypé na všechny církve bez rozdílu všelikou hanu a žalobu.

V dalších kapitolách (Vznik a vývoj rakouského fašismu, Zpět k Luegrovi, Adlerův výstřel, Rudá Vídeň, Proč byla poražena rakouská sociální demokracie, Budoucnost československé menšiny na Dunaji) všimá si autor poměrů v sociální demokracii rakouské od let předválečných, politického vývoje Luegrova, u něhož je tolik rysů podobných hitlerství, vzniku a vývoje hnutí heimwehrského, zásluh sociálně demokratických o sociální a kulturní instituce Rakouska atd. a posléze jedná o perspektivách čsl. menšiny v Rakousku do budoucnosti. O těchto posledních mluví autor, a to v celku oprávněně s malými nadějemi. Ve státech, kde je šovinismus málem národním vyznáním, se menšinám nikdy dobře nedařilo a nedorostlo-li dnešní Rakousko v tomto ohledu ještě dnešního Německa, dorůst může. Podzimek.

## RÚZNÉ.

### Otevření sboru dr. K. Farského na Smíchově.

V neděli se rozloučila náboženská obec na Smíchově se svou do-

savadní bohoslužebnou místností, se školní přednáškovou síní ve Smetanově ulici, kde díky blahovůli pražských samosprávných činitelů

15 roků rostla a sílila, kde nabývala vždy nové důvěry ve svých pochybách, nové lásky ve svých strastech a nesnázích a nové vůle ve svých zklamáních. Ačkoli tato místnost nechávala obyčejně mnoho účastníků daleko za svými dveřmi, bylo by bývalo loučení s ní jisté velmi tklivé, kdyby nebylo veliké radosti z toho, že se náboženská obec ubírá do vlastního chrámu, neboť tato místnost, jež skýtala pohostinství i loutkovému divadlu, byla svědkem hojných slz pohnutí, když jsme po staletích slyšali v ní zase znít svůj rodný jazyk od oltáře, a bývala svědkem i našeho zanícení pro nejvyšší statky lidstva, dobro a spravedlnost.

Ale dnes se průvod vesele řadí do čtyřstupňů. V jeho čele kráčí drobné bílé družičky, za nimi krojovaní hoši a ostatní školní mládež, pak krojované spolky a za 37 korouhviemi a prapory ubírá se četné duchovenstvo s červenými kalichy na prsou, br. patriarcha dr. G. A. Procházka, provázený zástupci rady st., za nimi delegace církevních úřadů a korporací, náboženské obce Velké Prahy i okolí a na konec hojní účastníci domácí náboženské obce v čele se svou radou st. Radostný průvod ubíral se z Arbesova náměstí Štefánikovou a Nádražní třídou a Vínohradskou ulicí na Santošku, všude po cestě zdravován špalírem čechoslováků i jiného obcenstva a z daleka vítán lahodným akordem zvonů a věží s kalichem, symbolem společenství a demokracie mladé církve. Delegace a duchovenstvo naplnilo prostornou plošinu přede dveřmi chrámovými, korouhevnicí obsadili obě křídla schodiště, a když se 10tisícový průvod

rozlil před chrámem i do kruhového dvoriště, utichly zvony a s věže zazněl chorál „Kdož jste boží bojovníci“, přednesený kvartetem pozounů.

Pomocí dvou megafonů uvítal předseda rady st. br. Jechout br. patriarchu, delegace úřadů i jiných korporací a všechny hosty a účastníky, jimž pak byla přednesena br. tajemníkem prof. Kostohryzem stavební zpráva, poutající zejména tím, že celý objekt zabírající obdélník (29×16 m<sup>2</sup>) a čtverec věže (4×4 m<sup>2</sup>), stál i s pozemkem a zařízením jenom 966.000 Kč, ač v suterénu je i kancelář, zasedací síň a kostelníkův byt, a že z tohoto obnosu mohla náboženská obec hotově zaplatiti 766.000 Kč bez jakékoli cizí pomoci, takže ji bude tížiti pouze 200.000 Kč dluhů.

Po této zprávě blahopřál nábož. obci k dosaženému úspěchu zástupce hl. města Prahy p. rada A. Kroha, vzpomenuť dosavadní činnosti československé církve a zdůraznil, že český národ musí zúčtovat s Římem, jako zúčtoval s Rakouskem. Nato p. starosta Smíchova A. Jenšovský vyzdvihl obětavost i pokrokovost drobného českého člověka, který je jádrem národa i zárukou jeho kultury a demokracie a br. Plechatý, předseda rad st. Velké Prahy, poukázal na soběstačnost nábož. obcí, nejen v běžném denním hospodaření, ale i v úkolech, které žádají milionové náklady. O významu stavby pak promluvil ještě zástupce duchovenstva, promluvil i bývalý zdejší farář br. Hlaváček a přihlásil se pak k slovu p. uč. Pospíšil, zástupce staršovstva ev. církve česko-bratrské, jež sbor sousedí se sborem dr. K. Farského, a prohlásil, že oba sbo-

ry nebudou nikdy prostředkem konkurence, ale vždy místem ušlechtilé spolupráce za povznese-  
ním národa, a že tuto národní spo-  
lupráci náhodou naznačují i jména  
obou dnešních farářů, Červený a  
Bílý.

Po projevech hostů poděkoval  
předseda rady st. městu Praze i  
Smíchovu za dlouholeté blahovol-  
né propůjčení školních místností i  
za odprodej stav. pozemků, podě-  
koval i všem ostatním příznivcům  
a nespočetným bratřím a sestram,  
kteří svou obětavostí opatřili pro-  
středky na tento sbor a postavili  
jím nejkrásnější pomník milované-  
mu, nezapomenutelnému prvnímu  
patriarchovi, zakladateli církve  
československé, br. dr. K. Farské-  
mu, a konečně poděkoval br. dr. G.  
A. Procházce, druhému patriar-  
chovi a spolubudovateli této církve  
i všem hostům i příslušníkům obce  
za účast na této slavné chvíli.

Pak s. Kodešová přednesla oslav-  
né verše s. B. Podhorské a br.  
patriarcha Procházka vytyčil veli-  
ký účel sboru a podal chrámový  
klíč předsedovi, aby chrám otevřel.

Vážné pozouny zazněly a s věže  
se nesly národní hymny, po nich  
sbor se naplnil do posledního mís-  
tečka a br. patriarcha za součin-  
nosti všeho duchovenstva vykonal  
v něm první bohoslužby a ostatní  
účastníci zůstali pod širým nebem,  
kde konal bohoslužby br. Hoffer,  
farář z Prahy I. O půl 2. hod. se  
zástupy rozešly.

O půl 5. hod. byl ovšem sbor zase  
naplněn, při bohoslužbách br. farář  
Červený po prvé promluvil s budou-  
cí své tribuny, aby vytknul cíle cír-  
kve československé, cíle celého  
křesťanství, dosažení království bo-  
žího na zemi a v něm šťastné bu-

doucnosti národa i lidstva. Tím  
slavnost otevření sboru i slavnosti  
15letého trvání církve českosloven-  
ské skončeny, ale mnozí bratři a  
sestry nemohli se s novým sborem  
rozloučiti a dlouho po bohosluž-  
bách prodlévali ještě v šericích se  
jeho prostorách.

Chrám je zbudován, kéž slouží  
věrně svému účelu a s ním vše-  
chny chrámy křesťanské, aby se  
konečně splnila prosba, již se den-  
ně všechno křesťanstvo modlí, aby  
k nám přišlo na zemi království  
boží a zachránilo, spasilo lidstvo od  
záhuby, kterou mu chystá králov-  
ství mamonu a sobectví.

Prof. Kostohryz.

V solnohradském katolickém cír-  
kevním časopise píše jeden kněz:  
„Dollfuss jest mezi svatými, k  
nimž se máme modliti . . . Mnozí  
hlásí již, že modlitba jejich byla  
vyslyšena na přímluvu ušlechtilého  
vůdce . . . Nebylo by to nejvyšší  
poctou a vděčností, kdyby takovým  
strašným způsobem zavražděnému  
byly oltáře zasvěceny?“ táže se  
onen kněz-pisatel.

V Esenu byl říšským soudem zru-  
šen rozsudek proti kaplanu dr.  
Klinkhammerovi, jenž byl odsouzen  
pro přečin proti kazatelnicovému  
paragrafu k 6měsíčnímu vězení pro  
dvě kázání. Věc se projednávala  
ještě jednou před trestní komorou.

Předseda varšavské evangelické  
obce senátor Evert vyslovil telegra-  
ficky polskému ministru zahranič-  
ních věcí jménem náboženské obce  
svůj dík za vypovězení menšinové  
smlouvy, ježto jedině samostatné  
zákony vlastní země, které v suve-  
renní nezávislosti byly usneseny,  
náboženským a národním menši-  
nám v Polsku zaručují plnou rovno-  
právnost.

Na kostele sv. Sofie v Cařihradě byly obnoveny byzantským ústavem v Americe se schválením turecké vlády při opravě vnějších ozdob chrámových křesťanské symboly; chrám nemůže být nyní mešitou a má být v ní zřízena časem výstava byzantského umění.

Zemský biskup dr. Dietrich v Darmstadtu měl přednášku o Starém zákoně a křesťanské církvi, v níž obhajoval Starý zákon proti mnohým námitkám. Zdůraznil jeho daleko sáhající působení a jeho veliký význam na celou naši kulturu, což nelze vůbec popřít. Starý zákon není v rozporu s dnešní dobou, jestliže naň hledíme očima Kristovými a Martina Luthera.

Konsistorní rada Gruppe ve Flavově byl jako farář dán na dočasný odpočinek. Proti faráři Pavlu Rossegerovi ve Pforzheimu bylo zavedeno disciplinární řízení. Faráři Weiderovi v Berlíně byla dána pro služební přečin dovolená a toto opatření bylo ve farnosti „Nanebevstoupení“ plakátováno. Konfirmanti, kteří se nezúčastnili vyučování, které se měl jeho zástupce, nesměli být konfirmováni (ačkoliv podle ústavy mají rodiče volno voliti si pro onen církevní úkon jiného faráře).

Eucharistický kongres v Buenos Aires, k němuž se sešlo přes milion katolíků se všech dílů světa, byl 10. října kardinálem Pacellim zahájen.

V náboženské obci Tarnovke nebyly konány již celé týdny bohoslužby, ježto náboženská obec nechtěla přijati na místo propuštěného faráře nově dosazeného vikáře. Po kázání, které konal pod širým nebem farář Müller (Dahlem), proudili lidé v zástupech, ačkoliv kostel a radnice byly zavřeny a i ostatní

vhodná místa pro bohoslužby byla zakázána. Když lidé 2½ hodiny i v dešti vytrvali, byl konečně kostel otevřen. Vikář, který klíč vydal, byl bez prodlení proboštem propuštěn.

Oberammergavské pašijové hry navštívilo v roce 1934 asi 330.000 hostí; mezi nimi bylo asi 60.000 cizinců (23.000 Angličanů a 14.000 Američanů).

V Esenu bylo založeno starokatolickým farářem Hütwohlem katolické národně církevní hnutí; jehož cílem jest zřízení katolické německé národní církve, v jejímž čele by stál biskup od Říma nezávislý a při jejíž obřadech by se užívalo německé řeči. Tato nová církev přijímá za své členy protestanty i římské katolíky.

Křesťansko-sociální strana v Rakousku (která byla asi jako centrum v Německu) se rozešla a její členové připojili se k „Vlastenecké frontě“, aniž by se starali, aby v budoucnosti katolické zájmy v Rakousku byly respektovány.

Synodní shromáždění unitářské církve v Sedmíhradsku bylo zakázáno, ježto prý nebylo opatřeno k tomu povolení, ačkoliv zákon předpisuje jen oznámení, což ovšem se stalo.

Ze zatčených rakouských farářů byl jen Riese v Stainzu, jenž byl převeden do koncentračního tábora do Wöllersdorfu, propuštěn na svobodu. U faráře Mahnera, když se obžaloba z velezrady ukázala bezpředmětnou, byla zrušena i konfiskace jeho jmění.

Federal Council Free Churches of England připojil se ve své resoluci k usnesenému prohlášení Ekumenické rady pro praktické křesťanství ve Fanö v příčině nábožen-



ských poměrů v Německu a ujišťuje bratry v Německu, kteří se utatečně zastávají svobody křesťanských církví a evangelia, svými sympatiemi a slibuje, že bude vzpomínati v modlitbách evangelických svobodných církví v zemi.

V Georgenburku v Litevsku zavřeli starší náboženské obce, když byl jejich farář odsouzen do vyhnanství, kostel a zástupce konstitore vyhnali z města.

V Polsku jest 827 evangelických a 5918 katolických kostelů; u evangeliků připadá na jeden kostel 1644, u katolíků 3922 lidí.

Časopis „Reichsbote“, který jest orgánem evangelické církevní oposice, jest veskrze jedinou výzvou k říšskému biskupu Müllerovi, aby se vzdal svého úřadu. Tento požadavek vyslovuje jak úvodník listu, tak i řada dopisů, které jsou doslova otištěny, dále v dopise zemských biskupů, který velmi ostře odsuzuje říšského biskupa a v dopise předsedy konfesionální synody dr. Kocha. Spolek Gustava Adolfa zdůraznil zvláště, že německý protestantismus za hranicemi musí žádati od Müllera oběť jeho demise. Říšský biskup však sám odpovídá dopisem misionářským a diakonským svazům, že po vážném vnitřním zkoumání nemůže vyhověti tomuto požadavku.

Ukázku poměrů v evangelické církvi v Německu přinesla policejní zpráva o přepadení biskupského paláce v Mnichově. Biskup dr. Meiser byl rozhodnutím náčelníka státní církve Müllera sesazen a donucen opustit palác. Bohoslovci ze semináře pozvali si kolegy z Norimberka a Augsburgu a v noci pustili je tajně do semináře. Odtud vyšplhali se po okapech a po balko-

nech do biskupského paláce a obsadili všechny komnaty. Vyhnali odtud dosazeného biskupa i jeho druhy, vnikli do telefonní stanice, povolali rychle biskupa Meisera zpět a potom se uzavřeli v paláci. Než se dostavila hakenkrajclerská policie, byla palácová revoluce provedena a hakenkrajcléři se neodvážili podniknouti útok na palác.

Ve velké výstavní síni na Kaiserdammu v Berlíně konala se veliká manifestace příslušníků evangelické církve. Bylo přečteno slavnostní provolání, ve kterém se odmítá nynější církevní správa s odůvodněním, že jejími zásahy vzniká jenom zmatek. Nepostačí, odstoupily-li některé osoby dnešní církevní správy. Je nutno odstraniti celý systém falešného učení, nepravdivosti a útlaku.

Jak oznámil list „La Prensa“ z Meridy, dal řídící učitel na venkovské škole v Hampololu ve státě Campeche v Mexiku spálit dvacet obrazů svatých, které policie zabavila u soukromých osob. Soudní policie v Meridě uzavřela také všechny kostely a vyzvala arcibiskupa v Yukatanu, aby opustil zemi. Guvernér státu Chihuahua nařídil uzavření všech soukromých škol. List „La Prensa“ přinesl dále zprávu z Aguas Calientes, že tam policie objevila spiknutí proti státnímu režimu. Četné osoby byly zatčeny, a mnoho zbraní bylo zabaveno. Přímo fantastický návrh podali sněmovně učitelé z města Matamorosu (ve státě Tamaulipas) učitelé žádali, aby všichni arcibiskupové, biskupové a duchovní byli zastřeleni, protože jsou prý vlastizrádci. Jsou prý také nepřáteli vlády a překážkou pro pokrok národa. Tento návrh byl přijat ve sně-

movně s homérským smíchem. Byl pak přikázán výborům, které jej patrně odloží ad acta.

Kardinál Innitzer promluvil ve Favoritech na katolickém shromáždění a pravil mimo jiné: „Přišlo ke mně v poslední době mnoho návštěv z Německa. Je přímo otráslující, když tito lidé líčí své zkušenosti. V Německu nesmějí katolíci na veřejnosti spolu mluvit; avšak katolíci a pravověrní protestanti drží spolu. V listech se nesmí referovati o katolických podnicích, ani tehdy, mluví-li na nich kardinál Faulhaber. Katolická mládež se již vůbec nesmí scházeti; avšak přes to 80% členů katolické mládeže konají schůzky, jako kdysi křesťané v katakombách. Konají se shromáždění a vydávají hesla, ačkoli účastníci vědí, jaké podstupují nebezpečí. Rakousko je nadějí katolíků z říše,“ zakončil kardinál Innitzer svoji řeč.

Farář Althaus v Helmstedtu byl suspendován, protože označil ve svém kázání slova saského biskupa Cocha, že církev jest vybudována z krve a země, jako blud, že označil jednání v Hanovru jako porušení práva a že přirovnal pokus týmiž prostředky budovati říšskou církev se stavbou věže babylonské. Paní krajského faráře, již prosil za přimluvu, ho odmítla, krajský farář po zjištění přestupku mu ihned zapověděl úřadování, což konečně i od zemského církevního úřadu bylo potvrzeno.

Kněz Stefan Németh v Szentes byl jmenován od pravoslavného patriarchy antiochenského pravoslavným metropolitou maďarským. Tím učiněn pokus, oddělit maďarskou a srbskou církev pravoslavnou.

V Rusku byly uspořádány za příčinou velkého sucha prosebná procese, v nichž byly nesené obrazy svatých a chrámové korouhve jako v době dřívější, často i za účasti komunistického vůdce, ačkoliv četní duchovní byli proto posláni do vyhnanství.

Synodální výbor evangelické církve v Rakousku žádá, aby církev měla vedle státem jmenovaného presidenta vrchní církevní rady i vedení duchovní a pověřila svou důvěrou superintendenta Heinzelmana. Ten rozeslal oběžník po všech náboženských obcích rakouských, v němž požaduje, aby církevní rovnoprávnost, která byla spolkovou ústavou těžce ohrožena, byla obnovena.

V Oldenburku zakázala vrchní církevní rada farářům, církevním úředníkům a kandidátům duchovního stavu zúčastniti se kursů a pod., které by se konaly bez povolení vrchní církevní rady.

Brunšvický zemský biskup založil o biblickém jubilejním dnu brunšvickou biblickou společnost.

Zemský biskup Dietrich z Hesen-Nasavy nařídil, aby při bohoslužbách o reformační slavnosti bylo předčítáno provolání, v němž mezi jiným se praví: „Kdo vyzývá k neposlušnosti proti svým řádným církevním představeným a tím k nepořádku a roztržce v církvi evangelické, dopouští se hříchu a bere na sebe velikou zodpovědnost...“

Katolický farář Zamejec byl soudem v Bialystocku pro domnělou pohanu vojenské předvýchovy v kázání odsouzen na měsíc do vězení a k pokutě 50 zlotých s podmíněnou lhůtou 2 let.

Metropolita Szeptycki, nejvyšší hlava ruthenské uniátské církve v

Haliči, kterážto církev čítá na 3,000.000 Ukrajinců, varuje ve svém pastýřském listě své věřící před násilnostmi a zakazuje konati bohoslužby, které by měly sloužiti nenáboženským a čistě světským účelům.

Ve Varšavě povstala náboženská obec pokrokových židů; různé židovské zvyklosti zavrhla a chce se přiblížiti kultu evangelických křesťanů.

Biskup Pavel z Tjumen byl odsouzen do vyhnanství na 3 roky pro propagandu proti bezbožníkům.

Jeden z nejbohatších reformovaných magnátů Sedmíhradska barón Sanos Kerneny vystudoval teologii a vede bezplatně duchovní správu malé obce, ve které má svůj zámek.

Nejslavnější, nejbohatší a nejinteresantnější klášter Recka, Megaspoleon, byl požárem úplně zničen.

Zaloba Matyldy Ludendorfově proti pruskému státu na náhradu škody, způsobenou jí konfiskací knihy „Erlösung von Jesu Christi“, byla říšským soudem zamítnuta.

Probošti Knodt (Oberhessen) a Dr. Müller (Starkenbug) vzdali se svého úřadu, ježto nesouhlasí s církevní vládou zemského biskupa a s kursem říšské církve. Veliká většina farářů je s nimi za jedno.

Říšský kanclér slíbil několika katolickým biskupům v audienci dne 27. června 1934, že bude dán výslovný rozkaz straně a státním orgánům, aby veškerá novopohanská propaganda byla potlačena.

Člen národního synodu Dr. Krause vzdal se svého úřadu s tímto odůvodněním: „... ježto jako národní socialista nemohl bych srovnati se svým svědomím, abych ještě dále přináležel k církvi, jejímž základem

dle prohlášení nejvyšší její autority jest Pismo sv. národa židovského.

Od 5. do 7. listopadu 1934 konal se v Hamburku pátý sjezd svazu evangelických svobodných církví německých. Při srovnávání jednotlivých zpráv objevil se značný přírůstek jednotlivých svobodných církví — baptisté čítali na př. roku 1926 63.000, dnes mají 72.000 příslušníků — a vnitřní zpevnění a utvrzení svazu. Ke svazu patří svobodné evangelické obce s 13.500 příslušníky, evangelická společnost s 30.000, methodistická církev episkopální s 42.000 a svaz německých baptistických obcí s 72.000 členů. Prvním předsedou byl dosud kazatel Pavel Schmidt (baptista) z Kaselu. Ředitel Neuschäffer promluvil na thema „Kazatelské semináře svobodných církví“; Gemoll na thema „Pěstování lidového a sborového zpěvu ve svobodných církvích“; Dr. Bohumil Mann podal zprávu o diaconi, Dr. Sommer promluvil o nynějším stavu nedělních škol; docent Hanisch z Reutlingen o biblické jistotě spásy a kazatel Hermes z Witten o svědcích církve Ježíše Krista. Za předsedu svazu pro příští 2 roky byl zvolen Dr. F. H. Otto Melle (methodista), ředitel semináře ve Frankfurtu nad Moh. Byl zaslán telegram říšskému kancléři a vůdci, jenž odpověděl velmi přátelsky.

Papežským přidělcem pro území sárské byl jmenován na místě Msgr. Testy Msgr. Giovanni Panico, správce papežské nunciatury v Praze (tento úřad si podržel), došavadní „Uditore“ při nunciatuře v Mnichově.

Ve spojení s povstáním bylo v Rakousku zatčeno 5 evangelických farářů. Farář Mahnert v Innsbruku byl opět propuštěn. M. Z.

# Význam

## theologického pojmu Boha pro křesťanskou víru.\*)

Maje vykonati svou úvodní přednášku jako profesor systematiky pro ČCS na Husově čl. fakultě bohoslovecké, volil jsem thema:

### Význam theologického pojmu Boha pro křesťanskou víru.

Přednáškou bych rád upozornil, jak zodpovědná jest práce theologa při formulování křesťanského pojmu Boha a jak má býti pojem Boha v křesťanské theologii formulován, aby křesťanská víra netrpěla újmy a myšlení naše aby bylo uspokojeno.

Již stanovením thematicu naznačuji, že rozlišuji pojem Boha od víry v Boha, ale zároveň, že theologický pojem Boha má podstatný význam i pro víru v Boha.

V první části přednášky zmíním se napřed úvodem o vzniku náboženské víry, o vztahu theologie k víře, o vzájemném vztahu theologie a filosofie (vědy), potom o předpokladech formulace pojmu Boha v křesťanské theologii, především o zákonu příčinnosti. V druhé části pokusím se pak naznačit, jak je třeba formulovat theologický pojem Boha, aby vyhověl i víře i myšlení.

### I.

Mluvím-li o pojmu Boha, nikterak nepovažuji Boha za pouhou abstrakci, za pouhý filosofický pojem, nýbrž za realitu, za skutečnost. Ale jako o každé skutečnosti, o které máme mít vědomí a která má se nám státi uvědoměnou, musíme si tvořiti určité pojmy, tak i o skutečnosti boží. Bez určitých a jasných pojmů není poznání žádného ať již ono poznání vzniká nebo jest získáváno kteroukolvík cestou. A bez určitých jasných pojmů není ani poznání Boha věrou, třebaš ono jest jen inadequate, analogické, symbolické. Pojmů je třeba i k víře v Boha.

Nepostradatelnou složkou každého náboženství, tedy i křesťanského, jest jistě Bůh. Bůh — a chceme-li, můžeme se vyjádřiti všeobecněji, ale neméně správně — tedy božstvo, božská, vyšší, nadlidská, nadvětná moc je vždy nějak pramenem i naplněním, kořenem i květem, koncem i počátkem každého náboženství. Není náboženství bez Boha přes všechny pokusy, jež byly a jsou činěny v tom směru.

V každém takovém pokuse najde se alespoň nějaká náhraž-

---

\*) Rozšířená úvodní přednáška, proslovená dne 14. května t. r. na Husově fakultě. Literatura bude uvedena na konci přednášky.

ka víry v božskou moc, v božskou bytost, v Boha. Kvality božské přenášejí se tak na věci a bytosti stvořené, pozemské nebo Boží realita je nahrazována pouhou neživou a vybledlou abstrakcí.

A právě na pojmu, na pomyslu neb ideji Boha závisí všechna moc a síla víry náboženské. Jestliže mnozí dnes odvracejí se od víry v Boha, od náboženství, — a nebývají to jenom lidé mravně zlí, také to bývají lidé lačnickí a žízníci po spravedlnosti — tedy činí tak často proto, že představa nebo lépe řečeno pojem Boha, jenž jest jim podáván, není vystižením nejvyššího ideálu, nejvyšší dokonalosti. Víra v Boha se strany člověka je jistě závislá na pojmu a představě Boha. Má-li Bůh býti nepostradatelnou oporou pro naše myšlení, pro náš vnitřní život neméně než pro chápání existence a smyslu reálného světa zevního, pak musí býti Bůh pojímán a myšlen jako nekonečná dokonalost po všech stránkách. Bohem nemůže býti vše a cokoli, nýbrž jen a jedině nejvyšší dokonalost. Proto každé znetvoření, zatemnění, omezení, zkreslení představy a pojmu Boha, každý kaz v pojmu Boha znamená útok na víru v Boha, na uznání jeho existence.

1. Nemohu a nechci zde řešiti podrobně otázku, jak v člověku vzniká víra v Boha, jako moc nebo bytost skutečnou, ne pouze myšlenou, nýbrž chci se jí jen dotknout, aby vynikl vztah theologického pojmu Boha k víře křesťanské. Je známa celá stupnice pokusů vysvětlit vznik a původ náboženské víry, při nichž bývají více méně jednostranně, ne-li výlučně, zdůrazňovány buď prvky jen lidské anebo zase jen působení boží; a z lidských prvků pak opět buď jen rozum nebo jen cit nebo jen snaha volní, jen theoretický prvek nebo jen praktický. Při tom se však zapomíná, předně, že duševní život člověka nedá se rozložit v přihrádky rozumu, citu, vůle, nýbrž že duch lidský tvoří naprostou jednotu a že jen my za účely vědeckého badání mluvíme buď jen o rozumu nebo citu nebo vůli. Potom a zvláště se zapomíná, že náboženství a víra v Boha nevysvětlí se cele a uspokojivě jen z činnosti lidské, že člověk sám ze sebe, bez vyššího mimolidského a nadsvětelného, mimosvětelného zásahu nedostane se k Bohu ani všemi svými schopnostmi, tím méně jen rozumem, nebo jen citem, nebo jen cestou snahového a praktického úsilí. Ale při všem zdůraznění náboženské víry v Boha jako milosti boží, daru božího, třeba neméně zároveň zdůrazniti, že člověk nedostane se k Bohu, to jest k víře v Boha ani bez svého spolupůsobení s Bohem bez součinnosti s Ním, s jeho činností, s jeho milostí. Stojím na stanovisku, že víra naše je odpovědí na působení boží na člověka a v člověku, že tedy vzniká pod blahodějným působením božím. Působení boží na člověka a v člověku za účelem vzniku víry nazýváme zjevením Božím a odpověď, spolupůsobení člověka s Bohem nazýváme věrou a životem z víry. Mluvíce tedy o tak

na mysl i člověka i Boha, ovšem působení boží jako prius, jež předchází, nejen časově, ale i kausálně před spolupůsobením člověka. Tím lišíme se sice od některých křesťanských církví ve vysvětlování vzniku víry, ale také a podstatně se lišíme od tak zvané idealistické theologie, jež prvek božský buď vůbec zneuznává a zatemňuje, nebo jej zeslabuje, stavíc jej souřadně vedle prvku lidského, kdežto my jej lidskému prvku nadřadíme. Bůh má prvenství (věcně) ve všem dobrém — i ve víře naší. Naše pak křesťanská víra je podmíněna a vyvolávána působením božím v Kristu a skrze Krista v nás. I nám v ČCS je křesťanský Bůh znám v Kristu a skrze Krista; tedy Kristus je nejvyšší autoritou, normou, principem naší víry. Od mnohých církví křesťanských lišíme se tu, však zase tím, že rozhodující pro nás jest duch Kristův, to jest podstatný smysl a obsah Kristova učení a díla, nikoli pouhá slova evangelia. To souvisí s naším nazíráním na Písmo, v němž vidíme svědectví o Slově božím.

Náboženská víra v Boha není tedy plodem lidské vědy, ani plodem theologie. A pokud se lidské účasti na víře týče, nemá víra svůj základ ani výlučně v rozumu, ani výlučně v citu, ani pouze v mravní snaze. Ale všechny tyto složky lidské duševní činnosti při vzniku náboženské víry v Boha s milostí boží spolupůčinkují, zmocňujíce se působení božeho a reagujíce naň.

Náboženská víra je však ve svých kořenech zprvu cosi pouze dojmového, cosi nerozlišeného ještě podle jednotlivých stránek života ducha lidského, cosi nediferencovaného. Není v náboženské víře, v jejich kořenech, v prvním vzniku a projevu, uvědoměných logických abstraktních pojmů, vědomých citů a snah. Jsou v ní pouhé dojmy, kterými je nesena podobně, jako každá naše zkušenost začíná nediferencovanými dojmy.

Ale náboženství nechce, a nemůže ani, zůstat čímsi pouze dojmovým. Ono musí a chce proniknout v uvědoměnou oblast veškerého našeho života. A pronikajíc tam, barví veškerý náš život empirický, citový, rozumový i snahový, individuální (osobní) i sociální: stává se duší, uvědomělou složkou kultury, aniž s ní splývá.

Náboženská víra se diferencuje podle svých lidských složek. Vcházejíc v oblast vědomou stává se věrou v ideál dokonalosti theoretické i praktické, věrou v základ a zdůvodnění veškeré pravdy. V tom záleží rozvíti rozumového a poznatkového prvku v náboženství, kterého nelze zamítati a zneuznávati, má-li náboženství býti plně pochopováno, spravedlivě hodnoceno, nemá-li býti odmítáno jako něco mlhavého, nejasného, ano obskurního, nemá-li býti prohlašováno za opium, místo aby bylo uznáváno za čistý pramen kastalský. Jen jasné, pojmově jasné náboženství může býti oporou v rozbouřeném moři života, a proto musí vyhovovati i oblasti poznání; cit, pouhý cit —

kdyby byl možný bez akcentu rozumového vůbec — byl by cosi vagního, kolísavého, nejistého. Jen pojmově jasné náboženství dovede zdůvodnit sebe a uplatnit se v theorii i v praxi na kolbišti duchovních zápasů o světový a životní názor, na poli myšlenky i v životě.

A náboženskou víru křesťanskou formulovat pojmově, zdůvodnit víru v Boha — křesťansky chápaného jako jediné vysvětlení veškeré skutečnosti a cíl dokonalosti, obhájit ji proti různým jiným názorům náboženským, vědeckým i filosofickým, vybudovat křesťanský světový a životní názor na základech evangelia Kristova a zaručených výsledků vědeckého bádání a mravního snažení dneška — to vše je úkolem křesťanské theologie jako vědy. Ke všemu tomu je však především a v prvé řadě třeba, aby křesťanská theologie vytvářela určitý, jasný, přesný pojem Boha a aby obhájila jej jak proti různým nepřesnostem intra muros, uvnitř církevní theologie samé, tak zvláště proti různým zkomoleninám, náhražkám a surogátům Boha na straně vědy a filosofie nebo proti námitkám, činěným z různých stran proti víře v Boha vůbec ve jménu vědy.

2. Při tom theologie má úkolem objasnit a obhájit vztah mezi náboženstvím a filosofií (vědou), neboť ač náboženství a věda jsou dvě různé oblasti, každá sui generis, přece nemohou býti vedle sebe bez vzájemného porozumění svého oboplněného oprávnění. Věda a filosofie nemohou umělá, a nevzniká z pouhého úsilí lidského, nýbrž ze styku Boha s člověkem. Ale věda musí uznat náboženství, jeho potřebu a oprávněnost a náboženství zase oprávněnost a potřebu vědy, která také zkoumá skutečnost a její zákony jako dílo boží. Věda empirická i spekulativní nemůže a nesmí bránit naší víře v základ a cíl všeho, v rozumný základ, smysl a cíl veškerenstva, to jest v příčinu, smysl veškerenstva, snad z toho jediného důvodu, že nelze toho všeho zjistit pouhým pokusem, smysly a pouhým lidským rozumem, bez zřetele na působení boží na člověka. Ale věda i rozum mají zase přes to úkol, aby kontrolovaly náboženskou víru, nevniká-li v ní nic, co by bylo v rozporu se základními zásadami a zákony myšlení a s dokázanými a zaručenými vědeckými poznatky určité doby. To proto, poněvadž víra náboženská nezůstává odloučena od myšlení a života světa, nýbrž vniká v ně a je proniká.

Jest tedy úkolem theologie křesťanské, aby vysvětlovala zůstávala a hájila křesťanskou víru vůči vědě v oblasti myšlení vůbec. Proto musí býti theologie ve styku s vědou a filosofií, aby dala náboženské víře i vědě, což jejich jest. Víra náboženská bez kontroly vědy snadno se stane pavěrou, pověrou, ale věda bez náboženské víry, bez víry v Boha jako absolutní pravdu a živý pramen pravdy ztrácí zase oprávněnost a smysl svého snažení.

Náboženské víře netřeba se báti myšlení vůbec. Čeho se musí obávat, je myšlení nesprávné, falešné, z něhož právě vznikají rozpory vědy a víry, myšlení a náboženství, theologie a filosofie.

Správnost myšlení křesťanského musí hájit a vysvětlit — křesťanská theologie. Tomu zápasu myšlenkovému nesmí se theologie vyhýbat.

K tomu právě potřebuje theologie přesných pojmů, především přesného pojmu Boha.

Theologický pojem není sice víra, to třeba mít stále na paměti. Pojem nevytváří víry, nýbrž naopak theolog vytváří pojmy, je na víře závislý; ale pojem víru vysvětluje, ozřejmuje, ospravedlňuje a zdůvodňuje a uschopňuje víru náboženskou, aby vešla ve styk s veškerou duševní činností člověka a s ostatní kulturou lidstva, theoreticky i prakticky.

Proto měl pojem Boha vždy zásadní význam v křesťanství. Odlišoval křesťanství nejen od ostatních náboženství mimo-křesťanských, ale v křesťanství samém byl rozlišujícím znamením a důvodem tvoření různých směrů theologických, ba i církví. Takový význam má v křesťanství pojem Boha dosud. V různých církvích jest smérotatné právě různé pojmové chápání Boha, jednoho a téhož Boha křesťanského. Na př. v dnešní krizi církevní v německém protestantismu jde především o pojem Boha. Podle pojmu Boha byl a jest dosud vytvářen ostatní obsah theologie, ba i obsah víry. Podle pojmu Boha řídí se nazírání na boží činnost či boží skutky ve světě a v dějinách, na stvoření, vykoupení a spasení, na milost, hřích a ospravedlnění, na svátosti, církev, eschatologii, na vztah člověka k Bohu, a naopak, na vztah církve k státu. Odtud resultuje veliká odpovědnost křesťanské theologie vůči křesťanské víře i vůči světu, vůči Bohu i vůči člověku.

3. A tu vnučuje se tedy otázka:

Jaký musí býti theologický pojem Boha, má-li splnit, co od něj čeká křesťanská víra i myšlení? To je základní otázka křesťanské theologie. V křesťanské theologii od jejích prvních počátků z doby apologetů ba od novozákonních spisů samých — neboť i evangelia a Pavlovy epištoly mají již určitý theologický pojem křesťanského Boha — až po naše časy je dlouhá řada formulací pojmu křesťanského Boha, jež v jádru jsou celkem shodny, ale vykazují přece rozlišnosti v podrobnostech. Všechny chtějí jedno a totéž, totiž pojmově vystihnouti Boha křesťanské víry, ale činí tak formami různými.

Zde nemohu se dnes ovšem zabývat všemi těmi formami. Hodlám jen upozorniti na některé stránky pojmu křesťanského Boha; jaký musí býti ten pojem, aby vyhověl křesťan-



ské víře a myšlení, chce-li tato víra býti totiž zdůvodněna před forem myšlení a poznání, a to ani na úkor Boha, ani na úkor člověka.

Theologie budující a ověřující pojem Boha opírá se jednak o křesťanskou víru jako složku náboženské zkušenosti křesťanské a jednak o základní zákony lidského myšlení vůbec, především o zákon příčinnosti. Jinak postupovat nemůže. Náboženská víra jako složka křesťanské zkušenosti náboženské jest theologií tím, čím zkušenost vůbec ostatním oborům vědním. Zákony myšlení jsou pak všem vědám společny, tedy i theologii.

O zákonu příčinnosti třeba se zvláště zmínit, protože je i v theologickém myšlení znehodnocován v důsledku nedůvěry vyvolané proti němu moderní filosofií. Předem však již upozorňuji, že opření se o zákon příčinnosti nikterak neznamena pokus chtít Boha dokázati vědecky v tom smysle, jakoby víra v Boha vznikala jako následek nějakých vědeckých důkazů.

Víra — jako náboženství vůbec — vzniká, jak bylo již řečeno, vlivem milosti boží a součinnosti člověka. Je zde dříve než jakékoli dokazování. Tak zvané důkazy Boha jsou jen rozvitím víry, jejím obhájením, zdůvodněním, vysvětlením. Milost boží může však použití a používá i obhajoby víry věřícího, aby upravila si přístup v mysl a srdce pochybujících a nevěřících. Cesty boží vedoucí k víře jsou četny.

Jelikož však k našemu myšlení vůbec je potřeba určitých logických pravidel či zákonů myšlení, a to především zákona příčinnosti, je těchže zákonů třeba též k myšlení vírou. Vysvětlení, obhájení, zdůvodnění křesťanské víry je možné především jen na základě zákona příčinnosti, jenž vůbec umožňuje veškeru naše poznání.

Snad by se mohlo namítnout, že o poznání Boha nelze nám mluvit tak, jako o poznání jiném. Jistě liší se naše poznání přírody od poznání Boha. Jiná jest cesta poznání přírody, jiná poznání Boha — methodou i východiskem; jiný jest i výsledek. Ale mám zato, že jest pověrou positivistického agnosticizmu, přežitkem z doby positivistické filosofie, jemuž bohužel i lektérý theolog byl oddán a jest oddán dosud, že totiž Boha nelze vůbec nijak poznati, zvláště, že nelze nic věděti o boží bytnosti, podstatě.

Správné jest sice, že nepoznáváme Boha adekvatně, výstižně, cele, nýbrž jen z části, jen jako v zrcadle, v záhadách (I. Kor. 13, 12), ano logicky, symbolicky. Ale ani ostatní naše poznání není dokonalé, naprosté, jednou pro vždy platné, nýbrž stále se zdokonalující. Také poznání Boha pokračuje, vezmeme-li lidstvo jako celek. Ale které pojmy myšlení o Bohu jsou dokonalejší, o tom právě rozhoduje naše myšlení, kon-

frontuje-li různé pojmy Boha. Znova zdůrazňuji však, že nemám na mysli nějaké poznání Boha cestou filosofickou, čistě rozumovou, nýbrž že theologu třeba vycházet z víry jako složky náboženské zkušenosti a jako odpovědi na zjevení Boží. Co chci zvláště zdůraznit, jest, že je zbabělostí a positivistskou pověrou, nechtít o Bohu myslit v domněnce, že nelze nám o něm nic vědět a že vše, co vypovídáme a myslíme o Bohu, je nesprávné, i to, co poznáváme cestou víry.

Také nelze říci, že o Bohu můžeme vědět pouze jen, že jest, ale nikterak, jaký jest. Nikoli! Nelze-li o Bohu vědět, jaký je, pak nelze nám ani říci, že jest. Existence Boží je v nejužším spojení s podstatou boží. Existovat, býti skutečností, může jen Bůh určité podstatné dokonalosti. Nevíme-li a nemůžeme-li nic vědět o boží podstatě, totiž jaký jest Bůh, pak nemůžeme ani oprávněně věřit a říci, že jest, že existuje.

Mám zato, že dáváje důraz na význam zákona příčinnosti pro theologii v otázce poznání existence a podstaty boží, nejsem nikterak v rozporu s theology, kteří zdůrazňují, že Boha jako nejvyšší pravdu lze poznati jen ve chvílích mravního rozhodování, tedy jen jako pravdu nás zavazující k odpovědnosti osobní. Uznávám s Masarykem, že není rozum poslední instancí pravdy, nýbrž nad rozumovým jednáním že je ethos, mravní povinnost hledat pravdy. Ale v tom je právě celý rozdíl světské vědy a náboženské víry, a rozdíl theologie a filosofie. Věda, filosofie hledá jen pravdu, skutečnost, bez zřetele na mravní závaznost plynoucí z pravdy. Theologie jako orgán náboženské víry však musí hledat obě: pravdu i mravní závaznost pravdy. A tu mám zato, že mravně závazné může býti jen to, co existuje jako reálné, objektivní, transsubjektivní. Skutečnost pravdy je tedy předpokladem — ne snad časově, ale věčně — závazností pravdy. Chtít zdůrazňovat jen závaznost pravdy, zdá se mi tak jednostranným — důsledkem Kantovy filosofie, charakterisované rozštěpením života na teorii a praxi s nedůvěrou k theoretické činnosti lidského ducha, jako je jednostranný exklusivní intelektualismus racionalistický. Theologie, jakožto orgán náboženské víry, účinu to zjevení, té jednostrannosti a exklusivity nesnese. Ona musí vysvětlovati a obhajovati skutečnost i závaznost pravdy podle křesťanské víry nejen prakticky, ale i theoreticky. A může tak činiti jenom na základě pravidel a zákonů myšlení a křesťanské víry. Ale i tu víru může obhájití jen na základě zákona příčinnosti.

Nemohu se však sprátně s podceňováním zákona příčinnosti, jak si je osvojila i moderní theologie podléhající nesprávnému vlivu moderní filosofie. Toto podceňování a zneuznávání zákona příčinnosti theologii plyne z nedostatečného chápání zákona příčinnosti moderní filosofii.

Jak známo, popřela neb omezila moderní filosofie od dob

Hume-ových a Kantových všeobecnou, pravím všeobecnou platnost zákona příčinnosti.

Filosofie starověká a středověká jej uznávala, třebaš jej nepoužila důsledně a plně, v plném jeho dosahu a celém rozsahu i na první příčinu, na Boha. Zato novověká filosofie zkoumala jej důkladně, ale nemohouc jej vnímat smysly a čistě empiricky, popřela jej buď úplně a prohlásila jen za pouhou souślednost časovou (Hume) nebo omezila jeho platnost jen na jevy smyslové a popřela jeho význam a účinnost pro řiší „věcí o sobě“ (Kant), nebo prohlásila jej za pouhou fikci, totiž klam, ilusi, s níž sice počítáme, ale jež není nic reálného, na základě níž nelze odvodit nic reálného mimo náš subjekt (Vaihinger).

Popřením nebo omezením platnosti zákona příčinnosti v jeho absolutní všeobecnosti jako zákona i myšlení i dění znemožnila si pak filosofie veškeru zdárnou činnost úspěšnou; popřela možnost poznání vůbec a uzavřela člověka v ulitu jeho já; nastolila vládu širého subjektivismu, imanentismu, ba až solipsismu a iluzionismu; dokonce vymyslíla nový pojem pravdy, totiž čistě immanentní.

V tom theologie křesťanská nemůže následovati filosofie, nechce-li znemožnit sebe a náboženství prohlásiti za pouhou ilusi, fantasii. Křesťanské theologii musí záležet na obhájení náboženství jako vztahu k něčemu transsubjektivnímu, objektivnímu. I tehdy, vychází-li theologie z náboženské zkušenosti, musí vysvětlit tuto zkušenost jako podmíněnou něčím mimo-lidským, nadsvětým, musí vysvětlit absolutní závaznost náboženské zkušenosti a tedy objektivní skutečnou existenci, jež zavazuje a k odpovědnosti volá, tedy absolutní osobnost — Boha. A k tomu je třeba, aby theologie uznala platnost zákona příčinnosti a provedla jej do nejkrajnějšího důsledku i proti moderní filosofii. A může tak učinit bez rozpaků — z důvodů plynoucích ze zákona příčinnosti samého. Třeba jen nepředpojatě a bez zřetele na nekritické, noěticky dogmatické předsudky moderního empirismu a positivismu uvážiti, co zákon příčinnosti znamená, jaký má význam i pro dění i pro myšlení, pro theorii i praksi.

Vím, že mnozí theologové hrozí se toho, uznat zákon příčinnosti v myšlení theologickém. Uvědomuji si i jejich obavy, které mají z uznání zákona příčinnosti v theologickém myšlení. Zdá se jim totiž, že tímto zákonem jest Bůh vtahován v jednotu s přírodním děním a hrozí se immanence boží jako naturalisování Boha. Chápu tyto obavy, jež plynou ze snahy o čistý pojem Boha křesťanského, mimosvětového, nadsvětového, odlišného od přírody, Boha osobního. Ale mám zato, že porušení pojmu Boha křesťanského není důsledkem aplikace zákona příčinnosti na theologické myšlení, nýbrž spíše důsledkem porušeného, zkomoleného zákona příčinnosti, jak jej zkomolila moderní filosofie. Naopak divím se, jak možno — při správném vymezení a

chápaní příčinnosti — věřit v Boha — jako Stvořitele a Pána a při tom obávat se Boha zvátí příčinou, první, nejvyšší, jedinou opravdovou příčinou. A jak možno přijmout víru, věřit ve smyslu křesťanském v Boha volajícího k odpovědnosti mravní, a při tom neuznávati Boha jako příčinu. Odkud víme, že naše víra není přelud, klam a mam? Jak rozeznáme pravdu — ať existenciální nebo závaznou — bez uznání příčinnosti? I k uznání závaznosti víry je potřeba myšlení na základě zákona příčinnosti.

Mám zato, že obavy ze zákona o příčinnosti v teologii jsou zbytečné a že plynou z nedostatečného pochopení zákona příčinnosti. Není vždy možno ve všem souhlasiti s moderní filosofií. A nejméně již v jejím vysvětlení zákona příčinnosti, nemáme-li se vzdát činnosti, myšlení, jednání i poznání vůbec.

Největší zkomolení zákona příčinnosti pochází odtud, že nebere se naprosto všeobecně. Základní zákony myšlení nesnesou přece omezení.

Zákon příčinnosti znamená naprosto všeobecně: Vše, co je, musí míti dostatečnou příčinu. Tedy nejen to, co vzniká, ale vše, co existuje. Vznikající potřebuje příčinu svého vzniku, trvající, věčné, potřebuje příčinu svého trvání, věčného trvání. Co existuje jen jako myšlené, potřebuje příčinu, že jest myšleno, myslitelné — pro svou ideální kvalitu, zákon — pro svou platnost, účel — pro svůj význam, pro svou hodnotu a cenu. Co existuje jako skutečné, jako faktum, vyžaduje ku svému vysvětlení příčiny, proč existuje, příčinu své existence i své iaktosti. Faktická skutečnost není sama sebou jasná, srozumitelná. Naopak. Tážeme se, proč a odkud je a proč je právě taková, jaká je. Existence sama sebou a každá, jakákoli existence není nám jasná. Co je skutečné, faktické, vyžaduje vysvětlení z nějaké činnosti. Statické z dynamického. Jen činnost je sama sebou líp srozumitelná a vysvětluje vše faktické, pokud toto jest obsahem té činnosti. Nejvyšší, první příčinou může býti pak jen taková činnost, která vysvětluje vše i sebe. Nemůže to býti cokoliv, nýbrž činnost, která dovede vše — i sebe — ze svého působení vysvětlit.

Naše poznání třeba zdůvodnit objektivně existující skutečností, realitou jako dostatečnou příčinou. Faktickou realitu pak třeba vysvětliti z činnosti, z činu jako dostatečné příčiny. Jen tak možno porozuměti poznání, vědění, ale i víře, jež musí míti přec také dostatečnou příčinu. Jen tak lze vysvětliti vše, co nějakým způsobem existuje. Zákon příčinnosti, všeobecně pojatý, ničím nezkomolený, dává porozumění a vysvětlení všemu, co existuje, ať v řádu ideálním nebo reálném, v myšlení nebo ve skutečnosti transsubjektivní, objektivní. Že na první příčinu všeho kladeny jsou zvláštní požadavky, jakých nemají ostatní příčiny, je zřejmé. O tom později. Omezí-li se platnost

zákona příčinnosti jen na to, co vzniká, pak se mlčky a nepřímou připouští, že to, co trvá, co je věčné, co nevzniklo, co nezačalo v čase existovat, co trvá věčně, že nepotřebuje příčiny dostatečné, to znamená: monismus, materialismus, idealismus, pantheismus mohou prohlašovat za nejvyšší princip všeho cokolvík: hmotu, sílu, ideu, vůli nevědomou, aniž by musily prokázat dostatečnou zdůvodněnost těch principů.

Theologie se bojí zákona příčinnosti hlavně proto, že v důsledku pozitivistického způsobu myšlení spatřuje příčinu jen v tom druhu příčin, které nalézáme v přírodě. Ale přírodní, mechanická příčina není opravdovou příčinou, třeba jsme uvykli ji tak zvatí. Mluví-li theolog o příčině, rozumí příčinou něco jiného než přírodozpytec. Přírodozpytec má na mysli a nalézá v přírodě jen mechanickou kauzalitu, která není nic jiného než existence sil. Ta nic nového nevytváří, jen obměňuje to, co zde je. Přírodní kauzalita nestačí však ani na vysvětlení přírody, tím méně celého světa, veškerenstva. V pravém a vyšším slova smysle třeba rozuměti příčinou jen příčinu účinnou, účelnou, záměrnou. Taková jest jen příčina duchovní, příčina ducha, příčina vědomá a sebeurčující, tedy život, osobní život, život ze sebe prýstící. První a nejvyšší příčinou může býti jen duch, a to takový, jenž není závislý a nepotřebuje podnětu, aby byl uveden v činnost, duch sebou určený a oplodněný, sebou naplněný a nesený, duch nejvyšší moudrý a mocný.

Mechanická příčina přírodní je příčinou jen v nevlastním slova smyslu; postrádá srozumitelnosti. Účin zdá se tam následovati po příčině jen silou zákona spojujícího antecedens a subsequens v poměru faktické rovnocennosti, to jest ekvivalence. Tu odtud pak vzniká falešné chápání příčinnosti vůbec (na př. Hume-ovo\*). Není-li za touto přírodní příčinností již nic jiného, vyššího, pak je naprosto nesrozumitelná, přímo strašidelná a příroda se mění v bezduchou kostru nesouvislých a vnitřně nezdůvodněných posloupností. Taková mechanická příčina ničeho nevysvětluje, ale naopak sama vysvětlení vyžaduje. Vysvětlující příčina je jen duchovní příčina: záměrná, vědomá, účelná, sebe určující. Jenom myšlenka a vůle má možnost býti účinnou příčinou, neboť jen ona dovede v sobě obsáhnouti, pojmouti účín jako svůj obsah.

Tím není řečeno, že možno duchovní příčinu hledat za každým zjevem a děním přírodním, jako příčinu zvláštní; ne! Ale konečné vysvětlení všeho jest jen v myšlence a vůli, tedy v duchu. V jakém duchu, — o tom později.

Mám zato, že tak pojatého zákona příčinnosti netřeba se theologii báti, ba že jen tak lze umožnit práci i theologii jako každé vědě, neboť jen tak je možno chápat myšlení i dění, přírodu, člověka, svět i Boha.

\*) post hoc, ergo propter hoc.

Zákon příčinnosti je základní zákon nejen myšlení, ale i skutečnosti. V myšlení a pro myšlení platí jen, platí-li i pro skutečnost. Je duší všeho poznání. V jeho světle získáme ideu skutečna — jako čehosi činného; z činnosti poznáme činné, skutečné; z příčinnosti pak — věc, fakt. Cena skutečnosti i myšlení jest jen ve shodě obou nebo aspoň ve snaze o shodu obou. Jakou cenu má skutečnost, není-li předmětem myšlení? Filosofie, chce-li se obrodit a býti k něčemu, musí chtít nechtít uznat zákon příčinnosti jako základní zákon myšlení i jsoucna. A tak i theologie.

4. Věcně je, pravil jsem, křesťanská theologie závislá na křesťanské víře v Boha jako složce křesťanské náboženské zkušenosti, podobně jako jiné obory vědní jsou závislé na realitě svého oboru, které ony nevytvářejí, ale kterou zkoumají, vysvětlují, činí srozumitelnou. Křesťanská víra je druhý předpoklad (věcný) pojmu Boha.

Křesťanská víra stojí pak a padá — a s ní i křesťanství celé — s Bohem nadsvětelným, odlišným od světa, suverenním, milujícím, z lásky tvořícím, osobním, Tvůrcem, Pánem dějin a všeho dění, svatým soudcem, zjevitelem a vykupitelem a posvětitelcem či dokonatelem. Úkolem theologie křesťanské jest tedy vysvětlit, zdůvodnit a obhájit tuto víru křesťanskou na foru všelidské myšlenky. K tomu cíli překládá náboženskou terminologii do vědecké, neboť odlišný jest slovní výraz obou oborů, ač u věci samé musí se řídit theologie věrou.

Jiná terminologie, již je theologii třeba za účely vědeckými při konfrontaci s vědou a filosofií, nesmí nás plnit nedůvěrou k práci theologické; nezáleží přec na slovech, ale na obsahu.

Theologie pracuje za tím cílem — jako každá věda a především věda spekulativní — pojmy abstraktními. Pojem Boha musí být proto theologicky tak formulován, aby bylo jasno, že Bůh, jak v něj věří křesťanství, nejlépe vysvětluje skutečnost i sebe, čili že je srozumitelný, pokud Bůh člověku může vůbec býti srozumitelný, a že vůči ostatním pokusům, vysvětlit záhadu světa a života po všech jeho stránkách, theoreticky i prakticky, staticky i dynamicky, se stanoviska pravdy i svatosti nebo mravní dokonalosti, nejlépe, ba jediné možné vše vysvětluje Bůh v křesťanském pojetí. Bůh ovšem zůstane tajemstvím, to jest, člověk nikdy, nikdy nepozná a nevystihne Boha úplně; ale Bůh působící na člověka dává člověku možnost, aby svým myšlením zachytil se aspoň na tolik v Boha a pronikl do jeho světla nepřístupného, aby Bůh mohl býti člověku oporou a cílem. Jinak by bylo vždy nebezpečí, že člověk bude chodit za býti nemůže.

(Pokračování.)

A. Snisar.



## Poměr konsistoře podobojí k událostem v Broumově v době předbělohorské.

### III.

Poměr mezi konsistoří podobojí a náboženskou obcí broumovskou vyvíjel se s počátku dobře. Broumovští byli pražské konsistoře ve všem poslušni. Byla již zmínka o tom, že ještě před konfirmací Kerasandrovou, konsistoř vyřizovala v Broumově sňatkové spory. Ve věcech manželských totiž rozhodovala konsistoř podobojí s konečnou platností, což bylo jednou z předních výsad této církevní instituce.

Zápas, který vedli Broumovští se svojí katolickou vrchností, učinil tento poměr více přátelštějším. Konsistoř Broumovské všestranně podporovala, hlavně svými přímluvami k defensorům. Na přátelství konsistoře nezapomínali Broumovští ani ve svých soukromých záležitostech. Stalo se na příklad, že byl v Broumově udán opatem měšťan Jan Šimon, poněvadž „v falešné minci v malých penězích vexpl provozoval“.<sup>1)</sup> Šimon byl zatčen a vězněn v Praze. Jeho přátelé v Broumově se mu snažili pomoci, avšak marně. Šimon už třetí měsíc úpěl ve vězení. Obrátili se tedy ke konsistoři a prosili o přímluvu na vlivných místech. V konsistoři se vězně ujali a sám administrátor dopsal panu Matesovi hraběti z Thurnu, aby byl nápomocen Janu Šimonovi a smiloval se nad jeho bídou. Hrabě Thurn byl v této době purkrabím karlštejnským a tím také jedním z nejvyšších úředníků zemských. Jsa horlivým evangelíkem a jedním z defensorů, jistě že přímluvu administrátoru neoslyšel. Bohužel nemáme zprávu, zda vliv mocného šlechtice otevřel dveře vězení broumovskému měšťanu, obviněnému z penězokazectví.<sup>2)</sup>

V r. 1614 žádali Broumovští v konsistoři o podporu opravdu ve vážné věci. Podle církevního řádu měla konsistoř právo, ustanoviti v každé farnosti čtyři tak zvané kuratory čili církevní správce (curatores ecclesiae). Tito správcové měli býti faráři k radě a zejména měli spolupečovati o to, aby církevní řád a kázeň byly dodržovány.<sup>3)</sup> Starali se také o hospodářskou stránku, udržovali církevní budovy, kostel, faru a školu.

Podobně se mělo státi i v Broumově. Této příležitosti však chtěli Broumovští využítí k získání zvláštní politické výsady. Pomocí těchto kurátorů chtěli si vybudovati vlastní obecní zřízení, které by jim nahradilo městský úřad, o nějž marně usi-

1) Rescripte der K. Kammer ... (Mittheil. XXXI., str. 260, příl. XVI.).

2) Viz Tischer, Dopisy, str. 212.

3) Hrejsa, Čes. konfese, str. 484, za 1. čl. 11.

lovali. Pojali úmysl, získati těmto církevním správcům právo užívati městské pečeti. Domnívali se patrně, že tímto způsobem obejdou loňský výnos královské komory, který je zbavil vlivu na městskou správu.<sup>4)</sup>

Požádali nejprve v konsistoři o radu. Pro konsistoř byla tato žádost neobvyklou, byl to patrně první případ, který se v jejím krátkém ještě působení vyskytl.<sup>5)</sup> V konsistoři se žádost tato nezdála asi nemožnou, proto ji konsistoriáni nezamítli. Avšak konsistoř v této věci sama nemohla nic učiniti a proto Broumovské odkázala na defensory a slíbila jim, že se za tuto žádost u defensorů přimluví.<sup>6)</sup> Broumovští tedy 8. září předložili defensorům žádost o zřízení církevních správců s právem užívati pečeti. Ale ani u defensorů nepochodili tak, jak si přáli. Defensorové 26. září odpověděli Broumovským zamítavě. Povolili jim volbu církevních správců, ale rozhodně zamítli žádost, aby tito správcové mohli užívati pečeti. Defensoři se neodvážili překročiti svoji pravomoc a proto se přidrželi toho, co v církevním řádu „patrně doloženo a vyměřeno jest“. Defensoři Broumovským vysvětlili, že udělování takového práva není v jejich moci. Snad se jim také žádost zdála velmi upřílišněnou, proto raději Broumovské napomenuli, aby tak daleko nezabíhali, zejména ve věcech politických, aby byli opatrní. Připomenuli jim poslušnost k vrchnosti a varovali je, aby nedávali straně pod jednou příčinou ke stížnostem.<sup>7)</sup>

Žádost broumovských evangelíků není bez zajímavosti, neboť může nám býti i dokladem, že v této době nechybělo ani odvahy využití církevního zřízení ve smyslu politickém. Ovšem nezapomínejme, že k těmto pokusům Broumovské doháněla jejich bezmocnost vůči vrchnosti, která ve své náboženské neshášenlivosti upírala broumovským evangelíkům i práva politická.

Když evangelíci v Broumově obdrželi vyjádření defensorů, museli se jen spokojiti s volbou církevních správců. Zvolili si proto čtyři vážné a rozumné měšťany, Jana Purgkharta, Jana Šimona staršího, Davida Rampucha a Baltazara Ansorga. Zvolené kurátory předložili Broumovští k schválení do konsistoře. Konsistoř, kterou defensoři o svém rozhodnutí už zpravili, potvrdila tyto kurátory 8. října. V konfirmační listině se těmto kurátorům připomínaly jejich povinnosti, zejména aby byli vždy poslušni rozhodnutí konsistoře nebo pánů defensorů.<sup>8)</sup>

Své schůze tito kurátorové konali ve škole, neboť radní dům byl jim uzavřen. Školu jim k rokování o věcech církevních ustanovili defensoři.

<sup>4)</sup> Viz str. 90.

<sup>5)</sup> V konsistorní praxi jiný podobný případ jsme nikde nenašli.

<sup>6)</sup> Tischer, Dopisy, str. 212.

<sup>7)</sup> Apologie druhá: Mm. 98, str. 346.

<sup>8)</sup> Tischer, Dopisy, str. 222.



V této době se již začíná dobrý poměr mezi Broumovskými a pražskou konsistoří podobojí zhoršovati. Příčinou tohoto obratu byl farář Kerasander. Zdá se, že ustanovení církevních správců bylo opravdu nutností, snad tito noví představitelé náboženské obce měli čeliti nepokojům, které znenáhla mezi evangelíky v Broumově Kerasander rozsíval. Z milého faráře, jehož si Broumovští před třemi léty s nadšením povolali, vyklubal se nyní zcela obyčejný dobrodruh. Jakmile se Kerasander v Broumově trochu obeznámil, začal záhy ukazovati svoji pravou povahu. Byl nesnášenlivý a prudký, ve hněvu se často dal strhnouti k urážkám. Takže pojednou docházely na něho žaloby do konsistoře. S počátku se dovedl ze všeho vytočiti a při starostech s broumovským kostelem se na vše rychle zapomínalo. V červenci r. 1614 byla však v konsistoři na Kerasandra podána vážná žaloba. Z Broumova na něho žalovali, že si Kerasander svého času vypůjčil od městské rady dopis kurfiřta braniborského, psaný městu Broumovu. Tento dopis dlouho neodváděl a upomínek nedbal. Když městskou radu opět dostal ve svou moc opat Selender, zjistil hned ztrátu tohoto dopisu a učinil za ni zodpovědným obecního staršího Jiřího Klumpta a potrestal ho za to vězením. Broumovští, když viděli tuto nesvědomitost svého faráře, který nechal trpěti nevinného člověka, žalovali naň do konsistoře.

Konsistoř ihned nařídila Kerasandrovi, aby dopis vrátil buď přímo Klumptovi anebo jej městské radě odevzdal.<sup>9)</sup> Kerasander vyzvání konsistorního neuposlechl. A tu konsistoř obeslala ho pro neposlušnost do Prahy. Kerasander neposlechl opět. Konsistoř ho třikrát vybídla a tu se dopisem vylouval, že psaní kurfiřtovo odeslal do Branibor a že je brzo zpátky obdrží. Konečně se přece do konsistoře dostavil, a když se ho tázali, co jest s dopisem, vylouval se opět, že posel, kterého s dopisem do Branibor poslal, umřel a příjemce dopisu prý také, takže dopisu už zpět dostati nemůže. Konsistoř však ztratila trpělivost a Kerasandra dala uvězniti na staroměstské radnici.<sup>10)</sup>

Mezitím v konsistoři obdrželi další žalobu na Kerasandra. Podali je u konsistoře broumovští měšťané Pavel i jeho otec Jan Burkhart. Oba na něho žalovali, že prý je Kerasander obvinil u opata Selendera, že prý usilovali zbaviti Selendra opatství a že oba prý před nejvyššími úředníky a soudci zemskými opata hanobili. Kerasandra prý pak naváděli, aby stranu pojednou s kazatelny haněl. Konsistoř zavedla s Kerasandrem nové šetření, avšak Kerasander všechno popřel.<sup>11)</sup> Tentokráte

<sup>9)</sup> Tischer, Dopisy, str. 212.

<sup>10)</sup> Tischer, Dopis, str. 212. (Nezdárné kněze konsistoř buď pokutovala na penězích, anebo trestala vězením na staroměstské radnici.)

<sup>11)</sup> Tischer, Dopisy, str. 223.

mu bylo dokázáno, že tak vskutku jednal. Konsistoř vidouc, že Kerasander jest nepolepšitelný, potrestala ho suspensí, zbavila ho kněžství a poslala jej zpět do vězení. Kerasander se z rozsudku konsistoře odvolal k defensorům, kteří si od konsistoře vyžádali vyjádření v této věci. Nemáme dokladu, co defensoři učinili, ale lze usuzovati, že rozsudek konsistoře potvrdili. Kerasander si však lstí pomohl z vězení. Vyhotoval si žádost o propuštění na svobodu, na níž padělal podpisy broumovských měšťanů Jiřího Klumpta a Ondřeje Schöna (patrně svých žalobců). Takže to vypadalo, jakoby tito dva měšťané za jeho propuštění sami prosili. Konsistoř skutečně lest přehlédla: a Kerasandra si dala před sebe znovu předvésti a když Kerasander vše možné sliboval a zapřísahal se, že se bude poctivě chovati a že „žádnému toho, že vězením stížen byl, ničím zlým vzpomínati nechce“, ujišťoval, propustila ho konsistoř na svobodu.<sup>12)</sup>

V Broumově se zatím stala změna v duchovní správě. Patrně hned, jakmile konsistoř Kerasandra sesadila, hledali si Broumovští nového kněze. A už v září (r. 1614) povolali si za faráře kněze Ondřeje Knorria Rochlického z Míšně a požádali konsistoř o jeho potvrzení. Poněvadž byl též cizincem, jako byl jeho předchůdce, musel v konsistoři předložit svědectví o své ordinaci a složit slib, že bude zachovávat Českou konfesi a církevní řády. Potom ho konsistoř stvrdila a písemně potvrzení o tom zaslala 25. září do Broumova.<sup>13)</sup>

S ustanovením nového faráře do Broumova neměla však býti věc Kerasandrova skoncována. Kněz Knorrius ujímaje se svého duchovního úradu v této obci, tak bohatě na rušné události, jistě netušil, jaké strasti zde na něho čekají. Kerasander, když se dostal z vězení na svobodu, spěchal zpátky do Broumova. A nyní začal podrývat půdu svému nástupci. Podařilo se mu mnohé měšťany přesvědčiti, že se mu stala křivda a že právo jest na jeho straně. Jeho rychlý návrat z vězení mohl toto tvrzení činiti pravděpodobným. Záhy se ve městě utvořila skupina jeho stoupců, kteří žádali, aby opět byl na faru dosazen. Lidé rozumní, kteří jednání Kerasandrovo prohlédli, se tomuto požadavku opřeli. Ostatně nový farář byl už konsistoři potvrzen a o Kerasandrově měli Broumovští písemnou zprávu, že byl suspendován. Proto kurátoři církevní Kerasandra odmítli.<sup>14)</sup>

Kerasander však neustoupil. Naopak máje za sebou lid, hlavně z předměstí, vystupoval v Broumově velmi směle. Ve městě se vytvořili dvě strany, Knorriova a Kerasandrova, které si navzájem škodily. O vánocích Kerasander vyzývavě kázal na novém hřbitově před kostelem. Do kostela ho strana Knorriova

<sup>12)</sup> Tischer, Dopisy, str. 267.

<sup>13)</sup> Tischer, Dopisy, str. 219.

<sup>14)</sup> Tischer, Dopisy, str. 219.

nepustila. Kerasander chtěl se tedy zmocnit kostela násilím. Zosnoval v noci 18. ledna r. 1615 útok na kostel. Stoupenci Knorriovi tušíce v poslední době nebezpečí, bedlivě kostel střežili a tím také jeho pokus, zmocnit se kostela, zmařili. Bez rvačky se to ovšem neobešlo. Ještě koncem ledna došlo k novým výtržnostem před kostelem, při čemž Knorriovci veřejně rozbíjeli poprsí Kerasandrovo, které si on sám kdysi nad vchod do kostela dal vytesati.<sup>15)</sup>

Farář Knorrius se svými věrnými o těchto neblahých událostech podal zprávu do konsistoře. Zprávy tyto konsistoriány vzrušily, neboť v době, kdy bylo nejvíce potřebí jednoty a pokojného chování obyvatelstva, mělo-li se úspěšně čelit protireformačním pokusům broumovského opata, přicházely velmi nevhod a byly účinnou zbraní v rukou nepřátel, kteří se mohli na toto chování Broumovských odvolávat. Proto chápeme bolestné-zklamání pana administrátora a konsistoriánů, kteří Broumovským trpce vyčítali: „I nemůžeme jistě než opravdovou a velikou lítost nad tím mít, že v Vaší evangelické církvi, v kteréž by mělo býti to žádostivé svrchné člověka dobré, pokoj a svornost, všeliká pohodlí církevní i politická s sebou přinášející tu nepokoj, nesjednání a všeliká nesvornost povstávají chce a povstává; ježto ti, kdo jsou kolik takového v obci Vaší jedněch proti druhým zakyselení příčinou, měli by na to zdravě pomyslet, že snadno někdo město vzbouřiti, ale zase je spokojiti bez pomoci boží s těžkostí kdo může.“<sup>16)</sup>

Skutečně církevní vrchnost v Broumově sledovala tento rozkol v protestantské obci s netajenou radostí. Když Knorrius s kurátory církevními se obrátil na městskou radu, aby proti výtržníkům a rušitelům řádu a pokoje zakročila, bylo sice slíbeno, že se zakročí, ale ve skutečnosti se nic nestalo. Městská rada podléhala opatovi, který rozbroje mezi evangelíky jen uvítal.<sup>17)</sup> Zůstali proto představitelé náboženské obce evangelické odkázáni jen na sebe a své stoupence. Bouřlivákům s Kerasandrem v čele bylo ponecháno volné pole a jejich odvaha byla ještě posilována nechutí městské rady k policejnímu zákroku.

Neblahé poměry v Broumově nutily konsistoř podobojí k nějakému opatření. Zejména zpráva o nechotě městské rady broumovské, zjednání pořádek, způsobila v konsistoři rozruch. Administrátor svolal členy konsistoře a po úradě se rozhodli požádati defensory o pomoc. Dříve však se chtěli ještě pokusiti o rozumnou dohodu se stranou Kerasandrovou. Obeslali tedy obě strany Knorriovu i Kerasandrovu na 11. února (r. 1615) do konsistoře. Bývalého faráře Kerasandra obeslali též a stra-

<sup>15)</sup> Srov. Wintera, Mittheil. XXXI., str. 249.

<sup>16)</sup> Tischer, Dopisy, str. 259 a 260.

<sup>17)</sup> Tischer, Dopisy, str. 259.

níky jeho vyzvali, aby za sebe poslali tři neb čtyři delegáty k jednání.<sup>18)</sup>

Měla-li konsistoř dobrý úmysl srovnati spor mezi oběma stranami v dobrotě a v pokoji, nebylo zato této dobré vůle u broumovských bouřliváků. O to se především postaral sám Kerasander. Kerasander měl špatné svědomí, tušil že mu asi sotva budou moci v konsistoři zapomenouti jeho loňský podvod. Byl nyní dalek toho, aby se znovu dobrovolně vydal v moc konsistoře. Postaral se tedy, aby jeho strana vyzvání konsistoře neuposlechla a sám rovněž odmítl dostaviti se do konsistoře. Tak se stalo, že v stanovený den (11. února) Kerasander se zástupci své strany se do konsistoře nedostavil.<sup>19)</sup> Přesto, že konsistoře urážlivě nedbali, neboť vůbec na její vyzvání neodpověděli, pokusila se ještě jednou konsistoř broumovským nespokojencům v dobrotě domluviti a důtklivě je varovati před Kerasandrem.<sup>20)</sup>

Všechno však bylo marné, silný vliv Kerasandrův mařil jakýkoliv pokus o nápravu. A když v březnu (r. 1615) si kurátoři církevní znovu stěžovali, rozhodli se tedy v konsistoři, že celou věc podstoupí defensorům, které požádají o pomoc. Svě věrné v Broumově konsistoř potěšila zvláštním listem. Ozámila jim, že jejich věc vznese na defensory. Kurátory církevní pak vybízela k trpělivosti, doporučovala, aby se modlili k Pánu Bohu, který jistě učiní konec těmto zlým počínáním Kerasandrovým a jeho následovníků a je pak spolu s jejich knězem „potěšiti a obveseliti ráčí“.<sup>21)</sup>

Konsistoř podobojí 16. března (1615) skutečně podstoupila žaloby broumovských kurátorů defensorům. Prosila je, aby se co nejdříve sjeli a s pomocí boží uvážili, jak by toto zlé rozdělení mezi evangelíky v Broumově „přetrženo býti mohlo“. Dále konsistoř žádala, aby podvodného Kerasandra z Broumova vyhnali a mezi měšťany v Broumově opět mír zavedli.<sup>22)</sup>

Zatím revnivost mezi oběma stranami v Broumově trvala dále. Tak na příklad umřel-li někdo patřící k té neb oné straně evangelické, šel mu na pohřeb buď Kerasander anebo Knorrius, podle toho, čím to byl stoupenec, při čemž vždy strana protivná snažila se pohřbu činiti potíže. Tím vším se napětí mezi nimi jen stupňovalo, až konečně propuklo po velikonočích r. 1615. Stalo se, že o velikonočním pondělí pochovával Kerasander jakéhosi truhláře Poláka. Pohřbu se zúčastnili přívrženci Kerasanderovi. Stoupeneci Knorriovi pohřeb pozorovali a tropili si z nich a z Kerasandra posměšky. Toho jim Kerasandrovci ne-

18) Tischer, Dopisy, str. 258.

19) Tischer, Dopisy, str. 267.

20) Tischer, Dopisy, str. 273.

21) Tischer, Dopisy, str. 273.

22) Tamtéž, str. 274.

chtěli zůstatí dlužní a když dva dny poté zase Knorrius vedl pohřeb, počkal si naň Kerasander se svými lidmi. Když se pohřební průvod přiblížil k dolní bráně, zahrnuli stoupenci Kerasandrovi Knorria a jeho stranu posměchem a urážkami. Ale nezůstalo jenom při tom. Když na účastníky pohřbu začli házeti kamením, postavili se Knorriovci na odpor. Z toho se strhla mezi nimi dokonatá bitva, která měla krvavé následky. Při řeži byl zabit jeden mladík, jménem Melchior Rüdiger a žena jakéhosi Matiaše Hally. Jiná paní, která nešťastnou náhodou tomu přihlížela, byla také zabita. Kromě těchto obětí bylo ještě několik lidí vážně zraněno.<sup>23)</sup>

Kněz Knorrius o tom pospíchal podati zprávu do konsistoře, kde nastalo nad touto událostí zděšení. Konsistoř hned zase o tom zpravila defensory a vyzvala kněze Knorria, aby se do konsistoře dostavil a podrobně vylíčil, jak k této bouři došlo.

Nemůžeme dobře zjistiti, co bylo dále, patrně byla nucena se tímto případem zabývatí i zemská vláda, k níž se konsistoř chtěla obrátiti. Došlo jistě k soudnímu stíhání. Broumovským evangelíkům, ať byli stoupenci jedné či druhé strany, musela tato povelikonožní krvavá událost přinéstí vystřízlivění. Zdá se, že to mělo vliv i na Kerasandra, který poznal, že je už nyní naprosto marné chtítí se v Broumově udržeti, nebo dokonce doufati, že by opět získal ztracené místo farářské. Proto se snažil, aby se uchytil někde jinde. Že mu při tom jeho náboženské přesvědčení bylo věcí vedlejší, ukazuje skutečnost, že se ucházel o přízeň katolíků. Odešel z Broumova do Prahy a zde na podzim (15. října 1615) v kostele u sv. Václava veřejně se zřekl své víry a přestoupil ke katolictví.<sup>24)</sup> Potom se vrátil opět do Broumova a je pro jeho charakter příznačné, že se nabídl do služeb svému bývalému nepříteli, opatu Selenderovi. Opat Selender ho na nějaký čas přijal a držel ho na svém zámku. Nechceme věřit, že by snad opat vážně počítal s člověkem tak špatného charakteru, ale patrně ho u sebe podržel, aby tím evangelíky broumovské pohoršoval. Kerasander se také o to přičiňoval, aby evangelíkům učinil jen více nepříjemností. Obviňoval je, že mu dluhují na platu ještě z doby, kdy vedl u nich duchovní správu. Dokonce na ně žaloval až k císaři. Nakonec přece jen cítil, že v Broumově mu už růže asi nikdy nepokvetou a tak jednoho dne opustil Broumov navždy. Odešel do Prahy, z Prahy do Vídně. Ve Vídni změnil zase své vyznání a vystupoval opět jako luterský kazatel a na přímlovu vídeňských protestantů podařilo se mu dostati do Horních Uher. Zde našel místo v šlechtických službách, ve kterých skončil svůj pestrý a nepokojný běh svého života.<sup>25)</sup>

<sup>23)</sup> Tischer, Dopisy, str. 288; srov. též Wintera v Mittheil. XXXI., str. 249.

<sup>24)</sup> Srov. Wintera, Mittheil. XXXI., str. 249.

<sup>25)</sup> Srov. Wintera, Mittheil. XXXI., str. 250.

Přestup Kerasandrův ke katolictví nemohl zůstat bez účinku: na jeho stoupence v Broumově. Pro mnohé byl vystrážlivěním a leckterá horká hlava pro Kerasandra tolik zanícená brzy ochladla. Přestupem ke katolictví se Kerasander v očích svých stoupenců sám odsoudil. Strana Knorriova viděla v tom pro sebe zadostiučinění. Kerasandrovci byli jistě zahrnováni posměchem za to, co jim jejich vůdce provedl, zvláště když se Kerasander spojil s úhlavním nepřítelem opatem Selenderem.

Nyní konečně mohl Andreas Knorrius zcela bez překážky vystupovati jako evangelický duchovní správce v Broumově. Přesto však k úplnému míru v broumovské evangelické obci nedošlo, příčinou toho byl sám Knorrius, v němž strana Kerasandrova viděla překážku k dohodě. Kerasandrovci nenáviděli Knorria a proto těžce nesli, že nad nimi zvítězil. A Knorrius jistě své vítězství dával jim znáti, čímž je jenom k hněvu popouzel. Knorrius měl sice za sebou konsistoř, která svými sympatiemi k němu se netajila, zejména když Kerasander svým jednáním konsistoř potupil, avšak ani tato konsistorní opora nestačila na rozhárané poměry v Broumově.

Knorrius sám pak nevynikal mírným duchem. V dubnu r. 1615 si dokonce na něho stěžoval i opat Selender ke konsistoři, že jeho „bouřlivým ponoukáním mezi lidmi nevole, různice povstávají“.<sup>26)</sup> Je to sice jen svědectví z nepřátelského tábora, ale lze je připustiti. Jistě Knorrius musel býti energickým a výmluvným, mohl-li čeliti světasběhlému a schopnému Kerasandrovci. Kdyby byl slabochem, jistě by jej Kerasander vypudil a sympatie všech Broumovských na sebe strhl.

Vítězství nad Kerasandrem dodalo Knorriovi ještě více odvahy k prudkému vystupování, čímž bývalé protivníky jen popouzel. Také jeho pánovitost odpuzovala mu i své bývalé stoupence. Tím jeho postavení v Broumově se stávalo neudržitelným a nakonec mu nezbylo než utéci se ke konsistoři s prosbou, aby ho na jiné místo přeložila.<sup>27)</sup> Konsistoři věc Knorriova byla nepříjemnou. Knorrius byl v konsistoři dobře zapsán a neradi zde slyšeli o těchto nových potížích. Na jeho žaloby a nářky nabádal ho jen pan administrátor k trpělivosti: „Potupu, bídu a kříž Bohem dočasně na tebe vložený nes a doufej, že Bůh tě vysvobodí“.<sup>28)</sup>

Ale odpor proti němu v Broumově neutuchal a Knorrius vida marnost svého počínání, patrně z jara r. 1616 vzdal se raději dobrovolně úřadu duchovního v Broumově.

Broumovští si vyhlédli za nástupce Knorriova faráře ve Stárkově, kněze Lachnicia. Dopsali do konsistoře, že jejich nový farář si osobně confirmaci vyzvedne. Avšak v konsistoři

<sup>26)</sup> Tischer, str. 285.

<sup>27)</sup> Tamtéž, str. 374.

<sup>28)</sup> Tamtéž, str. 374.

čekali naň marně. Nový kandidát na farní úřad v Broumově si to v poslední chvíli rozmyslil a nabídku Broumovských odmítl. V této bezradnosti pomohla jim nyní sama konsistoř. Upozornila je na kněze Baltazara Pötichia Míšeňského, kaplana u sv. Trojice na Menším Městě Pražském, který zde byl již 6 let kaplanem a toužil své místo změnit. Konsistoř vyzvala Broumovské, aby si dojeli do Prahy jeho kázání poslechnouti a bude-li se jim zamlouvati, ať mu učiní nabídku, aby místo u nich přijal.<sup>29)</sup> Konsistoř současně dávala na jevo, že by Pötichia velmi ráda do Broumova ustanovila. Broumovští, kteří měli smutnou dosud zkušenost ve volbě svých kněží, chtěli v tomto případě postupovati nanejvýš opatrně. Šlo o to, aby nový kněz byl ztmelením jejich obce v pevnou jednotu a nedal příčinu k novému stranictví. Proto kurátoři církevní chtěli, aby volba jeho stala se za souhlasu celé obce evangelické, nejen na pouhém zdání několika jedinců, jenž za ním se do Prahy vypravili. Požádali tedy konsistoř, aby kněze Baltazara Pötichia k nim poslala, aby jej celá obec viděla a jeho kázání vyslechla. Konsistoř svolila a Broumovští pro něho se vypravili do Prahy a přivezli jej s sebou do Broumova.<sup>30)</sup>

Pötichius na Broumovské učinil dobrý dojem, takže se proň všichni nadchli a požádali jej, aby u nich místo přijal. O svém rozhodnutí podali hned zprávu do konsistoře, která jim Pötichia 20. října 1616 za faráře stvrdila.<sup>31)</sup>

S příchodem nového duchovního správce nastala v Broumově mezi evangelíky změna k lepšímu. Nový kněz byl přijat oběma stranami, tím bylo umožněno sjednocení náboženské obce. A tohoto sjednocení a vnitřního uklidnění broumovští evangelíci nejvíce potřebovali, poněvadž se znovu hlásili v staré těžkosti, které souvisely se stavbou broumovského kostela.

(Dokončení.) Dr. Viktor Šinták.

## **Náboženský názor Komenského v šesti obrazech.**

Naardenský kostelík, v němž jsou uloženy pozůstatky Komenského, je vlastně jenom apsida bývalého protestantského, přesně řečeno: je to místo kolem bývalého sloupu kazatelnicového a před kazatelnou, kam francouzští vyhnanci, jimž kostelík patřival, pohřbívali vybrané rodiny. Ani mezi vyhnanci nepronikla tehdy ještě zásada, že v zrození a smrti jsou si lidé rovni. Tuto zásadu zásadně a důsledně provedli a provádějí toliko Ochránovští, kteří mají dosud v Nizozemsku významnou větev v městě Zeist (vyslov sajst).

<sup>29)</sup> Tischer, str. 394, l. 1278.

<sup>30)</sup> Tischer, str. 396, l. 1285.

<sup>31)</sup> Tischer, str. 409.

Okolo kazatelny jsou čtyři hroby ve dvou dvojicích, hrob Komenského je v první řadě. Pozoruješ-li hroby s kazatelny, je hrob, očíslovaný osmičkou — jak jej číslovaly staré zápisy — po pravé tvé ruce na konci řady, blízko u zdi a u dveří.

Jdou zprávy, že esperantisté, potom nizozemští obdivovatelé Komenského a českoslovenští evangelíci, sdružení v Kostnické jednotě a snad také československá vláda chtějí se postarati, aby okna v místnosti, kde jsou uloženy ostatky Komenského, byla proměněna v barevná okna, Nizozemci říkají: Schilder-ramen.

V těchto šesti plochách má být vyjádřen světový či náboženský názor a odkaz Komenského. Umělcům nastává neobyčejná úloha. Nežli se pustí do díla, musí se seznámiti s odkazem Komenského. Dílo Komenského není celé přístupno širokým vrstvám. V tom je náš dluh. Je to nejen dluh širokých vrstev, je to také dluh a povinnost vlády, v první řadě tedy ministerstva školství a osvěty, aby tento dluh byl splacen.

Jde nejen o prokázání, že si Komenského vážíme, že ho známe, ale jde také o neobyčejnou příležitost použití služeb Komenského ještě po jeho tělesné smrti: Ke hrobu Komenského přichází ročně dvanáct set osob ze všech končin světa, jdou se podívat na místo, kde složili pozůstatky velikého myslitele.

Naši nepřátelé budou velmi často ukazovat, že prý Komenský byl blouznil a chiliast, že prý věřil v hmotný návrat království nebeského, království božího, v přirozený a tělesný návrat Ježíšův. Byli i mezi námi badatelé, kteří tvrdili, že Komenský byl blouznil a chiliast. Chilias značí řecky tisíc: chiliast je ten, kdo slovně přijímá domněnku, že bude obnoveno po tisíciletí království boží na zemi, ba jsou i tací, co věří, že se Ježíš a to Ježíš Kristus vrátí na zem a osobně bude celému světu královati.

Nic takového nenajdete v díle Komenského. Komenský odmítal — v posledních letech odmítal skoro rozhořčeně, když jej někdo označoval za chiliasta. Odmítal toto označení v Napomenutí Evropanům (Emendatio), v předmluvě v 31. odstavci: Zná marnost učení o příští zlatého věku. Ví o těch, kdo věří v konec světa v tomto století (to jest v sedmáctém století), ví o pesimistech, kteří věří v konec světa. Chiliasmus je pro něho rozprávěčka, povídačka, která vlastně nemá nikomu stát za řeč. Ať je na této rozprávce kus pravdy nebo ne, Komenský nemyslí na konec světa, jemu jde o nápravu; je přesvědčen, že starý věk nevědomosti a barbarské, nelidské drsnosti záhy mine a že záhy nastane nový věk.

Kdybychom se pro tuto smělou naději nad Komenským pohoršili, museli bychom se také pohoršiti nad Nerudou, jenž v básni „Ve východní záři“ prorokuje, ba vidí už „Ó lidstvo! Stovkový tvůj o svobodě sen / se mění v skutek, bílý den, / noc chmurných porob k západu se plíží — / hoj, lidstvo! — lidstvo!



den tvůj již se blíží!“ — Nejsou to slova, jež náhodně vyletěla ze strun básníkovy srdce, Neruda jimi řečenou báseň začíná i končí!

Kdybychom trnuli nad smělostí obrazů, jež kouzlí přesvědčivá fantasie Komenského, museli bychom trnout nad smělostí vzletu fantasie Sovovy: Hle, bude již ráno — a stezky se budou rdítí, / my půjdeme spolu vstříc slunci, jež vychází blede zvolna, / tam v branách veleměst potkáme řady nejchudších žebráků, / my obdarujem je prvním penízem z Nového Království. / Na něm nebudou raženy hlavy imperátorů, / jen symboly horoucí lásky všech světů a nových lidí, / je miliony již tuší na dně svých zavřených srdcí, / leč my je půjdeme učit, jak rozdávat sladké ty mince.

Nad každým vidcem a prorokem mohli bychom se pohoršovat!

Komenský myslitel nemá daleko od hranic pojmů k oblasti obrazů!

Pravda, Komenský mluví o nastávajícím konci věku, v díle Cesta světla. Ale to mluví o konci věku temnosti a hledí, snaží se organisovati ve všech zemích bratrstva mužů vzdělaných, zbožných a vlivných, aby připravovali věk nový, věk světla na cestě světla. Komenskému šlo vždycky více o všeobecnou vzdělanost, nežli o spory dogmatické; musíme chápati básníka v bohoslovci!

Podobně v díle Škola pansofická, to jest škola na základě skutečně vědeckém pracující, nikoli scholasticky přemílající slova, Komenský píše v oddílu Obrys školy pansofické v šestnácté kapitole na stránce 51. (vydání Hendrichovo v Dědictví Komenského v Praze, 1926): „... nápravy školské je potřeba. Tato nutnost zvětšuje se tím, že jsme se dostali na konec věků, kde všechno je vyvrcholeno, též tma je vyvrcholena a mnohonásobné bludy a z toho pochodící nepravosti, přesto, že rozničený jsou již pochodně vědění a dáno jest nám s nebe světlo pravdy, kteréž však jsme přijali toliko částečně“.

Komenský mluví o konci věku temnot, to jest o konci římské nadvlády; světlo, o němž Komenský mluví, jest světlo reformace, která však všude nevnikla. Pochodně vědění znamená počátky lepšího vědění, jež hlásal Francis Bacon, anglický myslitel, jenž navrhoval, aby se do badání zavedla metoda pokusná, pravý opak metody scholastické, která pracovala bez pokusů a mechanicky opakovala tvrzení starých „vědců“, starých mistrů, proti jichž tvrzení nebylo ve středověku odvolání, ani místa k námitkám. A Bacona se Komenský několikrát dovolával.

Zasloužilý vykladatel Komenského v řečeném díle, profesor dr. Hendrich přidává k tomu odstavci ze Školy pansofické výklad, že „Komenský byl chiliast, to jest, že věřil, že se již blíží tisícileté království Kristovo, v němž zanikne blud a zvítězí

pravda“. — Proti tomuto tvrzení odkazuji znova k slovům Komenského z Napomenutí. Komenský odmítá chiliasmus také v knížce O horlivosti bez vědění a lásky. Tato knížka není u nás známa. Není zachován ani český, ani latinský tekst. Český tekst s nadpisem O horlivosti, uchovávaný v Národním museu, není celek, jak se domníval zasloužilý badatel o životě a díle Komenského dr. Kvačala, jest jen částečný výtah. Nalezl jsem celý tekst v nizozemském jazyce, jenž jest desetkrát objemnější, nežli český výtah výše zmíněný, jenž tvořil toliko část dopisu, ježž Komenský odeslal příteli Drabíkovi. V nizozemském textě Komenský odmítá obvinění, že je chiliast. Komenský věří ve vítězství pravdy a světla, jak píše v Cestě světla, užívaje na příslušném místě hebrejských slov URIM — TUMIM. Kdyby byl Komenský věřil v konec tohoto světa a v skutečný příchod nebeského království hmotného, nebyl by pracoval do posledního dechu, nebyl by prorokoval do daleké budoucnosti. Výrazy o konci věku se vztahují na konec bludů, na konec nadvlády římského papeže a císaře z rodu Habsburků, Komenský mluvil o Antikristovi a o babylonském králi.

Kdybychom tedy chtěli na šesti oknech naardenského kostelíku vyjádřiti náboženský názor Komenského, pokusme se symbolisovati tento názor šesti nejvýznačnějšími skupinami z díla Komenského.

Jsou to: Listové do nebe. Vyřešena je tato kniha zcela originálně, třebaže měla předchůdce v bratrském tisku ze šestnáctého století. Mohli bychom ji doplniti knihou Haggeus. Obě se zastávají poddaného lidu a trpce kárají českou šlechtu, tak jako starozákonní prorok Haggeus káral lid israelský, že lid zotročovala, že se pro vlastní zisk spojovala s nepřáteli národa a zapomínala, že i poddaní jsou lid boží, šlechta pak že je pouze k šafářování povolána, to jest k rádcovství a vedení, aby totiž předcházela dobrým příkladem. Zcela v duchu Husově mluví Komenský v těchto knížkách jednoho ducha. Také Hus nabádal rychtáře a šlechtu, aby pamatovali, že jsou jen vůdci a šafáři, nikoli vladaři.

Na druhém místě bychom mohli jmenovati Labyrint světa a ráj srdce. To nebyla kniha pro potěšení z dokonalosti formální. Touto knihou vykonal Komenský uvědomělou službu svému národu, a to nejen lidu ze svého století, nýbrž i lidu ze století dvacátého, to jest nám. Nabádá k vnitřnímu obrození. Po této stránce byl Komenský utopista, volal po vnitřním obrození, jež se musí v národě i lidstvu ustavičně obnovovati, připomínati a doporučovati: „Vejdí do domu srdce svého a zavři za sebou dvéře!“ tak končí první díl Labyrintu. Nezáleží na těch zrudách společenských, s nimiž se Komenský setkal ve všech stavích a ve všech vrstvách. Na jednotlivci záleží! Náprava musí začínati u jednotlivce. Dvě stě let po Komenském Kollár to chápal také tak: „Kdo v pouta jímá otroka, sám

je otrok.“ A o padesát let po Kollárovi Jan Neruda nabádá „k vlastnímu hledme jádru“. Okolo maličkého občana se točí osudy národa! Jednotlivec musí začít. Veliká je síla kolektiva, ale kořeny její tkví v nitru jednotlivcové.

Třetí mezi knihami Komenského jsou díla rozšiřující základní vědomosti, Brána věcí, Svět v obrazech a Předbrání či předdómí věcí, Janua rerum, Orbis pictus a Vestibulum rerum. Kdo svět nezná, nemůže ho chápat, nemůže ho napravovat, nemůže ho mravně pozvedat. Ne nadarmo přidává Komenský do Předdómí, do Vestibulá Chlapeckou mravouku. Komenskému vždycky více běželo o naučení a poučení všeobecné, o školu a národ, o obec a církev, o mrav a řád, nežli o plané tůcky theologické. — K této trojici knih připojíme Uvedení ve vědecké myšlení, Pansophiae prodromus, kde Komenský rýsuje nejnutnější reformy a nejpronikavější změny v lidské společnosti.

Čtvrtou skupinu tvoří Cesta světla a Napomenutí Evropanům. Obě díla vznikla roku 1641 a 1642 v Londýně, kamž Komenského pozvali, aby blíže vysvětlil, jak si představuje nápravu v Evropě. Komenský navrhl k přesnosti, k plánovitosti, obezřelosti. Ne nadarmo dali na titulní list vydání z roku 1644 knížky Pansophiae prodromus královnu vědění, Pansofii, a jí k noze uložili kružidla k přesnému odměření, pravítko k přesnému nakreslení, úhloměr k přesnému odstupu a olovnici k ustavičnému zaměřování. Komenský také ve Škole pansofické stále nabádá, abychom své kroky a svá jednání dobře odpočítávali, dobře odměřovali a odvažovali, abychom se uchránili vad a chyb a ztratám časovým i hmotným, jež vznikají z pochybeného a nepřipraveného díla. Cesta světla volá po organizaci světového bratrstva. V každé zemi měli by býti určeni jednotlivci anebo skupiny jednotlivců, kteří by se navzájem po celém světě prostředkem pravidelné korespondence uvědomovali o potřebách jednotlivých krajů, jednotlivých států a podle toho o potřebách celého světa. Napomenutí Evropanům (Emendatio) ukazuje, čeho se musí nová společnost varovati, bude-li chtít prospívat. Náprava musí býti provedena ve škole, kde lidé nabývají základů vědění, v církevním zřízení, v němž lidstvo evropské ukáží své touhy po vnitřní dokonalosti, to jest touhu po božském odkazu, potom, také v obcích a státech musí být napraven vzájemný poměr lidstva (politia), moderním jazykem pravíme, že je i v politice potřebí vzájemnosti.

Pátá skupina knih Komenského volá po míru a vyrovnání. Sem patří Tajné kázání Nathana Davidovi, to jest tajné, soukromé rady, jež Komenský podal knížeti Rakoczmu v Šaryšském Potoku v letech 1650 až 1654. Sem patří Štěstí národů, první sociologická knížka v evropské literatuře; ukazuje na maďarském příkladě, jakými cestami musí se ubírat reformační úsilí politické a společenské. Církevníci by se měli shodnout. Kdo hlásá potřebu nového lepšího náboženství, svým osobním

příkladem, svým životem musí ukazovati, jak si nápravu představuje, svým životním příkladem musí nabádati a ukazovati, jak a k čemu směřuje jeho touha po lepším. Tato skupina nejednou se proplétává myšlenkami, jež Komenský vyslovil již jinde v Cestě světla, v Napomenutí, v Listech do nebe, v Radostném poselství, v Haggeovi. Věc je přirozená, neboť Komenský hleděl na svět neopouštěje základního zřetele. Světová koncepce Komenského, světový názor a náboženské přesvědčení Komenského bylo zaměřeno týměž zřením v každém, v kterémkoli případě.

Šestou skupinu tvoří Živá tiskárna, Odevzdání pochodně, poslední kapitola z knihy Jedno potřebné. Je to návod „Jak pracovati“. Kdo hledá jedno potřebné, musí pamatovati, že jde o duchovní poklady, o duchovní hodnoty. Hledati nejdříve království nebeského, to ostatní nám bude přidáno. Nejde o království boží hmotné, jde o uvědomění, že základ všeho lidského pokroku a vzestupu je snaha dosíci lepšího, každý z nás musí být, jako Komenský o sobě říkal: muž touhy po lepším. — Na dobrém pořádku všechno záleží. Uměním musí býti proniknut všecek náš život, výchova kterákoli se nesmí vzdávat umění, nesmíme zapomínat ani na jeden smysl, všechny smysly musíme cvičit a v pravém umění musíme vidět příklad. Všechno naše úsilí musí býti věc světla a nikoli tmy; to říká Komenský i o náboženství. Ani jednotlivce, ani skupiny lidí, buďte jakéhokoliv druhu a rázu, nesmí skrývati pravé poznání. Všichni jsou povoláni, aby spolupracovali o velikém a božském díle lidskosti. Nerodíme se jenom sobě, nýbrž také Bohu a bližnímu. Neshromažďujeme vědomosti jenom pro sebe, pro svou slávu a sílu, nýbrž také pro slávu boží a všeho lidstva, i k prospěchu všech lidí, všech bližních. Dílo toto je jako otesávání hrubého kamene. Komenský užívá tohoto výrazu v předmluvě k české Veliké didaktice v předmluvě. Shoduje se v tomto chápání lidského díla s největším znalcem lidské duše, Shakespearem, jenž praví v Hamletovi (V, 2): „Kdybychom své plány otesávali jako hrubé kamení jakokoli, nesmíme zapomínati, že je nad námi božství, jež tyto plány řídí a usměřňuje.“

Nad první skupinou díla stojí milovník lidského pokolení. Veliký hlasatel lásky k bližnímu, velký prorok vzájemnosti.

Nad druhou skupinou znamenáme těžký i horlivý, neúnavný i neocháblý krok hledajícího, jenž se snaží vybědnouti z labyrintů, ze zmatků a nedorozumění, touží k světlu a k pravdě.

Třetí skupina díla Komenského je ozářena velikým světlem důvěry a optimismu, opatrnosti i nebojácnosti, vytrvalosti i omezitelnosti, pečlivosti i neobvyklé fantasie, přesné fantasie, proměřené, počítané a zvážené do posledních podrobností. Předchůdce moderní vědy a uvědomělého umění. Ne nadarmo nazval Komenský Didaktiku uměním vychovávati lidstvo, národ i jednotlivce.

Čtvrtá skupina vroubí cestu poutníka za světlem, k slunci vědění a pravdy otáčí Komenský svůj zrak i krok, muž touhy vědění a vytrvalosti kráčí před naším zrakem. A třebaže již tomu tři sta skoro let, co tělesně Komenský zemřel, nepřestává nám předcházeti, tak jako světelný sloup předcházel před bloudícím a hledajícím Israelem.

Prorok, hlasatel smíru a vyrovnání, vítěz nad hrubou lidskou přirozeností k nám volá: „Věřím i já, že po minutí vichřice hněvů, kterou jsme na sebe přivolali chybami svými, vrátí se vláda věcí tvých do rukou tvých, ó národe český“. K lidstvu pak volá Komenský jako smiřovatel smírných, *Irenicus irenicorum* odevzdává jim pochodeň poznání pravého, jež vede k vrcholům lidství.

Vítěz nad nesnázeami se rozjásal v šesté skupině: Zvítězil beránek — pravda nad nepravdami a zlobami. Horlivostí svou, láskou svou i světlem vědění přemohl všechny odpůrce a všechny nesnáze. Nad jeho korouhví vlaje vlajka horlivosti, nadšená vědění a láskou. Tak jako v bratrském hesle, v hesle, jež Jednota českých bratří vtiskovala do svých listů, následuje výzva: „Toho následujeme!“ — tak i do šedi lidských dnů musí zníti plně heslo: Zvítězil beránek! Následujeme ho!

Komenský v Labyrintu psal proti vojáctví, jež své síly a znalosti prodávalo tomu, kdo dal více, kdo více dovoloval. Psal proti falešným prorokům a proti násilnickým králům, ale byl si vědom veliké povinnosti: Věčnou válku musíme vésti se satanem, totiž s nevědomostí lidskou a s tím, co z ní vyrůstá: „Budeme rozbíjeti žaláře, v nichž je vězněno slunce pravdy, aby láska a vzájemnost mohla plně zazářiti do celého světa.“

Buditel a napomínatel, když rozdal poslední výtisky „Listů do nebe“, musel překročiti 4. února 1628 zasněžené Krkonoše. Sněhy studené lidské zloby věsily se mu na paty a zavalily jeho stopy.

Na obzoru druhého období plály požárové plameny hořícího Lešna roku 1656. Utíkat musel Komenský před poštvanými nepřáteli!

Počtář, měřič a rozvrhovatel díla s pravítkem, kružídlem, olovnicí, stojí nad plány a rysy, nad návrhy, jak organisovati novou lepší lidskou společnost.

Videc lepších dnů zašlé lidskosti vzhlíží k cestě světla, vysoko nad hvězdy zraky své zvedá a k lepší lidskosti cestu nám hledá. Jedním z prostředků dojití záhy vysokého cíle byly plány o jednotném jazyku vzdělanců, jazyka, jenž by překonal chudost staré latiny a nesnáze současných jazyků: Esperantisté by mohli cestu od země k lidské dokonalosti vydlážditi svými hvězdicemi, jichž patero paprsků má vyjadřovati požadavky a předpoklady nového universálního jazyka: jasně, stručně, přesně, dokonale a libozvučně.

Naposledy vůdce Jednoty českých bratří! O Jednotě napsal Palacký, že v sobě vtělila ideály náboženské i lidské: méně

dogmatických planých sporů o nejasných ilusích, více živé vzájemnosti a opravdové lásky k bližnímu v duchu učení Ježíšova. Beránek Jednoty, beránek vítězný u nohou a nad hlavou Komenského vlaje prorocství o navracené vládě věcí svých, a prorocství, že budou překuty meče na srpy a kopí na ruchadla.

R. J. Vonka.

## Vítězslav Hálek.

---

Príspevek k postižení jeho náboženského názoru.

Vítěz mezi básníky a vůbec mezi literáty vrstevníky. Narodil se před stoletím a zemřel nenadále před jeden a šedesáti lety ani ne čtyřicetiletý po dvacetileté literární činnosti.

Patří k nejšťastnějším literátům českým: naráz se uchýtil existenčně i umělecky. Nebylo po roce 1860 uměleckého anebo všeobecně kulturního podniku, aby se ho Hálek neúčastnil nejen ze své vůle, ale také na celonárodní přání, na přání těch, kdož představovali tehdy českou kulturu. Dílo Hálkovo bylo neobyčejně obdivováno, po Máchových verších o prvním máji bylo nejčastěji citováno, vrstevníky Hálkovými nejčastěji bylo odíváno hudebním rouchem. Soupis Hálkových veršů, uvedených do hudební literatury, bude velmi zajímavý.

Před čtyřiceti lety byl sveden o Hála umělců literární boj. Hála ostře kritisovala Moderna, mladí literáti. Ztotožnila se s Macharem, jenž roku 1894 ostře kritisoval básnické dílo Hálkovo a roznítil tak veliké literární vření a měření sil. To bylo dvacet let po smrti Hálkově. Ale již roku 1904, třicet let po zesnutí básníkově F. V. Krejčí v předmluvě k básnické sbírce V přírodě ocenil Hála uměrně jeho významu, nazval jeho poesii dílem křisitelským, řekl o něm, že od času Bachova absolutismu nevydala česká literatura nic charakterističtějšího nad poesii a vůbec nad dílo Hálkovo. Byl-li po roce 1894 správně oceněn Neruda, neztratil tak Hálek na významu.

Čtyři roky před Macharovým článkem (v březnu 1890) napsal Neruda o Hálkových Večerních písních: „... nepochopili jsme cele jejich významu. Neviděli jsme ještě, že je to jedna z nejzvláštějších, nejkrásnějších manifestací českého ducha.“ (Proti srsti, 156.)

Hálek byl šťastně obratný medailér českého slova. Zrodil se na venkově a tím patrně si zachoval pohotovější ovládnání českého slova. Neruda, vyrostlý v pražském ovzduší, teprve kulturou jazykovou, které se oddal v zralém věku, vyrostl na místra.\*) O Múze Hálkově bylo by možno říci slovy Hamerlin-

---

\*) O pražském jazykovém ovzduší psal Neruda roku 1862, v Rodině kronice; Mácha tomuto ovzduší podléhal, psali jedni — Neruda se Máchy zastával.

govými: „Tak netančí umění, tak tančí příroda.“ Hálekova poesie je zpěvná, Nerudova nutí k přemýšlení. Hálek je patetický již od první balady, Neruda je hloubavý od prvního verše. Kdybychom užíli slov Čelakovského „Bujný oř je mluva naše“, Hálek je smělý jezdec, Neruda je mistr vozataj, Hálek je vítěz v jízdě po ladech a nivách, Neruda je umný a vytrvalý vítěz na závodišti. Hálek tvořil lehce, libivě, Neruda probouzel, vychovával. Hálek je šťastný lovec perel, Neruda je brusič draho-kamů.

Oběma „udělalo“ Shakespearovské jubileum: roku 1864 si celý svět připomínal, že se před třemi stoletími roku 1564 narodil největší znalec lidské duše a největší miláček múz Melpomene a Euterpy, tragedie a komedie, Thalie vůbec, múzy divadelní tvorby.

Hálek se také nemohl vyhnout filosofickému vlivu Schellingovu a vlivu pražského filosofa barona Leonardiho, zetě Karla Kristiana Krause z Jeny, obdivovatelů přírody. Krause, toť ten filosof, jenž roku 1810 upozornil na mateřství ideologie Komenského se zřetelem na dceru její, na svobodné zednářství, ale tato stránka Hálkovi ušla, jako ušla mnohým, držel se toliko pantheismu, obdivu přírody bezprostředně kolem sebe, kdežto Neruda svůj obdiv rozšířil na celý vesmír, na celý kosmos. Hálek jako motýl poletoval oc kvítku ke kvítku poetickému, Neruda se pustil mezi hvězdy, mezi nebeská tělesa a získal nový rozhled.

Hálka milujeme pro jeho čistou naivitu, Neruda nás okouzlujví vědomostmi a zvědavostí; fantasmie Hálkova je živá až dovádívá, Nerudova se blíží ideálu, jež vyslovil Goethe: je to fantasmie eksaktní!

Hálek se hleděl v dramatické tvorbě propracovati, jak svědčí zlomek hry o Jiřím z Poděbrad. Neruda velmi záhy poznal, že poslání jeho jest jinde: chopil se pochodně Komenského, vedl národ na cesty světa.

Hálek i Neruda prožívali krizi, jež nastala po proniknutí železnic a parního pluhu a po světové výstavě ve Vídni 1873. Hálek krizi živě a lidsky zachytil v povídce Poldík rumař. Neruda sestoupil až k zavržencům, trhanům, a bídu hleděl přemáhati osvícenstvím, nabádáním, ukazováním na Evropu.

Oba začali baladami. Hálek — bylo mu tehdy dvacet let — otiskl roku 1854 baladu Nekřtěncova dušička. Neruda začínal baladou Oběšenec. Hálek začíná motivem vražedným, Neruda sebevražedným.

Tak se ocitáme na prahu náboženského nazírání obou básníků. Nekřtěncova dušička je věc bizarní: Země začala soptit, samum začal bouřit, voda se začala vylévati z jezerních břehů a lesy začaly prskat a kácet se i vyvracet z kořenů. Všechny tyto bouře vyvolává Hálkova fantasmie, že zemřelo nekřtěné děcko. Nikoli proto, že krkavčí matka nemanželské děcko utra-

tila, že v sobě potlačila jiskru lidství, nýbrž proto, že ono nešťastné děcko zemřelo jako nekrtěňátko. Hálek se pachtí za tímto motivem ve sto čtyřech verších. Neruda téma Oběšenec zmůže ve dvaceti. Hálek končí výčitkami svědomí „co začal červ, to utráví, a znáš-li hřích, — i červa znáš“; končí beze smíru; Neruda pracuje také o hromech víry: „sotva že se křížem požeňnáš, nevinátka pějí v blahém míru za hříšného otce „Otče náš!“

Hálek napsal Nekrtěňátko devatenáctiletý. Neruda Oběšence napsal v jednadvacátém roce svého věku.

Hálkovi se vloudil do první balady názor zcela nelidský a nenáboženský, ale v baladě Zazděný mnich se ohlásil člověk osvobozený: Staří řeholní bratři chtěli potrestati nejmladšího mezi sebou, protože se zadíval do dívčích očí. Leč dali se pohnout i přemluvit, upustili od krutého plánu „a svatý vrch dle znatelů od časů těch pln andělů.“

Náboženskému názoru nelze se české duši vyhnouti. I v sladkých Večerních písních nalezneme motivy, podložené náboženským názorem. Nemluvím o básních, kde Hálek všedním způsobem povzdychuje: „Ve kvítku pěkný kalíšek se bílá rosa skládá — můj Bože, a ta rosa též se v moje oči vkrádá“. (III.) Anebo: V tom božím světě zmlklo vše, až na zvuk srdce hravý. Bůh sám ví, že to srdce jen se nikdy neunaví. (IV.) Či: Divoucí div to — Bože můj, co v lásce se k nám kloní! — či: Bůh povolal mne do ráje bych tam se učil zpěvu. „Ne dobře být mi samotnu!“ A Bůh mi stvořil Evu. (VII.) Nepočítám sem ani X. částku Večerních zpěvů, kde Hálek v polibku a objetí chce vyjádřiti nejčistší modlitbu: „A bude naše modlitba tou nejčistší, věř, obětí — neb když se modlí andělé — jen v tom se modlí objetí“. To je názor zcela tělesný. Hodnotu laciného povzdechu má verš: Ten slavík ani neuleh a v zpěvu celý rozplývá; tu dlouhou píseň o lásce — můj Bože, kdy ji vzpívá? (XIV.) Láska Hálkova je zcela dotyková, kontraktivní: Má milá, pojď, přisedni blíž, ať zobejmám Tebe; Pánbůh Ti krásnou duši dal, žes jako anděl z nebe. (XIX.) V setkávání a rozcházení vzžívá se Hálkovo milování: „Čím, srdce, čím jsi zhřešilo, můj Bože tolik bolu, že věčně jen se loučit má, co věčně má být spolu?“ (XXVI.) Hálkova představa o Bohu je zhola anthropomorfická. Člověk se nemůže vyzouti z anthropomorfismu, všechno měří jenom svou lidskou měrou, leč musíme se bránit anthropomorfismu upřílišnému a primitivnímu. Hálek píše: „Když Bůh byl nejvíce rozkochán, tu lidské srdce stvořil a pak na věčnou památku v ně svoji lásku vložil“. (XXX.) Také příklady Hálkovy bývají tohoto druhu: „To lidské srdce — strasti v něm jak hejno vlků vyje, a přec to srdce, Bože můj, jen samé lásce žije“. (XXXI.) Když se dal Hálek do zpěvu, do básnění k harfě, prý „Sám Bůh Otec na chvíli v svých tvůrčích plánech stanul, a zdá se mi, že po tváři mu slzný dýmání kanul“. (XXXII.) Jindy je Hálkovi



Bůh nanejvýš vážný: „Myšlenky, vážné jak Bůh sám, ty hlavou jeho“ (hlavou osudu) „táhly, a krásné jako jarní noc, po milém těle práhly. A na tu lásku naši Bůh s zalíbením se díval a zástup mladých andělů mu o ní písně zpíval“. (XXXV.)

Hálek se do náboženského ovzduší nenutí, je mu to přirozené prostředí. Ale dvaadvacetiletý básník nemůže mít vyhraněného náboženského názoru, nebyl-li k němu veden. Však víme, že apologetika, kterou podávali v době Hálkova dozrávání, nemohla nikoho přivést k správnému náboženskému názoru.

Také pomýšlení na poslední věci člověka — eschatologie Hálkova — je velmi jednoduchá až jednoduchoučká: „Až tělo zemi odevzdám . . ., na hlavu věnc bobkový a do rukou chci lyru . . ., až v hrobě nám se zasteskne, já zpěvem k nim (mrtvým sousedům) se vmísím, a já jim píseň zazpívám, že k životu je vkřísím“ (LV.).

Své touhy vtělil Hálek ve Večerních písních v modlitbu: „Můj Bože, všechny nároky zde se své duše skládám; jen aby zpěv mi zůstal můj — jen za to Tebe žádám. — Kdybys mně vzít chtěl zpěvu dar — pak nechci déle žítí, a za zpěv chtělš mi štěstí dát — já nechci šťasten býti“.

V Baladách a romancích hledí Hálek na svět zcela necírkevnicky a to něco znamenalo v době, kdy římskokatolická církev u nás vládla ještě samoděržavně! Světiti svátek? „Mládenec šel na procházku v neděli, veď za ruku si holku, a smál se s ní a žertoval tak zcela bez okolků“. — Aj, jděte, lidé bláhoví, to vše jen na vás svědčí; on svátek skutkem posvětil, vy znesvětili řečí.“

Romance „Amor na cestách“ je zahrocena proti předstíranému klášternickému asketismu. Romance „Král Jiří Poděbrad a legát Fantin“, veršová příprava k dramatu, jehož Hálek nedokončil, je namířena přímo proti Římu. Romance „Na ranní“ vyvrací a kárá, až zesměšňuje církevní celibátnictví: „Chodíval páter na ranní a uměl pěkné kázání . . ., proto jsou v chrámě oltáře, že vám kněz ruce zaváže, proto tu vody svěcení, by srdce došlo spasení. Na sta jich štolou ovinul, sebe zavázat pomínul. A oč se u všech přičinil, sám jediný to nečinil“. — Nesmíme pustit se zřetele, že Hálek byl určen na kněžství!

Jistou dobu stál Hálek pod Byronovým vlivem. — Byron napsal Manfreda, Hálek Alfreda. Byron řeší v řečené básni nejmělejšími visemi titanicky poměr člověka k Bohu. Hálek zůstává při romantismu laciného ražení: Alfred zneužije Marie, jež po porodu zavraždí chlapečka, je štata. Na hřbitově po její smrti nastane rej mrtvých, duch králův jej řídí; přichází Alfred, leká se své oběti a své viny, mrtví jej obklopí a přihroube jej vybízejí „Hej, hochu, jen se k holce znej . . .“ Kohout zakokrhá, mrtvá čeleď zmizí, Alfred se modlí na hřbitově. Jako Mácha Máj, tak Hálek Alfreda uzavírá přemítáním, a to nad hro-

ben; končí zcela starosvětsky podle vedení římskokatolické církve: „pomodlete se za mou hříšnou duši!“ A zas duchové a zas lebka zšedivělá, z hrobu v zadním hřbitovním koutě. Alfred zemře na hřbitově . . . Marii i Alfredovi zřídí hrobník „kříž nízký, by oběma byl hrobům stejně blízký — leč bez nápisu. — Tak mi mniši pověděli a na modlitbách dál u něho bděli.“ — — —

Nejkrásnější místo z Alfreda je líčení krajiny „V malebném kruhu stojí hory jak zahrady by hráze pevné“.

V cyklu V přírodě Hálek vyvrával nejen umělecky, nýbrž také nábožensky. Mladý Vítězslav věřil při tom romantičky, že v stínu starých krásných stromů, jako byl dub u Dodony epeirské v Řecku, kde stávala proslulá věšτίrna v chrámu Diově, lidstvo může obnovit své člověčenství. (V.) Je to ostatně ohlas Schellingovy psychologie: svět je naturfilosofie, veliký živoucí celek o dvou živlech, o dvou principech: hmota zastupuje živél ženský, rodivý, a duch představuje živél plodivý, mužský. V přírodě dřímá rozum a svět ze všech sil se snaží tento rozum probuditi. Poslední úspěch probouzejícího se rozumu je člověk. Schellingovo rozbásnění, Schellingův romantism tehdy ovládal celou Evropu (Rádl, Filosofie, II., 32, 330). Jestliže výše zmíněný Krause z Jeny považoval za vyvrcholení vesmírného rozumu sama Boha, Hálek zůstává při popisování a jednoduché reflexi z nejbližšího okolí; jako opožděná ozvěna naturfilosofie, kterou Schelling (1775—1854) dýchal právě až roku, v němž Hálek zahájil své literární úspěchy, hlaholí verš Hálkův. V povídkách žil Hálek náboženstvím humanitním, vzájemností. V dětech viděl Hálek mosty do nebe a v dětských tvářích četl novou víru v člověčenstvo, což jest myšlenka jakoby z kabinetu Komenského, jenž také říkával, že v kolébce dřímá budoucnost národa. V duchu Schellingově a ještě výrazněji v duchu Karla Kristiána Krause Hálek věřil, že v člověku se příroda uzdraví, apostrofuje přírodu, svatou matku a ujišťuje ji, že se člověk uzdraví a přírodu pochopí v lásce. Ne však v lásce humanitní, nýbrž v lásce, o níž měl Hálek představy hodně z dosahu ruky, třebaže o ní pěl, že je tak čistá jako noční nebe, tak jemná, jako květu pel, tak pravdivá jako srdce matky a vroucí jak slavíka žel. (XLIX.)

Myšlenka, zarámovaná do dodonských pralesů, a názor na děti jsou jediné výrazy humanitního myšlení Hálkova. Proti Goethovi má Hálek v mých očích tu přednost, že myslí na dítě, že opěvá dítě, že myslí na pokračovatele. A to jak ve verších, tak v povídkách.

V názírání na náboženství většiny vyslovil Hálek hodně pesimismu: „Tak člověk ve svém blouznění i přírodu klad mezi klaté a není v světě bláznovství, pro něž nenašel si svaté“.  
(LV.)

Odkrytě proti Vatikánu zahrotil verše „Vy chlubná ústa Vatikánu, vy místo Boha bohové, jen jediný mi stvořte lístek, jímž voní keře růžové. Jen jeden paprsek mi spředte, jímž slunce v máji zářívá! Však ani brouček o vás neví, když v slunci tom se zahřívá! — Na místě božím! Kde jest větrík, jenž v pokyn váš si oddychne, a kde jest krůpěj ranní rosy, jež na váš pokyn zanikne? — Kde je ta větev, která počká, až sečtete jí poupata? A přece každá vydá květů za všechna vaše dogmata. Na místě božím! A to jaro i bez vás bývá prohráté, ba v něm ni vlašťovička jedna se v písni v letu nemate“.

My dnes víme a hlásáme, že zápas s Vatikánem nebude probíhán přírodovědeckými argumenty, nýbrž že musí být vybojován právě náboženskými a mravními, ne tedy estetickými důvody.

Hálek sám vzpomíná na své původní určení, na přání své matky, jež z Viktora chtěla mítí velebníčka: „Matičko má, tys hněvala se, že nejsem v kněžském oděvu, a já jsem přece stal se knězem, ne kázáním, více po zpěvu. Však bible má je kniha stará, ač na ní nový každý list, a zem a nebe — to v ní jedno a blažen, kdo v ní umí číst. — U nás má srdce první slovo a mluvu s ptácat mládeží, a ty co vyřknou, to mně pravdou, aniž bych šel s ní k papeži.“ Sbírkou „V přírodě“ vznikla v letech 1872—1874, tedy v době, kdy byl ještě svěží dojem z vyhlášení dogma o papežské neomyslnosti (z roku 1870).

Dokud řešili i osvícení a uvědoměli lidé svůj poměr Schellingovskou filosofií a anekdotami, bylo Vatikánu k smíchu! Takových anekdot se vypravovalo nejvíce na farách při vikáriátních a biskupských konferencích. A Schelling? Takových hypotéz bylo vysloveno před Schellingem a po Schellingovi řada a Římu to neublížilo. Na Řím se musí náboženskou prakti.

Na tehdejší pražskou staročeskoklerikální společnost byly verše Hálkovy příliš silný lék a při tom hodně sladký: ženy chytil, na muže neúčinkoval, přece však musíme považovat Hála za Jana Křtitele nového nazírání na Řím a jeho dogmata. Náboženský názor Hálkův byl nesen vysoce poetickým slovem, ale tehdejší společnost byla liberalistická a považovala náboženství za ideologii pro prostoduchý národ. Marně k ní Hálek volal: „Vím já, kdy k modlitbě se kleká, vím já, kdy zpovídat se bohu, vím já, kdy světít velký svátek, když otevrou se nebesa, a mladá země z plné duše v květ, vůni, píseň zaplesá. Tak sic to není v kalendáři, však světu kniha od věků a každý lístek jara ví to, kdy bůh je nejbliž člověku.“ (LXXIII.)

Proti zázrakům a učení o zázracích staví tvořivou moudrost přírody, „tak výmluvnou, že mluva její nad kejkle všechny, zázraky — v ní mluví bůh, ne zahalený v keř ohnivý a v oblaky“.

Na klášterníky, zdá se, měl Hálek spadeno, zejména na jejich požívačnost, na touhu pít nejlépe na dobré zdraví, mít teplo a hnízdo a sedět!“ (CXXXVIII.). Proti supranaturalis-

tickému, nad přírodou pohrdavě naladěnému názoru napsal Hálek: „Dí převor na modlitbách k bohu: Kam sáhají mé kláštery, tam přírodu již skrotili jsme, že ručím za své pátery. A žeť i sen jich jako křišťál, až noc jim v sny se rozvlní, ó dej, co jim se bude zdáti, ať zejtra se to vyplní.“ Můžeme si představit, o čem se zdálo mnichům: „Má každý ze sna ráj, i Evu a s Evou sladké pocely. Tu v klášteře hned jako v nebi, kde mnich, tam vidět anděla, jen převor má jich celý harém, tak růžových a do běla. Jde k mnichům, každý: „Mea culpa“, že líbal, zapřít nemoha, však převor dává rozřešení: „Sny přicházejí od Boha.“

Takovými anekdotami nedojdeme lepšího náboženství. Neruda takových anekdot ve verších nepsal; Neruda, jenž byl vykřičen za neznaboha!

Do ultramontanistických kruhů se Hálek pustil „V přírodě“ rozčileně a pohoršován: „Hra ošklivá, když s maskou boží na scéně vidím zlosyny, jimž zločinem je, že jsme lidmi, jich činy zlé však bez viny. Tak s účelem smělým na soud volat, ty svaté jiskry velkých snah a odsouzet a s kletbou šlehat tu trochu světla v našich tmách. Tak beze studu hlásat světu svých kejklí božský rodokmen, a přírodu, to dítě boží z otcovských síní týrat ven. — Tak s myslí nízkou povyšovat svůj chtíč na božské vůle znět, a svatou mluvu země, nebes chtít přehlušit a neslyšet. — Ó, jděte mi! Tak umělými přec nejste mistry, na mou čest, bych neviděl skrz vaši masku až do duše, jak hodna jest!“

Schellingovský světový názor vyzpíval Hálek ve stoosmnácté písni „V přírodě“ mlhavě romanticky: „Pojd', myšlenko, můj lidský květe, o příbuzných mne došla zvěst, neb co tu polní krásy zve tě, v myšlenkách matka země jest. — A co tu v modrém vzduchu zvoní, těch ptáků zpěvem tkaný let, co z lesů šumí, dechem voní — toť příbuzných, hle, celý svět. — A jest jich víc. V dne uspomněnce, kdy noc svá světla odmyká, to myšlenka jest na myšlence, jež hlavu nebes proniká. — A jest jich víc. Ty síly svaté, z nichž pne se vzduch i země květ a v modru slunce hvězdy zlaté — ó, pojd' se s nimi srozumět. — Ba mnohem víc. Svět veškerenstvo, toť myšlenka jen jediná — hle, jaké máš to příbuzenstvo, hle jaká jsme my rodina!“

To je názor zcela pantheistický. Nikdo nad ním nemůže lámat hůl, ale není každému přijatelný: Ostatně je v něm vjadřený poměr k božství a skrze božství k člověku, k bližnímu a k světu. Snad by se byl Hálek dopracoval k hlubšímu chápání, snad by se byl dostal nad filosofii Schellingovu, Neruda se také vyvíjel.

V Hálkovi se také ozval husita. Romance Jiří Poděbrad a legát Fantin byla příprava k dramatu, jehož Hálek nedokončil. Neřeší v něm problémů náboženských, nýbrž řeší otázky národní a politické.

U nás vnikla tragedie bělohorská příliš hluboko do žil ná-

roda, zejména do krve uvědomělé inteligence, než aby se s ní umělec nevyrovnal. Současník Hálkův, Smetana, ochotný a šťastný komponista na mnoho veršů Hálkových, se vyrovnával s husitismem v poemu *Má vlast*, zejména v Táboru a Blaníku, Antonín Dvořák napsal oratorium na Hálkovu skladbu *Dědicové Bílé hory*.

Starou kacířskou tradici vzkřísil Hálek a obklopil ji jasnou září v povídce „Pod dutým stromem“. V povídce „Pod pustým kopecem“, kde se ukázalo právě umění Hálkovo v líčení lidových typů jako vůbec v lidových povídkách, byl Hálek mistr a průkopník tohoto literárního útvaru, jako Dostojevský vyslovil přesvědčení o božské jiskře, v každém člověku skryté. — Pytlák a vyvrženec obrátil pustý kopec nad Vltavou v krásný sad; drsného a nelidsky pyšného Dolinu, tvrdého sedláka prostřednictvím dětí Hálek přivedl znova do lidské rodiny, k příbuzenské a čistě lidské vzájemnosti. „Nádvořník Josef, kdykoli slyšel, že se nejen pustý kopec, nýbrž i každý člověk může obrátit k lidství, smeká a říká, že je mu, jako by byl zaslechl boží slovo. A co je boží slovo? To, v kterém se člověk uvidí a pozná.“

Toto přesvědčení vyznáváme i my. V tomto odkazu Háleka rádi přijímáme.

R. J. Vonka.

## **ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.**

### **From the world of International liberal Christianity.**

I recently made acquaintance with the Swiss capital, where I went this winter as secretary to the International Association for liberal Christianity and religious Freedom. If you come from Lucern you can cross the Brünig pass. I did so and saw the large snow-covered mountains and the blue lakes, and enjoyed the strong pure mountain air.

From Berne, which itself is not lying in the mountains, one can see the giants of the Berner Oberland with their snow-covered tops.

The Swiss capital is not a metropolis. It has its own charm. The architecture, the monuments, the old churches, the industrious, yet quiet, population, the Aar winding low round the town, all this fascinates the foreigner. Here he has the feeling of really understanding something of the Swiss character.

A conference of liberal ministers I attended brought me into contact with the liberal life that has taken firm hold in the Swiss church. He who might think that the Swiss theology of Karl Barth and his friends sets the tone for Switzerland itself is mistaken. It is true, that this theology has some influence on the liberal christians, which is right, but the latter remain conscious of their own character and task.

When at the time the negotiations with Barth to give him a chair in Berne failed, the ancient liberal place was given to Martin Werner, one of the young leaders of the Swiss liberal christians.

It is also in co-operation with Werner that the International Association for Liberal Christianity and Religious Freedom is preparing its second Summer School for this summer in Bern. For this purpose we have chosen a nice, cheap little hotel in the vicinity of Berne, where the lectures will be given and the participants accommodated.

Is it still necessary to encourage preachers and students with regard to such a school? The success of the Congress in Copenhagen in 1934 has given a new impulse to the international liberal work. Everyone knows what the International Association for liberal Christianity is; everyone realizes the great value of this work just in our time. Now that the attacks on the spirit of progressiveness, owing to mistrust and unbelief, are becoming more and more menacing, now that reaction in various guises is asserting itself, it is well that there should be headquarters to sound the rally.

The object of our school is to gather together young and experienced workers from the liberal world. Students and ministers who are willing to see beyond their own academy and manse, and who consider with us the great questions of our times are very welcome.

The school is devoted to one of the great problems of all religious life of to-day: „The place of the church and minister in our time“. A detailed program will be sent on application by our secretary, Nieuwe Gracht 27, Utrecht, Holland.

I now give only the four subjects:

1. „The theological background of the great church formations in liberal christianity.“
2. „Problems of matrimony and sex in our times.“
3. „Church and State to-day.“
4. „Problems of the ministry in the light of modern psychology.“

These subjects will be treated by Prof. Werner (Berne), Professor Skinner (U. S. A.), \*) (England), Professor Beth (Vienna).

Besides, room has been left for lectures on India (by a liberal Brahman), modern church architecture, the spiritual life in French Switzerland, principals of liberal christian work (the youth, whilst a Swiss village preacher will tell us about his work.) among.

Is it not an attractive program? Surely!

---

\*) Bude teprv určen. Pozn. red.

Are there any other difficulties? Probably there are. For in the first place, you will want to know what the expenses are. That is soon told. The charges (including gratuities) are 6 Swiss francs per day, while for less well-situated persons there are a few places at 4 francs per day, who however will have the same care and attendance.

The school will last from August 19th — till August 31st, so that no great expense will be incurred. The Swiss railway will also give a reduction to those who stay in the country for a certain time. The visitors to our school are included in this.

The second question you will ask is: Shall I be able to understand it all? We shall see to that. We have so much experience in international work that we are able to overcome the difficulty of languages. There will be good extracts from the lectures and good interpreters, so that everyone will be able to follow the lectures and the discussions will not drag.

What shall I add to all this? Point out to you the possibility of a holiday in Switzerland combined with this school? Point out to you the excursions we shall make with the visitors to our school? Tell you already what surprises the population of Berne are preparing for us?

Or shall I finally once more point out to you the importance of international contact and understanding, the task of liberal Christianity in these times, your task?

Our school awaits you!

Apply soon!

H. Faber,  
Secretary International Association  
for Liberal Christianity and Religious Freedom.

#### Obsah:

Ze světa mezinárodního svobodného křesťanství.

Autor, tajemník Světového svazu pro svobodné křesťanství a svobodu náboženskou, navštívil minulé zimy Bern ve Švýcarsku. Zmiňuje se o alpském okolí města a jeho okouzlujících památkách a krásné poloze. Účastnil se porady s faráři, stoupenci svobodného křesťanství. Vliv K. Bartha a jeho stoupenců neměl značnějšího vlivu na svobodné křesťany. Autor zmiňuje se o Martinu Wernerovi, jednom z mladých vůdců švýcarských svobodných křesťanů, s nímž připravoval letošní letní školu theologickou v Bernu. Škola bude v pěkném a laciném hotelu poblíž Bernu. Není snad potřeba upozorňovati zvláště duchovní a bohoslovce na tuto školu. Stačí připomenouti sjezd svobodných křesťanů v Kodani r. 1934 (referovali jsme o něm v loňském ročníku Nábož. revue, pozn. pis.), aby bylo jasno, že dnes zvláště je třeba odrazet útoky na svobodu náboženskou. Úkolem školy je shromáždit mladé a zkušené činovníky svobodného světa křesťanského. Všichni dobré vůle jsou vítáni.

Škola bude se zabývatí jedním z největších problémů dnešní doby, totiž otázkou: „Místo církve a duchovního v naší době.“ Podrobný program bude zaslán na požádání. Adresa: Sekretariát Světového svazu svobod. křesť. a pro svobodu nábož., Utrecht, Nieuwe Gracht 27, Holandsko.

Bude přednášeno: 1. Theologické pozadí velkých církevních formací ve svobodném křesťanství. 2. Problémy manželství a pohlaví dnes. 3. Církev a stát dneška. 4. Problémy farního úřadu ve světle nové psychologie. Přednášetí budou: prof. Werner (Bern), prof. Skinner (Amerika), prof. Beth (Viedeň) a některý profesor z Anglie. Kromě toho bude dáno místo přednáškám o Indii, o moderním stavitelství chrámovém, o duchovním životě ve francouzském Švýcarsku, o zásadách práce ve svobodném křesťanství atd. Vydání nebudou velká: 6 švýcarských franků denně za vše; několik míst bude za 4 franky denně při stejné stravě.

Škola potrvá od 19. až do konce srpna. Švýcarské dráhy poskytnou zlevnění jízdy tam, kdož zdrží se ve Švýcarsku několik dní, což bude platit i pro účastníky školy.

Přednášet se bude anglicky a německy. Budou pořízeny syllaby přednášek v obou řečích.

Vedle vážné práce přednáškové bude postaráno též o příjemnou zábavu. Možno tedy spojití užitečné s příjemným.

Škola čeká! Přihlašujte se!

Spisar.

## KULTURNÍ HLÍDKA.

### Komenský a pietismus.

V budapeštské revui Századok (Století) píše Bela Szent-Iványi o pietismu v Uhrách a hlavně na Slovensku. Vykládá, že v Šaryšském Potoce roku 1646 pomáhal snahám pietistů Jan Dali Tolnay. Tolnay hleděl reformovati okolí knížete Jiřího Rákoczyho. V tom mu šel na ruku Jan Amos Komenský. Tolnay připravil Komenskému cestu ke dvoru Rákoczyho. Szent-Iványi vykládá, že českomoravští bratři měli sklony k pietismu a mysticismu, poněvadž byli pronásledováni. Komenský prý v Šaryšském Potoce do oboru své práce mimo reformu školství pojal také pietismus. Když Komenský dlel v Potoce, bylo prý tam vydáno několik prací pietistických, většinou přeložených z angličtiny. Další výklady jsou již běžné: o politické stránce reformačního hnutí, šířeného ze dvora Rákoczyů, o roztržiténosti reformních snah na Slovensku před rokem 1700. Teprve roku 1710 byla provedena jakás takás organizace evangelické církve a to na synodě v Ružomberku. Když padl politický podnik Rákoczyho roku 1711, kazatelé evangeličtí byli vyhnáni, bloudili po lesích a toto utrpení vyvolalo v jejich duších základní pohnutku pietismu: mysticismus a tušení boží blízkosti. Potud Szent-Iványi.



1. Nejdříve musíme opravit název „českomoravští bratři“. Mikuláš Drabík, jenž odešel po roce 1620 z Moravy na Slovensko do Púchova, byl český bratr z Moravy. Název moravští bratři vznikl až po roce 1728 v Ochranově-Herrnhutě. Tenkrát totiž se již ztrácela jasnost původu Bratrské jednoty. Němečtí potomci fulneckých bratří, to jest Čeští bratři německé národnosti, potomci valdenských, kteří do Fulneka přišli z Braniborské Marky, neměli jasno o původu Jednoty a o původu bratrské obce ve Fulneku. Drabík nehlásal na Slovensku pietismus. Neboť toto hnutí nebylo tehdy ještě známo. Drabík hlásal politické myšlenky, oděné do náboženského roucha. Očekával osvobození vyhnanců z Čech a Moravy od francouzského krále. Za to zemřel mučednickou smrtí, zohaven na popravišti roku 1671.

2. Komenský převedl do češtiny z anglického jazyka knížku *Praxis pietatis*, cvičení v нравé pobožnosti, jak praví titul a podtitul, ale tato knížka nemá nic společného s pietismem, jehož hlasatelem byl roku 1670 Jakub Spener, kazatel ve Frankfurtě. Pietismem byla zbožnost pro zbožnost. Takovou zbožnost nikdy v Jednotě českých bratří neudržovali a nepraktikovali. Svědčí o tom přídavek k *Praxis pietatis*, kde jsou praktické rady rodičům, mistrům, hlavám obcí. To je pobožnost a zbožnost praktická, to je svalové náboženství. Komenský nebyl ani mystik, ani pietista. Komenský byl muž praxe, v první řadě hleděl povznést mládež, dbal školy a vzdělání více nežli orthodoxie, jemu šlo o praktické náboženství, jak to naznačuje rytina na titulní stránce knížky *Praxis pietatis*.) Komenský nemohl být průkopníkem pietismu, neboť roku 1670 zemřel, kdežto Spener teprve toho roku vystoupil, hlásaje pietismus jakožto reakci na oficiální orthodoxii a zevní zbožnost i zevní přílnutí k reformaci. Bratří byli pronásledováni již od sama počátku od roku 1467 a nikoli teprve od roku 1620. Ani v počátcích trudnějších nežli byly časy po roce 1620, Bratří nepropadali mysticismu. Jednota se naučila žít v podzemí a že nepropadla mysticismu ani pietismu pro pietismus, svědčí její praktičnost: Zakládala školy, organizovala sbory a potom také jejich migraci, vydávala umělecky vypravené tisky, pěstovala chrámovou hudbu, tiskla notované kancionály, organizovala soudržnost těch svých příslušníků, kteří museli táhnout pod prapory Habsburků do boje (v šestnáctém století), vydávala knížky lékařské a bylinářské, pietismu propadly zbytkové Jednoty až v osmnáctém století. Na Slovensku zbytkové Jednoty se organizovali družstevničky, měli společné dílny, společné domy, školy a kuchyně, společné obchodní zástupce.

3. Připisovat vznik anebo ruch pietismu do doby před rokem

---

\*) Lačné krmiti, Matouš 25, 35. — Žiznivé napájeti, Mat. 25, 35. — Nahé odívati, Mat. 25, 43. — Hosty do domu přijímati, Mat. 25, 38. — Věžně vysvobozovati, Mat. 27, 15.

1650 Tolnayovi v Šaryšském Potoku, je maďarská praxe. Angličan Bunyan v knížce Cesta křesťanova postupuje asi tak jako Komenský v Labyrintu. Kdo z něho dělá pietistu, chybuje, jako kdo by k pietistům počítal také Komenského. Komenský byl zbožný, jeho zbožnost byla známa po celé Evropě, jak svědčí anglické čtyřverší pod Komenského podobiznou z roku 1642 a pod podobiznou v latinském výkladě z roku 1740, ale pietista nebyl. Přirovnávali jej k Jeremiášovi! A ten nebyl pietista!

4. Pro vznik a rozvoj reformace v slovenských krajích nesmíme zapomínati na bratislavský soud z roku 1671 a na prešovské jatky 1687. Mezi evangelickými kazateli, kteří byli v okovech hnání z Bratislavy do Neapole, byly dvě třetiny Slováků přímo anebo kazatelů ze slovenských obcí. Ti z nich, kdož byli v Neapoli osvobozeni roku 1671 od nizozemského admirála Michala de Ruytra, pokud byli vysloveně slovenského rodu, odebrali se do Amsterodamu, v domnění patrně, že ještě zastihnou hlavu Českých bratří, Komenského, leč ten roku 1670 a to 15. listopadu zemřel.

5. Reklamovat pietismus Maďarům, Tolnayovi, to je zhola nemístné. Pietismus je hnutí čistě německé a nikoli anglického původu. Anglická zbožnost, jak se projevila mezi puritány a independendy, předchůdci unitářů, bylo náboženství svalové, jak říkají američtí potomci independentů-unitářů, a nikoli zasněný pietismus pro pietismus.

6. Komenský vypravuje ve Vlastním životopise, že roku 1652 usnesli se starší Jednoty českých bratří v Lešně, aby Komenský navštívil členy Jednoty na Slovensku, aby vyhledal bratří Moravany. Byl k tomu vyhlédnut právě Komenský, rodem Moravan. Byl k tomu vyhlédnut také proto, že již pětadvacet let bratří z Moravy tváře Komenského neviděli. Bratří ze Slovenska žádali, aby se Komenský přestěhoval z Lešna na Slovensko. V ten čas, kdy Jednota o těchto věcech se radila, přišel do Lešna dopis, v němž kníže Zikmund Rákoczy vlídně zval Komenského k svému dvoru. Při dopise knížete Rákoczyho byl také dopis Tolnayův. Tolnay byl po mnoho let přítel Samuela Hartliba, ale roku 1650 byl již rektorem na latinské škole v Šaryšském Potoce. Komenský se vydal na cestu bezodkladně, chtěl slaviti velikonoce s bratřími ve Skalici. V Trnavě se dověděl o spojení bratří s církví helvetského vyznání. Leč i po tomto spojení konávali Bratří vlastní porady. Maďarští evangelici v Trnavě očekávali od Bratří velikou pomoc, totiž sjednocení v církvi. Mladí maďarští kazatelé přinesli z Anglie nauku independentů, to jest toužících po neodvislosti. Vůdce štěpení byl Tolnay, jenž byl velmi oblíben kněžnou Rákoczyovou a knížetem synem jejím Zikmundem. Trnavští ukazovali, že Tolnay ztělesňuje velkou nenávist k starému církevnímu zřízení proti zřízení biskupskému a staršovskému i synodálnímu.

7. Takové snahy jsou tedy v zásadní neshodě s pietismem, jenž se o zřízení církevní vůbec nestaral, zejména se o ně nestaral v svých počátcích a o těch nelze mluvit až o pětadvacet let později po této příhodě.

8. Maďarští kalvinisté žádali Komenského, aby knížete Zikmunda varoval před anglickými, vlastně Tolnayovskými novotami. Komenský se dal pohnouti, aby z Trnavy neodcházel zpět do Lešna, nýbrž aby těch šedesát mil cesty do Potoka vykonal z Púchova. Devět dní trvalo, nežli se Komenský z Púchova dostal do Potoka. A hned prvního dne, sotvaže se seznámil s Tolnayem, napomínal k jednotě a varoval před zmatky, ukazoval na Anglii. Komenský vyznává, že Tolnay způsobil, aby Rákoczyovci Komenského povolali do Potoka, leč tvrdí také, že na konci svého pobytu u knížecího dvora neměl většího odpůrce nad Tolnaye právě. Komenský píše ve stošestém odstavci svého životopisu, že příčina tohoto nevrážení Tolnayova vůči Komenskému byla buď obava o vlastní věhlas, anebo knížka o independentech, kterou Komenský na radu přátel dal vytisknouti. Knížka byla napsána již roku 1648 a byla věnována Angličanům. Ne přátelství Tolnayovo se projevilo již před červnem roku 1651. Komenský mimo to si připamatoval slova svého přítele Biesterfelda, jenž mu psal, že všude jinde na světě může doufat, že budou přijaty reformní návrhy Komenského, nebudou však přijaty v Uhrách. Když Komenský napsal pro žáky potocké školy divadelní hry, Tolnay se nechtěl poskvřniti díváním na věc tak svěťáckou, píše Komenský, leč neodolal a na předposlední (pátou) hru přece jen se přišel podívat. Ani tyto úspěchy nepohnuly Komenského, aby v Potoce zůstal.

9. Učení independentů nemá nic společného, nic speciálně společného s pietismem. Independenti odmítali posvěcující ráz, posvátnost stavu kazatelského, odmítali tradici, drželi se jenom Písma, zdůrazňovali vzájemnost, to jest konání skutků milosrdenství a žili v snášelivosti. Protože se nekonformovali s ostatními, dostali název nekonformisté (neshodovali se, neuniformovali se s ostatními). Protože zakládali zvláštní sdružení, či kongregace, dostali název kongregacionalisté. První obec neodvislých či independentů byla založena roku 1616 v Londýně. Ještě dříve byla založena obec v Nizozemsku v Leideně. V Anglii patřili k politickým aktivistům. Pomáhali Cromwellovi v revoluci roku 1642. Tolnaye býchom mohli považovati za politického aktivistu, kdyby byl chtěl kníže Zikmund Rákoczy odvážit se zápasu s Habsburky. Ale k tomu se Zikmund neodhodlal. Lecal se ho a k tomu již roku 1652 zemřel.

V Maďarsku je dnes snaha hledati sblížení s Anglií, poněvadž vychladlo želičko, založené v německé výhni a v italském ohništi. Tak rozumím snaze vyličiti Tolnaye jako náboženskou osobnost.  
rjv.

**V Kralicích na Moravě**, kde bývala bratrská knihtiskárna, utvořili obdivovatelé bratrských knihtiskařů-umělců Musejní spolek pro uchování bratrských památek a tisků. Podnět vyšel z členstva československé církve. Moravští ctitelé bratří jsou si vědomi významu, který měl bratrský tisk, zvláště přepamatná kralická bible. Ta bývala útěchou našich předků, ale byla to a je dosud studnice správného českého jazyka. Buditelé a obrodiči našeho národa z ní čerpali poučení a tak dosud píšeme slohem bratrským. Bible byla trvalé pojítko Čechův se Slováky. — Hlavní úkol Musejního spolku pro uchování bratrských památek v Kralicích bude zřízení musea, v němž by byly shromažďovány nyní již velmi vzácné tisky, které vyšly z tiskárny v Kralicích za dva a čtyřicet let v šestnáctém a sedmáctém století. V Kralicích se z nich nezachoval ani jeden. — Přípravný výbor žádá přátele bratrské myšlenky, zejména bibliofily, aby mu pomáhali radou i skutkem, aby do kralického musea darovali anebo půjčili původní tisky kralické anebo jich moderní přetisky; výbor chce shromáždit literaturu o Kralicích, s ní také obrazy, podobizny a jiné památky, které souvisely a souvisí s kulturním působením Českých bratří. Roční příspěvek bude stanoven snad pětikorunový, významnějším darem knižním anebo peněžitým získají si dárcové členství zakládající. — Úkol je velmi významný, nebude snadný, ale zakladatelé spoléhají na lidi dobré vůle. Českobratrské rodiny, kde uchovávají často trosky bratrského tisku, velmi se zaslouží o udržení bratrské památky, jestliže neužívané staré tisky darují do musea kralického, jež bude všechny památky uchovávat odborně. Rada odborníků slíbila pomoc již v začátcích. Pořadatelé píší, že by se Kralice měly státi Mekkou věrných Čechoslováků. Píší tak pro stručnost. Do Mekky putují muslimští fetišisté, kteří se klaní kameni kábě a líbají je. Uvědoměli Čechové a Slováci budou hledět alespoň jednou navštívit Kralice, jež leží v krásné krajině a na dobré železniční trati. Nizozemsko má domek, kde žil filosof Spinoza a v něm Spinozovi obdivovatelé shromáždili filosofovu knihovnu a tehdejší nábytek. Bezmála po čtyřech stoletích začínáme tedy shromažďovati kralické a vůbec bratrské tisky, abychom prokázali, že si jsme vědomi významu pochodně kralických, pochodně bratrské. Pořadatelé tu pochodeň přejímají a chtějí uchovati její zář, zvýšiti její světlo, utlumené před třemi stoletími. Pátého května 1935 vykonali v kralické sokolovně ustavující valné shromáždění.

**V Uherském Brodě** uspořádají od 23. června do konce srpna výstavu památek na Komenského a bratrských tisků. Musejní spolek uherskobrodský podniká toto dílo vědomě: ne-li v samém rodišti Komenského, tedy v rodném kraji jeho, Komenský sám

se označoval jako student na německých universitách jako rodič z Nivnice. Někteří badatelé přes toto výslovné tvrzení Jana Amosa Komenského označují za rodiště Komenského Uherský Brod. Drží se tak zápisu, jež napsal Daniel Komenský, syn Jana Amosa Komenského. Jsem přesvědčen, že se musíme držet, co o sobě napsal Jan Amos Komenský. — Podobně sporná jest otázka, zda Komenského povolali do Londýna roku 1641 členové parlamentu. Někteří tvrdí, že Komenský do Londýna nebyl povolán parlamentem. Naproti tomu Komenský ve Vlastním životopise tvrdí: „Vydal jsem se tedy na cestu, a teprve když jsem právě v den podzimní rovnodennosti vstoupil do Londýna, poznal jsem, oč jde: že jsem byl totiž povolán na rozkaz parlamentu“ (odstavec 51). O tomto povolání není však v papírech anglického parlamentu dokladu. — Dejme tomu! Od té doby uplynulo tři sta let. Tehdejší parlamenty neměly takový kancelářský aparát, jako mají parlamenty dnešní. Ale ani dnešní parlamenty nemají ke každému jednání doklad: Když v Národním shromáždění bylo jednáno o všeobecné hlasovací, poměrné hlasovací právo, některé kluby poslanecké, mezi nimi také klub poslanců lidové strany pokrokové (Masarykovi) povolal k poradám dva vynikající matematiky české, aby počtem pravděpodobnosti ověřili spravedlnost řečeného volebního způsobu a když se jim dostalo matematického ujištění — Descartes žádal také i o otázkách filosofických, ba i náboženských důkaz matematický — pro návrh hlasovali. Ale o tomto vysoce zajímavém jednání a matematickém dokazování není v archivě československého parlamentu dokladu. Není tam dokladů i o jiných významných věcech. Způsobil to chvat a nezvyklost otázek i agendy. Mnoho věcí bývá projednáváno od úst k ústům, od hlavy k hlavě bez pozvánek, bez zápisů průběžných i konečných. Uherskobrodští jsou si těchto a podobných nesnází vědomi. Ale účelem jejich výstavy není, aby byly rozhodovány s konečnou platností sporné otázky ze života Komenského. Na výstavě budou shromážděny v historickém přehledu rukopisné záznamy o příbuzenstvu Komenského, rukopisy a fotosnímky rukopisů, pokud mají vztah ke Komenskému; budou vystaveny mapy, spisy nejen Komenského, leč také spisy jiných autorů, pokud mají vztah ke Komenskému a to knihy v různých jazycích, překlady díla Komenského, vědecká díla o práci a významu Komenského, snímky a reprodukce pohledů na města, kde Komenský žil a to počínajíc od rodného kraje Jana Amosa, až do Naardenu, kde byl Komenský pohřben 22. listopadu 1670. Protože letos byl konečně důstojně upraven hrob Komenského, uherskobrodští právem upozorňují všechen vzdělaný svět na rodný kraj, Komenského. Účast na výstavě slíbila ředitelství knihoven: Státní studijní v Olomouci, pořadatelé vyjednávají s knihovnami v Brně, v Praze a v Bratislavě, Museum Komen-

ského v Uherském Brodě má vlastní velmi cennou sbírku knih originálních tisků Komenského. r.jv.

Musejní spolek kralický uspořádal 5. května 1935 ustavující valné shromáždění v Kralicích o 2. hodině odpolední. Před vykonáním voleb přednesl profesor Habřina z Brna báseň „Kralice“, pěvecké sdružení „Janáček“ z Třebíče zapělo Nešvervův sbor „Moravě“. Ředitel svazu československých museí dr. Helfert z Brna zahájil jednání proslovem o významu kralického musea. Pan Hnilička zahrál s doprovodem na klavíru Smetanovu skladbu „Z domoviny“. Po vykonaných volbách zahrál Ševčíkův český tanec „Břetislav“, číslo 4. Ve výboru zasedá předseda, devět členů výboru a pět náhradníků. Přejeme novému spolku hojně energie a jí odpovídajících úspěchů. r.jv.

Růžencová slavnost Dürerova je rozsáhlý obraz. Kdysi patřil do sbírek císaře Rudolfa. Po smrti císaře Josefa byl prodán za pár krejcarů. Josef Svátek ještě psal o vandalském ničení Rudolfových sbírek (roku 1648) a připisoval toto vandalství Švédům. A zatím vidíme, že co odvezli Švédové, je dnes krásně a pietně zachováno od roku 1648, kdežto co zůstalo v Praze, bylo vandalsky zničeno barokovými pseudoznalci umění. Barokoví znalci a rádci, kteří pracovali pro Marii Terezií, psali o starých bezcenných věcech roku 1743, barokoví vojáci navrhli proměnit starodávný pražský hrad ve vojenská kasárna dělostřelecká a tak dovršili vandalism, řízený a prováděný pod dozorem a se schválením Habsburků. Oznamovali do Vídně, že ve sklepech Hradčanského zámku leží na sáh zvýši rozbitých věcí a střeplů, pravého haraburdí, které je třeba ihned vykliditi — a zatím šlo o zbytky uměleckých pokladů. Ani jeden barokový umělec anebo znalec proti tomuto „ocenění“ ani pípnout se neodvážil. Za našich dnů jest baroková doba vychvalována a vynášena div že ne za hotový ráj umění, div že ne za nejkrásnější dar jesuitské kultury pražské. Svátek vyslovuje domněnku, že proslavený obraz Dürerův byl v té dražbě zašantročen roku 1784; po čtrnáctidenním hledání jej našli, ale oznamovali, že je tak porouchán, že není možno dopravit jej do Vídně. Do Strahovského kláštera se dostal v letech 1804 až 1816. V devatenáctém století jej dali doplniti a renovovati. Byli to zase obdivovatelé barokového umění. Co Československá republika od kláštera Strahovského vyměnila za nemovitosti v ceně mnoha milionů, je vlastně ruina, z níž jenom třetina je původní dílo Dürerovo, vzniklé roku 1505. Pozdější umělci pořizovali podle originálu kopie, z nichž poznáváme původní komposici, ale umělecké ruce Dürerově kopisté nestačili! Zbytky díla Dürerova, provedeného před čtyřmi stoletími v Benátkách podle objednávky německých kupců, žijících v Benátkách, patří dnes k největším kuriositám sbírek v Moderní galerii. Je to tedy dílo renesanční, zhyzděné umělci barokovými. Nejvíce jest poškozena prostřední část slavného obrazu. r.jv.

### Referáty.

Leonhard Ragaz, *Od Krista k Marxovi, od Marxe ke Kristu*. Přeložili Jar. Šimsa a František Linhart. Úvod Josefa Macka. Otázky a názory kniha LXX. Vydal Jan Laichter v Praze 1935. Cena neváz. 27 Kč.

Kniha časová a — apokalyptická. Přihlíží však k realistické skutečnosti. V popředí zájmu stojí spojení socialismu s křesťanstvím, Marxe s Kristem. Líčí však realisticky i socialismus, jaký je faktický dnes, i křesťanství, jak je reprezentováno církvemi. A právě v tom církevním křesťanství vidí příčinu „dnešního“ socialismu, totiž jeho spojování se se světovým názorem naprosto nesocialistickým, s výplodem kapitalismu a osvícenského intelektualismu, falešného scientismu, a protikřesťanský postoj socialismu. Potud je to spis velmi realistický. Ale, napsal jsem, je to spis apokalyptický. Věří ve spojení socialismu s křesťanstvím Ježíšovým (necírkevním) s královstvím božím, jak je hlásal Ježíš zvaný Kristus. Je to tedy spis také mesiánistický, diktovaný ideální a ušlechtilou touhou po lepším životě duchovním i hmotným, po království božím na zemi, po „novém nebi“ a nové zemi ve smyslu apoštolském. Ze spisu musí se učit i socialisté i křesťané. Autor kreslí obraz socialismu, jaký bude muset býti, má-li přinést požehnání lidstvu, a obraz křesťanství, jak tanulo na mysl jeho zakladatel Ježíši Kristu. Sleduje spojení a sloučení socialismu i křesťanství, neboť to, co chce socialismus, je možné jen ve spojení a na podkladě Ježí-

šova evangelia lásky, jež je evangeliem i individualismu i kolektivismu, svatosti osobnosti každého člověka i společnosti mas. Při tom nadřaduje království boží socialismus, jenž je v království božím obsažen i jako jeho účín i jako cíl. Nezabývá se sice plně ideovým zdůvodněním socialismu jako založeného na křesťanství, ale výslovně se o Bohu a Kristu zmiňuje jako o základu socialismu. Socialismus — dítě evangelia Ježíšova — je možný jen na tomto základě. To je právě to apokalyptické na plánech Ragazových: jsou ideálem, zatím daleko vzdáleným, ale přece dosažitelným, ovšem až budou i socialisté i křesťané jiní než jsou. Ze spisu budou se muset učit i socialisté — i křesťané, socialisté politických stran a křesťané církví. Budou také chtít se učit? Nebudou sahat po reakci raději, než by přiznali se socialisté ke Kristu a křesťané k socialismu? Dnešní doba aspoň zdá se nasvědčovati reakci, jak o tom autor též výslovně mluví. Spis obsahuje úvod od známého našeho pracovníka v socialismu theoretickém Josefa Macka, pak Ragazovův vřelý a přátelský pozdrav českému národu a pak čtyři přednášky na thema uvedené v titulu knihy. Jako přednášky, proslovené (zároveň s jinými) k širokým masám dělného lidu, jsou to statě populární, ale pracované na podkladě vědeckém, dlouholetého studia a praktické znalosti k socialismu, i křesťanství a církví. Autor vykládá o světovém názoru, jenž patří k socialismu a jaký mu odporuje, kriticky hodnotí nynější světový ná-

zor socialismu, jemuž je socialismus oddán, probírá v něm, co je ve shodě a co není ve shodě se socialismem, stanoví, co znamená socialistický život a konstatuje rozpor mezi tím, co býti má, a tím, co je, ve čtvrté pak stati mluví o křesťanství a socialismu právě po stránce ideové. Bibliografický dodatek, životopisná poznámka o Ragazovi (ještě velmi zajímavá) a rejstřík jmen končí spis. Spis naší církvi velmi doporučuji. Nevadí nám ani, že autor je příslušník církve Kalvinovy, neboť, jak sám dodává, je v rozporu (věcně) i se svou církví, právě pro její praxi. Myšlenky Ragazovy, pokud mluví o církevním křesťanství (oficiálním), a pokud vykládá království boží Ježíšovo, nejsou cizí. Najdete shody mezi jeho myšlenkami a naší literaturou (viz pisatelův spis *Evangelium Ježíše Krista a naše doba*, kde lze nalézt mnoho shodného s Ragazem); zato tím více naše čtenáře bude zajímati výklad socialismu, skutečného i ideálního. A naše církev může uvažovat, jak pracovat ke sloučení socialismu i křesťanství, o němž mluví Ragaz, a ve které formě. Nejsou zde směrodatny — vedle idejí — i hospodářské možnosti a skutečnosti? A což hlavní: dají si říci především socialisté dnešní, stoupenci socialistických politických stran, dají si říci, aby nastoupili cestu, k níž radí Ragaz? A přece jen tak socialismus by se stal světovým názorem, mocí duchovní, náboženstvím — a měl by úspěch. Ale nebyl by to dnešní marxistický socialismus. Opakují: kniha časová. Spisár.

B. Jerie, *Na cestu životem*. Kapitoly pro křesťanskou mládež. Druhé, doplněné vydání. Nakladatelství „Kalich“ v Praze II., Jung-

mannova 15. 1935. Cena nevázané 7 Kč, váz. 15 Kč.

Československý evangelický farář vinohradský vydává zde v druhém doplněném vydání svůj dřívější spisek, určený dospívající mládeži evangelické po vykonané konfirmaci, t. j. našem birmování a slibu věrnosti. Tedy pro léta mládeži nejnebezpečnější. Evangelici věnují vůbec velkou pozornost a pílí dospívající mládeži v kritických letech. Již příprava na konfirmaci čili birmování je velmi důkladná a pečlivá. Také jest jejich mládež připouštěna ke konfirmaci až po 14. roce, což lze jen schvalovati. My lpíme tu — ne vinou vedení církve, ale více návykem členstva z katolické církve — příliš ještě na obyčejích katolických, totiž připouštět mládež ke slibu věrnosti dosti časně. Ostatně i zde bylo již stanoveno, že se tak nemá díti před rokem 12. Zda se to však též zachovává? Slib věrnosti je příliš vážná věc, než aby mohl býti vykonáván způsobem katolickým, kde přec svátosti působí samy sebou. Autor spisku chce dáti do rukou dospívající mládeži evangelické spisek, jenž by jí byl spolehlivým vůdcem a rádcem v různých okolnostech života. Upozorňuje, že konfirmace znamená vstup do nové a velmi těžké práce, dává základ ve víře v Boha, určuje Krista jako spolehlivého vůdce, upozorňuje na království boží jako jedno potřebné, na službu Bohu tělem i duší, učí hledati stopy Boží činnosti v přirodě, zdůrazňuje význam práce a povolání, věnuje pozornost tematiku pro mládež velmi ožehavému, totiž radosti a zábavám, učí správnému vztahu synů a dcer k rodičům, především varuje před zneužíváním pohlavního pudu, nabádá k horlivé-



mu členství v církvi jako veliké ro-  
dině, upozorňuje na zlo fyzické i  
mravní, na pochybnosti a skepsi,  
jíž mládí snadno podléhá, na čin-  
nost ve sboru, t. j. náboženské ob-  
ci a v církvi a zvláště na organizaci  
v mládeži. Poukazem (a výkla-  
dem) na boží slovo, modlitbu, ne-  
děli, večeri Páně jako prameny živé  
vody končí autor svou nenáročnou  
milou knížku, z níž poučí se nejen  
evangelická mládež, ale i naše.  
Věroučné stanovisko autora evan-  
gelika nevystupuje zde do popředí,  
které ostatně u faráře Jerieho je  
snášenlivé a nám dosti blízké. (Viz  
jeho spis: Z Bible pro život.) Ale  
zde v této knížce přináší autor  
hlavně mravní pomoc dorůstající  
mládeži; a té potřebuje naše církev  
neméně. Spis hodí se pro naše Jed-  
noty mládeže na čtení a úvahy. Je  
psán velmi lehce a srozumitelně,  
takže i bez výkladu poslouchá mla-  
dým čtenářům a čtenářkám.

Spisár.

**Ročenka Husovy fakulty v Praze**  
za r. 1933—34. Čís. 6. V Praze  
1935. Nákladem Husovy fakulty.  
Cena 8 Kč.

V nynější době hospodářské krise  
je Husova čs. evang. fakulta boho-  
slov. v Praze nucena omezovati se  
i ve své ediční činnosti vědecké.  
Nicméně vykazuje její činnost li-  
terární cenné příspěvky k theolo-  
gické práci vědecké. Vedle publika-  
cí obsáhlejších, jako na př. F. Bed-  
nář, *Sbírka zákonů a naří-  
zení ve věcech nábožen-  
ských a církevních v RČS*  
z r. 1929, velkého a standardního  
díla z oboru praktické theologie, a  
vedle *Sborníku k prvnímu desí-  
tiletí Husovy fakulty 1919—1929*  
z r. 1930 — vydala Husova fakulta  
svým nákladem 6 čísel *Ročenky Hu-  
sovy fakulty* tohoto obsahu: 1. Zá-

klady textu apokryfů bible kra-  
lické. Ezra (1930) od S. Daňka,  
2. Jednota brátrská a novoutrak-  
visté na Moravě koncem XVI. stol.  
(1931) od Ferd. Hrejsy, 3. Základ  
a původ pojetí křesťanství se sta-  
noviska kolektivního a sociálního v  
Novém zákoně (1932) od Fr. Žilky,  
4. Náboženství a život sociální  
(1933) od Fr. Linharta, 5. Součas-  
né problémy a protestantské církve  
(1934) od F. Bednáře a 6. Theologie  
v dnešních církevních zápasech  
(1935) od J. L. Hromádky. Jsou to  
inaugurační řeči děkanských pro-  
fesorů Husovy fakulty. Doporuču-  
jeme všechny jako kvintesenci vě-  
decké práce theologické profesorů  
Husovy fakulty v různých oborech  
studia bohovědného. Zde chceme  
upozorniti na obsah posledního čísla  
celé sbírky. Na 23 stranách velké  
osmerky čteme napřed zprávu od-  
stupujícího děkana Fr. Bednáře o  
Husově čl. evangelické bohosl. fa-  
kultě v Praze za školní r. 1933-34,  
pak přednášku nového děkana  
prof. dr. J. L. Hromádky na thema  
shora uvedené. Zpráva proděkano-  
va obsahuje zajímavé věci o životě  
a činnosti fakulty, profesorů a po-  
sluchačů, jak je obvyklé je uvádět.  
Pro nás v ČČS je zajímavá konsta-  
továním snahy vybudovati na Hu-  
sově fakultě samostatné (autonom-  
ní) sekce i pro jiné církve neka-  
tolické a učiniti z Husovy fakulty  
středisko vědecké práce theolo-  
gické i studia. Počátek učiněn prá-  
vě s naší církví, již vládou syste-  
misovány 4 stolice (3 hned, 4. v nej-  
bližší době), čímž vzdělání našich  
bratří duchovních dostává se na  
pevné koleje vysokoškolské. Pro-  
děkan poukazuje též na přání fa-  
kulty, jež bude třeba splniti právě  
se zřetelem na takto rozšířenou pů-  
sobnost fakulty. V přednášce na

théma „Theologie v dnešních církevních zápasech“ zabývá se děkan t. r. J. L. Hromádka úkolem a významem theologie protestantské v práci a v životě mezicírkevním a uvnitř každé církve. Theologie má být autokritikou církve, to jest, církve ve své theologii musí stále zpytovat, jak plní svůj úkol, daný jí svrchovaným poselstvím víry; má varovat jednak před neoprávněným vyhovováním dobovým náladám, jednak před doktrinářským neomylnictvím nauky; zvěstuje panství a vládu živého Boha nad státem, národem, vědou i uměním, prací i kapitálem a poukazuje na zásady, dle nichž musí být církev Kristova budována. S toho hlediska zmiňuje se autor o theol. pragmatismu i dogmatismu, falešném fundamentalismu a v upřílišněném modernismu v americké theologii jakož i v dnešní theologické diskusi v Německu. Co platí o světovém protestantismu, platí i o domácí theologii protestantské, která se může učiti od reformační tradice české.

Ač stanovisko inaugurační řeči je, jak přirozeno, protestantské, přece může se z ní mnohému učiti i naše theologie církve československé. Různosti, plynoucí z odlišného nazírání na pramen víry (formálně i materiálně) v obou církvích, jakož i na dějinný vývoj křesťanství, opraví si snadno náš čtenář, znalý církevní nauky evangelické i naší. V jádru i nám musí být theologie orgánem církevní autokritiky, ideovou vůdkyní církve uvnitř i na venek. V této řeči mluví autor o vnitrocírkevním významu theologie.

Úprava publikace je pěkná, bezvadná.

Spisár.

Platon, Faidon. Přeložil František Novotný. Laichterova Filozofická knihovna. Řídí J. B. Kozák. Svazek 11. Praha 1935.

Není nikterak náhodné, že Filozofická knihovna Laichterova přináší na počátku své činnosti přehled spisů Platonových. V tom osvědčil její pořadatel prof. dr. J. B. Kozák velké porozumění sklonů dnešní doby. Filosofie Platonova není nikterak mrtva. Naopak, stále žije. Možno-li mluvit o nějaké filosofii věčné, — philosophia perennis — pak Platon jest jejím jedním pilířem základním. Kolikrát již orientovalo se lidstvo ve svém myšlení i životě Platonem! A naše doba, jež projevuje tolik sklonů k duchovním hodnotám, je tak lačná po tom, o čem filosofoval Platon.

Platonova filosofie je realistický idealismus. Chci říci, že ideje jsou Platonovi jediné skutečno. Nedivme se tedy, že věnoval studiu duše, psychologii zvýšený zájem. Tam odtud pramení jeho celá filosofie. Tím nechci říci, že jeho psychologie je vesměs přijatelná dnes; ale moderní je jeho akcent na duševno.

Duše byla mu něčím, co nehyne, co je nesmrtelné. Nepřihlížím zde k Platonovu názoru o překyslosti duše. Nesmrtelnosti duše věnoval především dva dialogy: Faidros a Faidon. Faidona činí nám zde přístupným Novotný ve svém překladu. Pro nesmrtelnost uváděl Platon více důkazů, pokud možno o důkazech zde mluvit ve smyslu moderního názoru o důkazech. Poukazuje na duši jako na něco duchového, ideám příbuzného, a proto cosi jednoduchého, což nepodléhá zkáze. Duše jako cosi samočinného, po způsobu Boha, je — podle Platona bez začátku a bez konce. Účastní

se ideje života a nemůže tedy ne-  
žít ani po zániku těla. Ani dobrota  
boží nemůže připustit zničení duše.  
K tomu přistupuje požadavek nesmr-  
telnosti duše jako předpoklad  
odměny mravního života (viz  
i Kant).

Jako jiné dialogy Platonovy tak  
i Faidon je spojen se Sokratem, a  
to s jeho smrtí. Základní myšlenka  
je myšlenka vítězství nad smrtí. V  
Sokratovi i Platon povznáší se nad  
smysly a tělo nebo hmotu a získá-  
vá svobodu i v žaláři a v pítí číše  
jedu.

Platonova filosofie, jak známo,  
nalézala ohlasu v křesťanské cír-  
kvi. Je pochopitelné, že tak tomu  
bylo především s tímto dialogem,  
jenž posiloval křesťanskou víru  
v nesmrtnost duše autoritou tak  
velkého filosofa, jakým byl Platon.  
Spisar.

Henri Sérouya, Spinoza, sa  
vie et sa philosophie. Paris, Ed.  
Excelsior, 1933, pag. 83. Planches.

Spisek Sérouyův jest jedním z  
těch, které byly vydány u příleži-  
tosti třistaletého výročí narozenin  
B. Spinozy v roce 1933. Nejde v  
něm o nové objevy a poznatky, ví-  
zíci se k životu, nebo k filosofii  
Spinozově, nýbrž o zhuštěný sou-  
hrn věcí tohoto druhu dosud zná-  
mých.

Způsob podání je velmi přístup-  
ný a kniha proto vyhoví co nejdříve  
obci čtenářstva.

Do jisté míry připomíná Sérouy-  
ův Spinoza u nás publikované díl-  
ko Hrášovo ve „Veřejích“ a je po-  
dobně nadepsán.

Pozoruhodným je u autora re-  
censované knížky důraz, s jakým  
vyzdvihuje závažný vliv judaismu  
na myšlení Spinozovo. Byl větší,  
než se obvykle v pojednáních o

Spinozovi a jeho filosofii uvádívá.

Je dobře známo, že Spinoza vy-  
rostl pod vlivem rabínské moud-  
rosti a osvojil si zrovna tak zna-  
lost knih starozákonních, které po-  
zději bystře v „Traktátu theolo-  
gicko-politickém“ kritisoval, jako  
se seznámil s talmudem a kabá-  
lou. A tu kromě některých jiných  
dedukcí uvádí Sérouya i některé  
výroky z kabály, aby dokázal  
svrchuzmíněný vliv a zároveň ci-  
tuje na podporu svého mínění ko-  
mentátora Zoharu Mojžíše Cordue-  
ra, který napsal: „Nic neexistuje,  
co není rovné Bohu a co se nena-  
chází v jeho vlastní substanci“.

Zajímavé jest také srovnání Spi-  
nozova filosofického charakteru s  
Descartem, ač autorovu diagnosu  
Spinozy jako dynamiku nutno chá-  
pati spíše formálně. Knížku dopro-  
vází řada obrazových tabulí, vhod-  
ně se přimykajících k tištěnému  
slovu o velkém mysliteli.

Podzimek.

Félicien Challaye, Nietz-  
sche. Mellottée, Paris, pag. 246.

Kniha Challayova je instruktiv-  
ní a zároveň poctivou interpretací  
filosofie Nietzscheovy. Autor je  
sdostatek skromný a nazývá svoji  
knihu „un modeste essai de vul-  
garisation“, nepřeháním však  
nikterak, tvrdím-li, že spis poslou-  
ží jako velmi příhodná příručka  
podrobnější orientace historicko-  
filosofické o Nietzscheovi a o pro-  
středí, z něhož tento filosof rostl.  
Kniha vyhoví dobře i u nás, a vy-  
rovná se dobře podobným spisům  
německým co do důkladnosti i co  
do podání.

Nejde sice o nějaké zvláštní,  
svérázné, originální pojetí Nietz-  
scheho, ale zato pokud možno o  
věrné a nestranné vyličení nietz-

cheovského myšlení, jak se jeví v rámci doby, jakož i — pokud to možné je — o vykreslení osobnosti Nietzscheovy, jejíž výjimečnost jest již dnes mimo všecku diskusi.

Autor si rozdělil knihu tak, že v první části pojednává přehledně o životě a osobě Nietzscheově, v dalších pak se věnuje už jen rozboru filosofie tohoto myslitele.

K dosavadní obsáhlé literatuře o Nietzscheovi přibývá tedy kniha další. Je opravdu pozoruhodné, nalik filosofických spisovatelů, abych tak řekl, vydráždil zjev Nietzscheův k napsání komentářů, historicko-filosofických knih a statí i polemik a ovšem i statí medicinskopsychiatrických. Dnes arciť opadla ta velká a náhlá vlna všestranného zájmu o Nietzscheho, ale na samém sklonku minulého století (Nietzsche zemřel roku 1900) a v prvních letech prvního desetiletí našeho bylo možno říci, že žádný filosof, ani Kanta nevyjímajíc, netěšil se za života, nebo po smrti tak hojně pozornosti jako Nietzsche. Nejobsáhlejší literaturu tohoto druhu, kterou i Challaye musil arciť respektovati, mají Němci. (U nás, pokud vím, vyšly jen — nečítáme-li přeložený spis Lichtenbergerův, dlouho již rozebraný — dvě knihy a to literární, obsáhlá studie Fischerova „Friedrich Nietzsche“ a potom katolicky orientovaný spis Podlahův ve Vzdělávací knihovně katolické. Tento docela více jak před třiceti lety.) Bertram, Fischer, Havenstein, Simmel, Ziegler, Möbius, Joël, Hirsch, Meyer, Vaihinger, Grieser, Hildebrandt a jiní a jiní hleděli nějak hodnotiti Nietzscheho. Neschází ani spisů, zavrhujičich zcela tohoto zvláštního filoso-

fa (na příkl. známý Ernstův spis „Nietzsche, der falsche Prophet“), jak doma, tak i v cizině, a nemusí býti v takovém případě autor vždycky zanícený katolík či jinak církevně orientován.

Stanovisko, z něhož přistoupil Challaye ke své práci, je co nejmodernější. Srovnáváme-li se staršími tohoto druhu, znamenáme nejen rozdíl. Tak hned porovnáme-li spis Challayedův se známou a svého času velmi rozšířenou knihou Lichtenbergerovou.

Lichtenberger byl totiž přesvědčen o naprosté souvislosti a jednolitosti linie filosofie Nietzscheovy, kdežto Challaye, jednaje o tomto stanovisku Lichtenbergerově, rozlišuje od filosoficky vlastního údobí Nietzscheova periodu schopenhauerovskou. Pokud vlastního údobí filosofie Nietzscheovy se týče, rozpadá se autorovi daleko větší díl doby filosofování Nietzscheova ve dva zřetelné celky, dané kritikou společnosti lidské a její ideologie a pak budováním these o nadčlověku. Možno říci, že tu jde o dvě stadia činnosti ne arciť škatulkovitě a ostře rozdělená a to o filosofickou destrukci a konstrukci. Obě je u Nietzscheho s dostatek známo. Vnější rámec rozdělení knihy je arciť dán tímto rozdělením vnitřním.

Nietzscheova kritika byla drastická, konstrukce až do nemožnosti jdoucí a namířená zrovna tak proti nacionalismu, jako proti demokracii, stavící na prestol násilí, ospravedlňující válku z moci a pro moc, negující morálku atd.

Příčiněním Nietzscheovým dostali se ke cti zase někteří filosofové, jako na příkl. sám Schopenhauer a zvláště Max Stirner, autor známého spisu „Der Einzige

und sein Eigentum“. Stirnerův „der Einzige“ se svým vypjatým egoismem je zrovna portrétem Nietzscheova nadčlověka.

Challaye probírá postupně všechny etapy Nietzscheovy vývoje až k údobí Zarathustry a posléze až na samotné hranice Nietzscheovy duševní katastrofy. Jde o věci ve směr známé, k nimž je kniha Challayova dobrým komentářem. Jak už jsem svrchu podotknul, autor zaujímá k Nietzscheovi stanovisko nestranného historika. Byť zdvihl i určité klady Nietzscheovy filosofie, neinterpretuje po svém. Literatura nietzscheovská je sledována pozorně, pokud to autorovi bylo jen možno.

Zajímavé jest, jak se Němci chovají k Nietzscheovi dnes. V poslední době totiž docházejí zprávy, o nichž se u příležitosti tohoto referátu alespoň několika slovy zmíním. Je známo, že Nietzsche měl nejen přívržence, ale svého druhu i následovníky a pokračovatele svého filosofického směru. Stačí vzpomenouti na jména Steiner, Schmidt, Tille, Naumann ze starších. Než i dnes není pro myslitele Nietzscheovo dílo bez občasného daru inspirace. Zato současní vládcové Německa uznali přece jen za vhodné Nietzscheův literární odkaz „usměrniti“.

Pěkným dokladem této nejnovější skutečnosti z vlasti Nietzscheovy jest spis, představující výbor z Nietzsche, určený pro Němce současného hnědého režimu. Jest to kniha „Nietzsche: Die Erfüllung“, jejíž uspořádání se podjal F. Giese. Jak výbor ukazuje, bylo nutno při vši hakenkrajclerské účtě k Nietzscheovi, odstraniti z očí lidí různá místa, týkající se přemrštěného nacionalismu a

ovšem i antisemitismu, proti němuž, jak známo, Nietzsche ostře vystupoval. Nevíme ještě, do jaké míry napříště tento postup zotročí v současném Německu filosofické pisatele o nietzscheismu, ale dosavadní obdobné příklady k přílišným nadějím v tomto směru neopravňují. Podzimek.

Philippe Devaux, *Lotze et son influence sur la philosophie anglosaxonne*. Éd. Lamertin, Bruxelles, 48 pag.

Pojednání Devauxovo je cenným příspěvkem jak k pochopení samotné filosofie Lotzeovy, tak i k vystopování vlivu tohoto myslitele na dílo filosofů jiných, tentokrát anglických a amerických. Jde tedy o jakousi monografii a zase s významem obecnějším, na kteroužto okolnost upozorňuje již podtitul spisu „Contribution à l'étude historique et critique de la notion de valeur“.

Význam filosofie Lotzeovy bývá zvláště v Německu spíše přeceňován, než nedoceňován. Není však zvláštní hloubky ani originality u tohoto filosofa-přírodovědce, který slučoval ve svém díle ideje romantického idealismu s přírodovědou mechanicky chápanou.

Jeho spis „Metaphysik“ z r. 1841 nám představuje svého autora nejspíše jako pluralistu ražení Herbartova, který však uznává zase nutnost monistického principu pro umožnění vzájemného působení elementů a vytváří si pojem prasu substance. Tyto elementy zrovna tak jako prasu substance chápe co duchovní bytosti. Tedy všechna realita je duchovní podstaty, neboť jenom takovéto podstaty patří opravdová skutečnost. Elementy (monady, reály) nutno chápati jako vývojová stadia, řízená účel-

ností, prasuubstancí pak určuje Lotze jako nekonečnou osobnost, absolutno. Filosofii náboženství přičítá Lotze zvláštní význam; její úlohou jest toto absolutno naplniti příslušným obsahem, v němž bude patrna jak „osobnost“ vpravdě božská (na rozdíl od lidské), tak ethický základ, označující běžně Boha jako nejvyšší dobro. Náboženský cit vede k Bohu a spojuje s Bohem. Psychologie Lotzeova je přirozeně odvislá od jeho vývodů a názorů metafysických (Medizinische Psychologie 1852). I tady znamenáme onen dvojitý proud v erudici Lotzeově, který určen svrchu. Bytí je podle něho vůbec trvání ve vztazích. Vztah duše a těla je mu pak analogií vzájemného působení atomů. Tady jde vlastně Lotze za Descartesem s jeho teorií o vzájemném působení duše a těla. Rozdíl tu však je a to právě s ohledem na metafysiku Lotzeovu. Nejde tu totiž — jako v karteziánském učení — o vzájemné působení duše a těla co heterogenních substancí, nýbrž o vzájemné působení substancí homogenních, protože vesměs psychicky založených. Tímto postupem se snažil Lotze o odstranění známé nesnáze karteziánské psychologie. Nehledě k celkové koncepci i některé významné jednotlivosti z psychologie Lotzeovy, jsou dosud hodné pozornosti, tak jako jest na př. jeho výklad o speciálních počítcích a některé jiné.

Jako mechanista staví se Lotze ovšem proti stávajícímu vitalismu a proti pojmu „vis vitalis“. Teleologii sice přijímá, ale tak asi ve smyslu a dosahu, jak činí Kant. Theismus Lotzeův je čerpán z knih a přednášek učitele jeho Chr. Herm. Weisse, jemuž podle vlastního doznání vděčí Lotze za mnohé

právě po stránce filosofické. Smyslem trvání světa je mu idea dobra. To jest prý našim přesvědčením, byť bychom i neviděli do samé podstaty dění. V ethice Lotze nezapomíná úměrně s dobrem vyzdvihnouti i libost, příjemnost, kterážto okolnost pak svým způsobem zabarvuje jeho etiku. Bůh jest mu nejvyšší hodnotou. A právě u tohoto slova nutno se zastaviti. Devaux vyzdvihuje skutečnost, že Lotze je prvním, který rozlišil mezi světem vědecké pravdy a mezi světem hodnot. První existují, druhé platí. Lotze první zavedl do filosofie pojmy hodnoty a platnosti. Odtud proslul úvahami o hodnotách zvláště Windelband (das Sein, der Wert), klada mimořádný důraz na duchovědy. Doba nynější pak filosofuje o hodnotách jako o čemsi dávno vžitém. A to je zásluhou Lotzeovou. Kant, jak autor podotýká, připravil půdu tomuto rozlišení. Myslitelé pokantovští znetvořili tento pokus Kantův, načež teprve Lotze obnovil zase tuto distinkci.

Arciž Kantovi šlo při jeho úsilí o to, aby zachránil víru proti racionalismu, osvícenství, ale Lotzeovi zase o to, aby zajistil satisfakci potřebám náboženským, které v jeho době byly vydány v šanc rozumářské dialektice. Tedy zase velmi příbuzné pohnutky myšlení u obou filosofů. Z Devauxova pojednání se však zároveň dovidáme, že originalita Lotzeova vzhledem ku svrchu uvedeným pojmům hodnoty a platnosti má své meze. Jak Devauxovi rozumím, domnívá se tento autor, že Lotze nebyl zcela a stejně spravedliv na obě strany, t. j. k soudům hodnoticím a k soudům vědecké pravdy. Devaux viní Lotzeho z tendence jakéhosi protě-

žování „les jugements de valeur“ vůči „les jugements de fait“. To dovozuje už z rázu metafysiky Lotzeovy, o níž jsem se svrchu zmínil („Seule la considération de ce qui doit être — peut également révéler ce qui est“).

Němci, jak jsem se už zmínil, si Lotzeho cení. Než vliv tohoto filosofa nezástal omezen jenom na Německo. Jeho filosofii si oblíbili zvláště Anglosasové a to jak v Anglii, tak v Americe.

O tomto vlivu a působení Lotzeovy Devaux také píše.

Už Bradley a Bosanquet šířili jeho ideje tím, že překládali jeho filosofické spisy. Značný vliv Lotzeův dá se zjistiti i u Jamesa Warda, kdysi profesora filosofie v Cambridge, známého bojem proti agnosticizmu a naturalismu. Také F. C. Schiller mu podléhal. James si Lotzeho velmi chválí a z jeho slov se dá usuzovati, že Lotze měl vliv na utváření pragmatismu. Než jistý vliv Lotzeovy filosofie shledává Devaux také u Alexandra a Whiteheada a můžeme dodat, že i Dewey má pro něho uznání.

Podzimek.

**Eduard Beneš, Francie a nová Evropa.** Essay, o duchovní krizi poválečného evropského člověka. S. V. U. Mánes, Praha. 1935, str. 53.

Tato publikace je otištěnou řečí, kterou pronesl ministr dr. Beneš u příležitosti oslavy stoletého trvání Francouzské akademie věd morálních a politických v Paříži na jaře 1932. Dr. Beneš řečnil tehdy za zahraniční členy této akademie a rozhodl se, maje mluvit, pro aktuální thema v nápisu publikace uvedené.

Publikace sama je spisem struč-

ným, zhuštěně psaným, ale obsahově velmi cenným. Jedinou vadou, ač to vyzní paradoxně, je příliš nákladná úprava knížky, která si při této publikaci vyžádala poměrně vysoké ceny prodejni. Tak a proto knížka nepronikne všude tam, kam by níže vyceněna, nacisty pronikla.

Snad autor i vydavatelstvo volili pro edici sbírku „Knihy Mánesa“ (knížka Benešova vyšla jako její 19. svazek) s ohledem na reprezentativní úlohu, kterou řeč v zahraniční akademii měla, ale věříme, že vydána levněji, splnila by spíše a ovšem i šířeji svůj úkol, než to bude možno v tomto polobibliofilském vydání mánesovském, na které chudý intelektuál, zvláště z mladší a mladé generace, musí dnes hleděti jako na luxus.

Po téhle stránce vůbec, jak se zdá, není u nás dosti vžitého přesvědčení o nutnosti levnější knihy alespoň v určitých případech. Myslí tady na příkl. na knihy Masarykovy a ovšem i Benešovy, které by se měly státi majetkem co nejširších vrstev národa, a jejichž cena by proto měla býti co nejpřístupnější a s plným ohledem na chudého, ale účelivého českého člověka volena.

Než vraťme se po této externí poznámce zase ke spisku samotnému!

V úvodní stati vysvětluje autor, proč se rozhodl mluvit na thema „Francie a nová Evropa“. Jde v podstatě, jak sám praví, o problém z aktuálních neaktuálnější: „o dnešní duchovní a politickou krizi evropskou, o moderního poválečného člověka, o dnešní revoluci a o to, co nás snad čeká zítra.“

Své výklady o těchto věcech vložil autor do rámce kulturních a

společenských poměrů francouzských, jak se vyvinuly v dějinách Francie, počínajíc asi 11. stol. této éry.

Na duchovním vývoji Francie — podotýká — chtěl jsem ukázat vývoj evropského ducha v jeho hlavních rysech a naznačiti v hrubých konturách jednu význačnou stránku filosofie dějin Evropy až do dnešní doby poválečné. Látku (mimo úvod a závěr) si rozdělil autor do čtyř kapitol (Francie a její místo ve vývoji Evropy, Francie od revoluce do války světové, Francie za války a problém poválečné Evropy, Úkoly a poslání poválečné Francie).

V současné době, kdy ideje mezinárodní váhy ustupují v politice některých národů idejím ryze a nezřídka až sobecky národním, cení Beneš duchovní proudy obecně lidského dosahu. Shledává tuto „idée universelle“, stotožňující se s ideou lidství u Francouzů už v době mezi 11.—12. stoletím po Kr., kdy Francie se stává jaksi představitelkou západního křesťanství.

Druhou takovou příležitostí, kdy Francie se chystá, vésti v Evropě, je období přelomu z 15. do 16. stol.

Francie se tehdy setkává s novými kulturními proudy humanismu a renesance, assimiluje tuto kulturu a zpracovává po svém. Vzrůstá naděje, že Francie tehdejší doby zaujme někdy vynikající a vedoucí místo klásického Řecka, antického Říma, či Říma papežského. Kulturně je toto období značeno jmény Descartes, Corneille, Moliere, Racine atd.

Další etapou je období klíčící až dozrávající Velké revoluce. Přechod od klasicismu francouzského do tohoto období je patrný kultur-

ně i politicky. Kritický racionalismus znenáhla prolíná hlavy vzdělanců, filosofie a přírodní vědy formují novou cestu pokroku. Dosavadní vliv církve stále silněji ustupuje a zrovna tak vzrůstá se odpor proti tyranii vládců a státu.

Rousseau, Voltaire, Diderot a ostatní encyklopedisté připravují velké dějinné období revoluce. Ideje pak Velké revoluce, které do dnes nevyzněly, vedly prakticky ke vzniku nové třídy, moderní buržoasie. Od doby Velké revoluce vede autor dále příbuzenskou linií k roku 1830 a 1848 (Comte, Saint-Simon, Fourier, Proudbon). Ve Victoru Hugovi pak vidí „literárního představitel vitezství revoluce a buržoasie nad dobou klasicismu a nad starým režimem“. Buržoasie tato vlastní optimistickou životní filosofii, věří v přirozenou dobrotu člověka, v nové ideály lidskosti a pokroku, v pokrok sociální a věčný mír. Rok 1848 však mění situaci až dosud všelidského poslání Francie. Druhý císařství v mnohém zklamalo. Skepse mravní a filosofická a materialismus hospodářský nechávají zroditi pro Francii nešťastná válečná leta 1870—71. Mocenská pozice země je od této doby oslabena, zatím co kulturní význam trvá. Leč od posledního desetiletí století 19. nastává velká změna i v životě sociálním a hospodářském. Nadcházejí nemálo složité děje vývoje čtvrtého stavu a jeho úloha v dějinách států.

Vstup čtvrtého stavu na politickou scénu — praví autor — má v literatuře skoro týž účinek jako mělo vystoupení stavu třetího na politickou scénu právě před jedním stoletím: romantismus se dělí na proudy, které charakterisují



dnešního evropského člověka. Prvním z těchto proudů jest podle autora proud, stupňující revoluční individualismus po linii sociálně politické, druhým proudem je stupňování revolučního individualismu po linii psychologické. Obojí proud autor zevrubněji analyzuje.

Druhý proud výustil posléze rozlohem romantismu a vítězstvím rozkladného psychologismu v dnešní duchovní bídě, mravní a hospodářskou nejistotou, názorovou skepsí, či jak autor říká v mravní krizi moderního buržoasního individualismu.

„Blížíme se konci jedné epochy“ praví Beneš — a pokračuje dále: „epochy, počínající francouzskou revolucí, epochy, jejíž literární, uměleckou a duchovou stránku představoval romantismus a jež se politicky a sociálně projevila režimem buržoasie. Jsme na přelomu. Nenastal sice úplný konec sociální třídy buržoasní, ale vidíme mohutný zápas o vzestup tříd nových. Děje se to v značném chaosu dneška, vyvolaném válkou a jejími důsledky, v nejistotě, nepochopení, oč jde a kam se jde. Nemáme také jednotného duchového, uměleckého a literárního směru a stylu, který by mohl býti pokládán za nástupce klasicismu a romantismu. Odtud dnešní nejistota politická a sociální, ale také literární, kulturní a mravní. Odtud i ta nejistota mezinárodní“. A otázka, co bude dále?!

Světová válka už na tomto vývoji evropského člověka nic nezměnila. Tento vývoj byl dokonán, když světová válka v roce 1914 začala. Podle Beneše válka tento vývoj jenom podtrhla a některými svými důsledky dovršila.

„Avšak jeden ohromný fakt ovládá zcela mentalitu dnešního poválečného člověka: vědomí velikých změn všeho druhu proti předválečnému stavu. Válka uvedla v pohyb všechny dosavadní instituce a řády, postavila mnohé z nich takřka hlavou dolů, zničila jich celé řady a vytvořila nové, změnila staré k nepoznání — a proces ten trvá dnes stále. Nejsme daleko u konce a každý je si toho vědom. A právě z toho pochází další neklid, strach, rozervanost, úzkost a krise.

Beneš dovozuje na konkrétních příkladech postup čtvrtého stavu, socialistických stran, nové státní výstavby v Rusku — tady také vidíme hlubiny, s nimiž válka hnula. Je tu však několik otazníků pro budoucnost dalších osudů Evropy a Beneš se posléze ptá: „Bude možno rozpoutané síly idejí a principů demokracie politické a sociální zastavit tam, kde to dnešní svět snese a pokud to sám zvládne, a nebude Evropa uvržena do dalších sociálních bojů a revolucí, o jaké se pokoušejí komunistické strany v některých státech a jaké komunismus uskutečnil v Rusku? Nehrozí tu Evropě nebezpečí největší? Válka! Revoluce! — to jest konec konců nejsilnější výkřik dnešní neklidné doby, výkřik tlumený, nejčastěji potlačený, ale zato tím silněji drásající nitro myslících lidí.“ A k tomu připočtete nezmarňý, hlodavý subjektivismus dnešního člověka.

Beneš obraceje se ke zmatku své doby, vidí ve Francii zemi, která si zachovala určitou rovnováhu a to jak ve smyslu sociálním a mravním, tak i rovnováhu rozumu. Autor upozorňuje, že rozum a rozvažovací schopnosti jsou opouštěny a nastupuje zhusta u moderního člově-

ka cit, instinkt, vášně. Místo demokratického občana s uvědoměným pracovním plánem a rozumným cílem, mystika kolektiva, proti humanitě staví se vyzývavě násilí a šovinismus, brutalita vystupňovaná až k nelidskosti. Beneš sem lokalizuje dva současné extrémy: komunismus ruské revoluce a hitlerství.

Záchranu vidí v ujasnění problému a potom v řešení, v řešení objektivním a bez kompromisů.

„Filosoficky a mravně to značí najítí synthesisu racionalismu a intuitivismu, objektivismu a subjektivismu a vyřešití tak problém přemrštěného, nemocného subjektivismu moderního člověka . . . Sociálně a hospodářsky značí toto nové stadium, v němž čtvrtý stav dostane své definitivní místo, soustavně připravovat a vybudovávat sociální a hospodářskou strukturu nové naší společnosti. Politicky pak to bude pokus řešití krizi demokracie, parlamentarismu, mezinárodního pacifismu a solidarity..

To jsou závěrečná slova Benešova, který konec konců věří optimisticky, že tradiční západoevropský racionalismus svůj zápas s východním instinktivismem vyhraje, ovšem po patřičné revizi onoho. Tato revize je *conditio sine qua non!* Francií a potom Anglií Beneš připsuje významnou úlohu v tomto souboji a věří ve velké poslání Francie v Evropě pro budoucnost.

Od proslovení řeči ministry uplynula tři léta a přece se hodí tato řeč do dneška, jako přiléhala včerejšku. Jen tu a tam leccos by bylo zapotřebí zaostřit, v celku jsme se však nevybrali ve svých poměrech k jasnějšímu zření světové situace. Symptomy doby vy-

mezené v essayi Benešově, trvají. Snad je Beneš, myslíme-li na Francii, příliš velkým optimistou. V posledních letech byl několikráté právé veřejný život Francie rozčeřen nepěknými událostmi. Věřme však, že to byly jenom zjevy přechodné, nesáhající k samému kořeni národního bytí sprátelené země a že tedy naděje ministry nejsou neoprávněné.

Podzimek.

„Československá Vlastivěda“, sv. 8. (Umění.) „Československá Vlastivěda“ vychází pod protektóratem Masarykovy akademie práce za vrchní redakce univ. prof. dr. Dědiny. Svazek osmý (Umění) vyšel za odborné redakce dr. Jana Branbergra, profesora mistrovské školy Státní konservatoře hudby a dr. Zdeňka Wirtha, odb. přednosta ministerstva školství a národní osvěty v roce 1935 nákladem „Sfinx“, Bohumila Jandy v Praze. Návrh na obálku a vazbu učinil Jaroslav Benda, profesor Umělecko-průmyslové školy v Praze. Vytiskla knihtiskárna K. Procházka v Českém Těšíně, písmem Bodoni. Fotografie a štočky ze závodu J. Štence v Praze.

Jak oznamuje nakladatelství, jest to poslední svazek „Československé Vlastivědy“. Tento 8. svazek „Československé Vlastivědy“ obsahuje první souborné dějiny výtvarného umění, hudby, činoherního a operního divadla v Československu. Je to důležitý kulturní přínos. Nejde jenom o dějiny první svého druhu v našem písemnictví, ale v tomto osmém svazku „Československé Vlastivědy“ jsou také po prvé všechny události v dějinách umění souborné a dopodrobna dokumentovány obrazovými doklady. Tento osmý svazek „Československé Vlastivědy“ jest o 760 stránkách, má 14 barevných příloh a 509 obrazů v textu.

Jeho rejstřík má 6768 hesel. Pro svůj bohatý obsah jest to dílo veliké hodnoty a ceny.

Oddíl první „Výtvarné umění v Československu“ redigoval dr. Zdeněk Wirth, odb. přednosta ministerstva školství a národní osvěty. Jeho spolupracovníky byli: dr. R. Hönigschmid, přednosta Státního památkového úřadu v Praze, dr. Ant. Matějček, profesor Karlovy university, dr. Alžběta Mayerová, dr. E. Poche a dr. Jos. Polák, ředitel východoslovenského musea v Košicích. V úvodu tohoto 8. svazku jest uvedena literatura hledící k celého vývoji i k jednotlivým obdobím vývoje výtvarných umění v Československé republice. Oddíl první má tři části.

První část pojednává o vývoji výtvarného umění v oblasti československé republiky, od X. do pol. XIX. století. Obsahuje tyto stati: I. středověk (umění doby románské, t. j. 1. pol. XIII. stol. až po 1. pol. XVI. stol.), II. renesance, III. barok, IV. klasicismus a romantismus, V. lidové umění, VI. literatura k první části (vývoj od X. do pol. XIX. stol.).

Část druhá obsahuje vývoj výtvarného umění národních celků v oblasti Československé republiky v 2. pol. XIX. stol. a na začátku XX. století a pojednává I. o československém umění (1. období historických slohů a 2. moderní umění), II. o umění Němců v Československé republice, III. o umění bývalého horního Uherska, IV. o literatuře k druhé části (vývoj v 2. pol. XIX. století a na začátku XX. století).

Část třetí prvního oddílu obsahuje závěry a přehledy.

Nástin vývoje výtvarného umění v Československu je, jak se praví

v úvodu, společná práce profesora dr. Ant. Matějčka, dr. E. Poche a ředitele dr. Jos. Poláka. Podíl autorů vztahuje se ve všech částech na tentýž obor umělecký nebo teritorium. Podle tohoto rozvrhu zpracoval dr. A. Matějček vývoj malby a plastiky, dr. E. Poche vývoj stavitelství (částečně na podkladě materiálu, sebraného dříve dr. Ant. Matějčkem) a dr. Jos. Polák celou oblast slovenskou. Mimo to vylíčili dr. R. Hönigschmid národní umění Němců a dr. Alžběta Mayerová národní umění Maďarů v oblasti Československé republiky.

Druhý oddíl tohoto 8. svazku „Československé Vlastivědy“ (Umění) pojednává o české činohře a obsahuje stat' dr. Josefa Trägera (Počátky českého divadla) a dr. Otakara Fischera, profesora Karlovy university (Činohra v pražských divadlech: Prozatímním, Národním, Městském [1862—1934]).

Tato část nazvaná „Česká činohra“ sleduje jako hlavní linii činnost pražskou a nezmiňuje se o práci divadel jiných (na př. Plzeň, Brno, Bratislava atd.), poněvadž nebylo pro tuto práci včas vhodných spolupracovníků.

Třetí oddíl 8. svazku „Československé Vlastivědy“ jedná o hudbě v Československu a má dvě části. První část obsahuje dějiny hudby v Československu a druhá část dějiny operního divadla v Československu. Na konci této druhé části jest uvedena literatura k dějinám operního divadla. Tento třetí oddíl, pojednávající o hudbě, byl uspořádán za redakce dr. Jana Branbergra, profesora mistrovské školy Státní konservatoře hudby v Praze a obsahuje množství pojed-

nání a článků nejpřednějších našich odborníků.

Ač, jak se v úvodu praví, redakce i autoři jsou si vědomi nedostatku své práce, jest tento osmý svazek „Československé Vlastivědy“ dílo velkolepé a cenné.

„Československá Vlastivěda“ neměla by chyběti v žádné větší knihovně. Dobře to napsal dr. Jan Thon, vrchní ředitel knihoven hl. města Prahy, o „Československé Vlastivědě“, že „je to jeden z nejrozsáhlejších a nejvíce pozoruhodných slovesných podniků poslední doby u nás“. A dr. Karel Čapek nazval obsahovou hodnotu „Československé Vlastivědy“ „duchovním putováním po zemi s krásnou rozmanitostí, utvářené dějinami i přírodou“.

M. Z.

Jan Herben, *Knihy vzpomínek. Družstevní práce*, Praha. Herben byl určen svou matkou, aby z něho byl panáček, kněz. Chystal se k profesuře a stal se z něho žurnalista. Jsme přesvědčeni, že by z něho byl tak dobrý profesor, jako se z něho stal znamenitý žurnalista. Herben věnoval jednu kapitolu evangelickému faráři Janu Karafiátovi, umělci a kazateli: „Karafiát kázával tiše a nejvýš dvacet minut, neuzíval blesků a hromů jako katolický kazatel brněnský v domě Klínkovström. Ale v těch dvaceti minutách vyrostl Karafiát v proroka, kázáícího jako u vytržení. Byl najednou bytostí z jiného světa.“ — Herben myslíval na Jana Křtitele, když slychal Karafiáta. Karafiát kázával o duchovním rozvážení místo o náboženském vzrušení či citění. Karafiát kázával, že nejhorší je hřích: Ten ovládá tělo i duši. Ti, kdož hřích pocítují, kvílí a volají jako publikán: „Bože, buď mi-lostiv mně hříšnému!“ Karafiát

rád užíval výrazů z kralické bible a tak neřikal „plačte nebo kvilte“, nýbrž: kdo kvílí a nařiká, je na pravé cestě, když zoufá a řve. Rve! Jen se dosyta vyplačte, však Pán Ježíš i na vaše hříchy stačí. Herben také vychvaluje v obdivu modlitby Karafiátovy. Mluví o nich jako o rose. Podle Herbenova tvrzení chodívali za Karafiátem katolíci kněží a lidé bez vyznání, tak je dojímalý modlitby a bohoslužby Karafiátovy. Dvanáct stránek věnoval Herben Karafiátovi. Obdivující Herben netvrdí, že by byl měl Karafiáta ve všem za vzor a ideál. Karafiát býval podrážděn, když někdo z jeho farníků se přiznal, že čítá unitářský časopis, nesmiřitelně odmítal styky s těmi, kdož nevěřili v božství Ježíšovo (Herben píše: Kristovo).

Herben se o tom nezmiňuje výslovně, ale Karafiát svého času naznačoval, že by takové „nevěrce“ měla reformovaná církev vylučovati. Mířil na profesora T. G. Masaryka a ten mu odpověděl v Naší době roku 1905. (Aby nemusel odpovídat, Karafiát svůj list zastavil a jinde Masarykovi neodpovídal.) Ve Sborníku, jež k osmdesátce Masarykově vydali evangelíci, se dočítám v článku profesora Hromádky, že Karafiát přes ty spory skrytě doufal, že pan prezident ho navštíví (stránka 89, II.). Herben končí jeden odstavec svého vzpomínání na Karafiáta: „Logika jeho neobstojí a nechť k novotám, byť sebe životnějším a žádoucím, je příliš svéhlavá!“

Herben svého času odůvodňoval v Národním shromáždění „Heslo k ústavě“. V tomto projevu Herben mluví nejen jako politik, nýbrž také jako člověk náboženský, opírající své vývody o zkušenosti z národní naší historie. Ve vzpomín-

kách dr. Herben své odůvodnění široce rozvádí a dobře že je rozvádí.

Na pěti stránkách vykládá Herben, proč se nestal knězem. „Pro úzkosti svědomí“. Zřekl se břemene lhat před světem. Chopil se zaměstnání světského, kde úzkosti svědomí neminuly, ale byly menší. Tuto kapitolu by měli dávat číst všem římskokatolickým maistrům a těm rodičům, kteří své syny určují na římskokatolické kněžství.

Potom je ve Vzpomínkách Herbenových kapitola o klerikalismu, jak se u nás projevil v letech zápasu o Rukopisy. Klerikalismus neutuchl ani v posledních dnech před 28. říjnem 1918. Herben otiskuje svůj válečný deník. Ty řádky by měli rodiče předkládat dětem, přicházejícím k rozumu, aby si uvědomily, jak jsme trpěli a jak jsme se 28. října 1918 radovali. Bez tohoto dne by nebylo nejen politické, nýbrž nebylo by také náboženské svobody, nebylo by československé církve. V Herbenově knize je živé toho vylíčení. Vonka.

H. Faber, D. D.: *Youth facing the World* (Mládež stojící před světem.) Nákladem Ústředí mládeže svobodných církví křesťanských v Holandsku, Utrecht, 1935.

Autor, dr. Faber, je sekretářem Světového svazu pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu a známým pracovníkem v holandské mládeži. V první kapitole má všeobecné úvahy o mládeži, v druhé o Holandsku a teprve třetí kapitola líčí vývoj mládeže svobodných církví v Holandsku. Pro nás je poučným faktem, že Holandsko projevuje mnohem více pochopení pro výchovu mládeže. Mládež je hmotně podporována při svých letních táborech a má k dispozici všechno možné pro své osvěžení a poučení,

vlastní velké stany, několik velkých lodí, čítárny a knihovny a t. pod. Knížka však nepřestává na líčení vývoje mládeže holandské, nýbrž řeší celkově problém mládeže, hlavně v poslední kapitole, kde probírá i mládež nacionálních socialistů v Německu nebo fašistickou v Itálii. Knížka je pěkným příspěvkem ku rozšíření rozhledu a možno ji doporučiti pracovníkům v mládeži. Napsána je anglicky. Objednávky vyřídí Ústřední svaz Jednot mládeže církve českoslov. v Praze. mn.

**Hovory s Masarykem.** Napsal Karel Čapek. III. díl. Nakladatel F. Borový s Činem v Praze. 25 Kč.

Jako my rádi vzpomínáme na rozhovory Sokrata s Platonem a Platona s jeho žáky, tak budou rádi sahati k této knize příští hledatelé „ztraceného slova“, o němž mluví Masaryk ve „Světové revoluci“ na stránce 562: „Plato a všichni myslitelé k nám mluví ustavičně a tudíž veliké slovo nemůže býti ztraceno“. — V této knize, ovoci dlouholetého života a přemýšlení, podává Masaryk čtenáři dvacet znaků náboženství, „neboť mnoho lidí neví, co je náboženství“: Je to theismus, uznání božské existence, že Bůh jest a že svět řídí — je to víra jako opak pochybování — s vyznáním, učením, dogmaty a příkázáními — je to víra v nesmrtelnost — víra v onen svět — náboženství se dovolává zjevení — lidé věří v rozmanité transcendentní bytosti — drží se mystiky — spoléhají na intuici čili na vnitřní zření — milují tajemno a tajemství — užívají zvláštních symbolů v theologii i při bohoslužbách — dbají či nedbají autority (náboženství je věc autoritativní) — účastňují se určitých bohoslužeb, obřadů, modliteb, průvodů, staveb,

chrámů, svatyní — zázraky a svátosti jsou velké většinou lidí věc samozřejmá — náboženství musí být prožíváno a lidsky praktikováno — nesmí odmítati umění kteréhokoliv druhu, silný umělecký prvek musí být nejen v obřadech, nýbrž také v kázáních — člověk si musí uvědomiti svou slabost a závislost a zároveň ji musí překonávat. V Ježíšově učení není bázně a hrůzy, Ježíš vybudoval své učení na vzájemnosti a lásce — náboženští lidé dbají zvýšenou měrou vzájemnosti, odtud církve, bratrstva, družiny a vzájemné jednoho na druhého spoléhání a sklony k obětavosti — náboženství určuje poměr k bližnímu bez vyžadování zvláštní poslušnosti — a řídí se zvláštním učením, theologii. — K těmto dvaceti znakům se Masaryk znova a znova vrací a opět a opět vykládá svůj názor. Čapek zakončuje tyto výklady, zatočil je šťastně ke krásnému závěru, v čem hledati kredo idealisty, v čem příkaz držeti se stále reality, abychom potom, až povedeme život bez vnitřních rozporů, našli pravý smysl života pravého, jasného a — šťastného. Českoslovenští faráři by měli tuto knihu soustavně se svými farníky pročítat a v kroužcích rozbírat, učit se podle ní myslet a žít. Masaryk je theista, věří v tvůrčí zasahování boží do lidských plánů, byť bychom je jako hrubý kámen jakkoliv otesávali. Vidíme na životě pana presidenta, že nejen věří, nýbrž že také podle svého přesvědčení a náboženství žil a žije i tvoří jako spoludělník o božím díle. Jakoli se dovolává Prozřetelnosti, nechce se odvážití ničeho, co by si dříve rozumem neověřil a nepoděpěl.

Hovory s Masarykem patří ku

Světové revoluci, tvoří s ní filosofický a náboženský odkaz českému národu. A nejen našemu národu, všichni myslící lidé se budou z odkazu Masarykova rádi a dychtivě učit. rjv.

Detektivka místo Zlatorohu. Nakladatelství Spolku výtvarných umělcův Mánes vydávalo po leta mimo jiné významné publikace krásnou sbírku Zlatoroh, monografie o umění a o umělcích. Byla to chlouba Mánesovské ediční činnosti a knížky ze Zlatorohu připravovaly půdu nejmodernější a nejvýznamnější české bibliofilii. Mánes přestal vydávati Zlatoroh a vydává nyní Knihy Mánesa, beletrii většinou románovou, z filosofie „Zradu vzdělanců (intelektuálů či klerků), Benešovu Francii a Novou Evropu a Vítězslava Nezvala Monaco. Poslední svazek je detektivní román „Královské vraždění“, přeložený z anglického. Autor má nizozemské jméno pseudonym S. S. van Dine, je to Williard Huntigon Wright (narozený 1888) ve státě Virginia; Van Dine jest staré rodové jméno. S vlastním jménem vydává díla vědecká (Moderní hudba, Moderní malířství, Moderní literatura. Ve vydavatelské činnosti Mánesa jde o krok, vyhovující libivosti. Pražští nakladatelé nerespektovali nakladatelské činnosti Mánesa, vydávali monografie o umělcích i umění (Topič, Otto, Štenc) a tak se jim Mánes pokouší vyrovnat. Román Královské vraždění je splátka na oplátku. Detektivních románů je také třeba. Probuzejí fantasií, učí opatrnosti a bdělosti. Sám děkuji podobné literatuře, že jsem uměl z světové války lidsky vycházet s Lemky v Karpatech a se Škipetary v Albanii. Jenom že je mi líto vzpomínat na Zlatoroh. Vonka.

Generál armády spásy nedostává žádného platu, požívá však úroků z kapitálu, který před 50 lety věnoval jakýsi příznivec. Úroky ty obnášejí dnes 500 anglických liber, t. j. 6300 marek. O jmění armády spásy rozhoduje zvláštní výbor, jehož jest generál členem. Místo zemského velitele v Americe, které nynější generál Evangeline Both zastával, nebude obsazeno, ostatní 4 zemští velitelé budou zodpovědní přímo mezinárodnímu hlavnímu stanu. V celém Německu není jediného důstojníka židovského původu.

Podle návrhu zákona na úpravu práva o nemanželských dětech v Německu má nemanželské dítě zásadně nésti příjmení svého otce.

Ve státu Campeche v Mexiku jest nařizováno zákonem, že kněží musejí býti ženati; počet duchovních jest omezen na 3 pro 85.000 obyvatel.

Katolický tiskový spolek pro Bavorsko nazývá se nyní svaz sv. Michaela pro šíření katolického tisku.

Profesor Hauer pravil na jedné schůzi v Berlíně, že křesťanství jest v německém národě jako centrální a normativní moc a že jest jen episodou německých dějin a tato epizoda se se chýlí ke konci. Každý pokus zgermanisovati křesťanství musí prý ztroskotati, neboť buď by trpělo křesťanství anebo nábožen- ský život.

Počet lidí bez vyznání v Holandsku vzrostl od roku 1909 do roku 1930 z 92.960 na 1,144.943.

V Maďarsku byla rozšířena bible v roce 1933 v 66.309 exemplářích a v 23 jazycích. Největší počet biblí rozšířil unitářský farář Karoly Kiss z Köröspatek.

Zastupující biskup v Kolíně-Cáchách Forsthoff vyzval rýnské superintendenty, kteří se postavili proti návrhu církevní ústavy rýnských církví, ostrým dopisem k poslušnosti vůči nynějšímu církevnímu vedení a to během 8 dní. Tito sesazení superintendenti popřeli oprávněnost tohoto nařízení a prohlásili, že ve svém úřadě setrvají. — 40 kandidátů a pomocným kazatelům bylo sděleno biskupem Forsthoffem, že nemožou býti přijati do služeb rýnské církve. Ostatních 60 kandidátů prohlásilo se s nimi solidárními.

Papež zdůraznil v studentském týdnu italských katolických zemských organizací mládeže potřebu obranné akce proti vzrůstající se protestantské propagandě v Itálii.

Turaji Cukamoto, vůdce hnutí, které vyvolal Učimura, koná rozhlasem z Tokia se svolením vlády biblické hodiny.

Superintendent Scholz (Vitemberk) byl zbaven svého úřadu. Proti faráři Mörchenovi (Neuwied) bylo zavedeno disciplinární vyšetřování za tím účelem, aby byl po předběžné suspensi zcela místa zbaven. Proti pastoru Rennerovi (Hörchenbach) a proti pastoru Ambornovi (Horrweiler) bylo zavedeno disciplinární vyšetřování. Pastor Klugkist Hesse (Elberfeld) byl odsouzen církevním právním výborem rýnské provincie ku ztrátě úřadu a možnosti nabytí postavení v pruské zemské církvi a ku ztrátě služebních požitků.

Dne 14. září 1934 bylo oznámeno, že zemský biskup Wurm byl až na další říšským biskupem poslán na

dovolenou. Také prelátu Mayer-Listovi, městskému děkanu Lemppovi a městskému faráři Buderovi byla dána dovolená. Duchovním komisařem pro virtemberskou zemskou církev byl jmenován městský farář Krauss v Ebingen. Tento zaslal farním úřadům dopis tohoto znění: „Kdo nepracuje nyní v církvi, vůdcem schválené, vylučuje se ze společenství národa a musí si sám přičistí následky svého chování.“ Theologická fakulta v Tübingen postavila se zvláštním prohlášením na stranu zemského biskupa; její děkan Rückert byl úřadu svého zbaven. Ze čtyř prelátů byla dosud třem dána dovolená, resp. byli pensionováni: Hoffmann (Ulm), Schrenk (Stuttgart), Gauss (Heilbronn) a větší počet děkanů. Zemskému biskupu Wurmovi bylo uloženo domácí vězení.

Tajná státní policie provedla prohlídku v kostele v západní berlínské vilové čtvrti Dahlemu. U tohoto kostela působí známý pastor a bývalý velitel ponorky Niemöller, jeden z vůdců církve vyznavačů. Při prohlídce bylo zabaveno mnoho dokumentů a byla zatčeni dva zaměstnanci, poněvadž prý dodávali informace zahraničnímu tisku. Jest zřejmo, že vane ostrý vítr proti církvi vyznavačů. Již 32 pastorů této církve jest v různých koncentračních táborech a také mnoho jiných církevních osobností jest již ve vazbě. K postupu proti stoupencům evangelické církve vyznavačů dlužno připočísti také oznámená velmi přísná tisková ustanovení, která umožňují nacionálně socialistickým úřadům, aby do tří měsíců úplně potlačily všechny konfesíonální tisk. Týká se to ovšem prozatím jen deníků a nikoliv čistě náboženských časopisů,

které se nezabývají politikou. Z článků Alfréda Rosenberga, který, jak známo, je také šéfredaktorem časopisu „Völkischer Beobachter“, je zřejmo, že mají býti postiženy v první řadě časopisy katolické.

Papež vyslovil nelibost nad týráním, které postihlo mladé německé poutníky nedávno po návratu z Říma do Německa. V proslovu k německým poutníkům pravil papež: „Doufejme, že budete lépe přijati, než oni mladíci, kteří k nám přišli a na něž vzpomínáme a se ctí je jmenujeme před celým civilisovaným světem, což, bohužel, nemůžeme říci o těch, kdož jsou odpovědni za špatné přijetí, jehož se jim po návratu do Německa dostalo.“

Letošního roku bude uspořádán v Ženevě od 22. července do 11. srpna ekumenický seminář. Přednášeti přislíbili profesori: Dibelius (Heidelberg), Frick (Marburg), Karel Barth (Bonn), W. A. Brown (N. York), Bouquet (Cambridge), Lemaitre (Ženeva), Lieb (Basilej), Adolf Keller (Ženeva), dr. Visser t'Hooft (Ženeva); nové přihlášky přednášek se ještě čekají. Jedná se o ekumenickou církevní nauku, o důležité theologické problémy v přítomné době v jednotlivých církvích, o otázky sociálně mravní, především o stát a církev, o dnešní problémy misionářské. K tomu účelu budou zřízeny pracovní komise, bude uspořádána návštěva Společnosti národů, mezinárodního úřadu práce a jiných důležitých mezinárodních organizací v Ženevě. O laciné a dobré zaopatření bude postaráno. Úplný program se všemi informacemi lze obdržeti u prof. Adolfa Kellera, 2, Rue Montchoisy, Ženeva.



**Evangelický kostel v Guaymas** v Mexiku byl dán k volnému používání svazu dělníků. V Las Kansas byly všechny obrazy z kostelů davem vyneseny a veřejně spáleny.

**Arcibiskup z Limy** nařídil jako protest proti zákonu o rozluce manželské, aby všechny kostely, byly uzavřeny, aby se zvony nezvonilo a mše aby nebyly konány.

V **Nové Guinei** jest přiznáno jednotlivým členům náboženské obce, aniž by byli vysvěceni, zvláštní právo v tom případě, že by některý misionář nemohl přijíti, a to: křtíti děti i dospělé, ano i rozdávati Večeří Páně.

V **Chicagu** byla založena ukrajinská lutheránská náboženská obec, první toho druhu v Americe.

**Německá evangelická náboženská obec v Helsinkách**, hlavním to městem Finska, která v roce 1920 čítala okrouhle 17.000 členů, má nyní jen 3000 členů.

V **Jugoslávském městě Novi Sad** existuje zcela neobyčejná církev — arménská. Od r. 1746; kdy byla založena četnými Armenci, kteří tehdy obývali v zemi, ztratila ponenáhlu své přívržence. Posledním a jediným přívržencem této církve v Novém Sadě je doktor Gavro Manevičian, který je současně arménským biskupem Jugoslaviie, knězem, vykonávajícím bohoslužby v chrámě v Novém Sadě a jediným věřícím této církve v zemi. Je to zajisté také jediný duchovní, který se nemusí obávati rozkolu v diecési.

**Vůdcové evangelické církve v Německu** se sešli k pracovní schůzi za předsednictví říšského biskupa. Po referátě prof. Witte o cílech a snahách novopohanského hnutí přečetl říšský biskup list, který bude zaslán všem náboženským obcím. Doporučuje se v něm, aby se k těm-

to snahám chovaly důstojně podle učení evangelické církve.

**Papež** obsadil šest španělských arcibiskupství a biskupství, která byla dlouhá léta neobsazena, aniž by vyčkal ujednání konkordátu.

**Arcibiskup kardinál Faulhaber** měl při papežské slavnosti v Mnichově kázání na slova apoštola Pavla (II. Kor. 3, 17: „Pán jest Duch ten, a kdež jest ten Duch Páně, tu i svoboda“), ve kterém uvedl, že říšským konkordátem jest výslovně porušována svoboda vyznání a vykonávání katolického náboženství i mimo církve, že jest bráněno biskupům, dávati nařízení věřícím v dosud platné formě, neboť až do nedávna měli katolíci svobodu, hájiti katolické náboženství a měli svobodu odpovědnosti katolické církvi v otázkách svědomí. Stěžoval si také na porušení ustanovení konkordátu, že byla zakázána shromáždění rodičovská, v nichž měli mluvit kněží, a církevní listy pastýřské, adresované rodičům. Zřízení společných škol jest prý jen předehrou k zřízení německé národní církve. Bohoslužbám byl přítomen papežský nuncius.

**Papež** zrušil zvláštní komisi pro Rusko, která byla založena v roce 1926 a ve které byl činný hlavně francouzský jezuita d'Herbigny. Vzdělávací ústav pro ruské kněze, který byl až dosud této komisi přičleněn, byl podřízen kongregaci pro východní církve.

**Mexický nový poštovní zákon** vylučuje z dopravy všechny zásilky, které mají za účel rozšiřování náboženského učení a církevních nauk.

**Liberální strana v Anglii** se usnesla, zasaditi se o konfesionelní školu a povolití pro ten účel finanční prostředky ze státní pokladny.

Ve Španělsku bylo opět dovoleno mnišským řádům se usídliti, universita v Comillas byla. Svaté stolice vrácena; na vrcholu hory Tibidabo u Barcelony se staví monumentální kostel Nejsv. srdce Ježíšova jako pomník smíření za protiklerikální poblouzení, jímž město bylo tak dlouho zmiřováno.

Lutheránská církev v Číně čítá 650 náboženských obcí, 269 misionářů a 1000 domorodých pomocníků.

Podle papežského nařízení nesmí býti promítán film, který představuje slavnosti milostivého léta, v biografech, v nichž se předvádějí i filmy nemravné.

V Římě se konal mezinárodní katolický kongres právníků, jehož se zúčastnilo mnoho vynikajících profesorů církevního práva.

V Rakousku se zamýšlí založiti jednotnou organizaci mládeže. Tělesná, sportovní a politická výchova má býti svěřena činitelům, které pověří stát. Duchovní a nábožensko-mravní výchova má býti svěřena činitelům duchovním, které určí katolická církev.

V Solnohradu bylo zatčeno osm katolíků, kteří přestoupili k církvi evangelické a odsouzeno na šest týdnů do vězení, že prý svým přestupem sledovali cíle politické a demonstrační.

Do nového zpěvníku švédské církve mají býti zařaděny církevní písně Söderblomovy.

Generální superintendent Otto Dibelius byl pozván ve srozumění se zahraničním úřadem, aby přednášel jako host na universitě v Upsale na thema: „Německé křesťanství ve středověku.“

Ve státě Chihuahua v Mexiku byl odvolán výnos, jímž se dovolávalo úřadování a vykonávání cír-

kevních funkcí duchovními všech církví, tak že nyní nesmějí se konati více žádné bohoslužby. Na papežského legáta (který dříve na americké půdě) byl vydán zatykač.

Královéhradecký římskokatolický biskup obrátil se ordinariátním listem na všechno duchovenstvo diecése, aby každý činný kněz bezpodmínečně přispěl aspoň 300 Kč ročně na vydržování kněžského semináře a aby trvale každou prvou neděli v měsíci byla vykonána na tento účel mezi věřícími v kostele zvláštní sbírka. Aby seminář byl udržen, je nutno opatřiti každoročně 400.000 Kč. Podpora státní činí 100.000 Kč, ale počet alumnů v posledních letech tak vzrostl, že hmotné postavení kněžského dorostu a seminární instituce se stává kritickým. Od loňska musejí alumnové přispívati sami na své vydržování v semináři 50 Kč měsíčně.

Podle úřední vyhlášky, která jedná o nové úpravě prázdnin na školách, jest dovoleno, aby si rodiče dítěte školních vyžádali pro své dítě dovolenou, pro zvlášť důležité náboženské úkony, jako je na př. biřmování a pod. Rozhoduje o tom ředitel a je-li takových žádostí více, tedy nadřizený školní úřad, který může po případě dáti polodenní prázdnou celé třídě nebo škole. Zameškaný půlden však musí býti nahrazen přesunem hodin.

Na Islandu byla zrušena prohibice, která tam byla zavedena od roku 1912.

Biskupové gdánský a poznaňský pořádali vždy společně theologické učitelské kursy, ale letos uspořádal tento kurs gdánský biskup Beer-mann sám bez ohledu na biskupa poznaňského, ježto nesouhlasil s navrženými docenty poznaňskými.

Poznaňská konsistoř nemohla proto svým pastorům přednášky onoho kursu doporučit.

Biskup v Southwarku přesunul s ohledem na výlety a sporty nedělní dopol. bohoslužby z 11 h. na 9.30 h. a večerní z 6.30 na 8 hod. Předšíně kostela smí býti použito k odložení kol a sportovních potřeb. Výsledek jest velmi dobrý.

V Polsku v rozpočtu na církevní kult bylo pamatováno na evangelickou církev jen 173.870, na katolickou církev 20.000.000, na pravoslavnou církev 1.365.000 zlotých.

V Rybníku byla evangelická kaple, náležející důlní správě, na podnět přistěhovalých evangelických Poláků německé náboženské obci odňata a Polákům dána k používání. Bohoslužby koná pro Poláky dosavadní polský vikář.

15 ze 26 kandidátů vitemberského kazatelského semináře napsalo na kazatelnu říšského biskupa, že se stává za poselství t. zv. „Bekenntnissynody“ z 20. října 1934 a proto že nepokládají za svou povinnost dáti se zapsati a zúčastniti se přednášek kazatelského semináře. Byli propuštěni, pět jich bylo přijato v kazatelském semináři v Elberfeldu, deset jich bylo umístěno jako vikářů.

Říšský ministr osvěty a propagandy poukazuje na to, že náboženské články a úvahy v denních listech nejsou zakázány.

Říšský ministr výchovy Rust oznámil nyní jako pruský ministr vyučování další seznam vyučovacíh pomůcek, jichž ve školním vyučování může býti použito. V první řadě jest zmínka o Hitlerově knize „Mein Kampf“; při výkladech o základech světového názoru může býti užito mezi jiným Rosenbergo-

va spisu „Mythos des 20. Jahrhunderts“. V otázce židovské jsou uvedeny v novém seznamu následující tři spisy jako pomůcky vyučovací: „Handbuch der Judenfrage“ od Th. Fritsche, „Rassenkunde des jüdischen Volkes“ od Hanse F. K. Günthera a „Die Protokole der Weisen von Zion und die jüdische Weltpolitik“ od Alfreda Rosenberga.

V Mexiku bylo znovu 70 kostelů zavřeno. V posledních týdnech se konflikt mezi státem a katolickou církví značně přiostril. Komora přijala rozhodnutí, podle něhož má býti požádán prezident Rodriguez, aby všechny katolické arcibiskupy a biskupy ze země vyhnal a 4 časopisy zakázal. Komora obviňuje klerus a tyto časopisy a činí je zodpovědnými za demonstrace proti výchovným plánům socialistickým. Došlo k střetnutí dílem mezi sedláky a dělníky, kteří jsou pro vládu a její socialistické, agrární a lidovýchovné zákony, dílem mezi studenty a církevně smýšlejícími příslušníky. V mnohých případech museli kněží před zuřivostí davu prchnouti. V zákonodárném shromáždění byl podán dalekosáhlý protiklerikální návrh zákona. V něm se činí opatření, aby všechny katolické katedrály a kostely ve všech státech mexických z nařízení vlády byly zavřeny a konání katolických bohoslužeb zakázáno.

Biskup Marahrens, jsa církevním zákonem z 15. prosince 1933 a 1. ledna 1934 oprávněn, dokázal z církevního zákona, že církevní senát bez ohledu na počet přítomných je schopen usnášení a že zemský biskup má právo „veta“. Viceprezidentům zemského církevního úřadu Richterovi a Hahnovi byla dána dovolená.

M. Z.