

Význam theologického pojmu Boha pro křesťanskou víru*).

II.

Co může tedy ve smyslu zde řečeném býti Bohem? Jaký Bůh jest dostatečnou účinnou příčinou a cílem všeho, aby svět i život byl uspokojivě vysvětlen?

1. Bohem může býti jen naprostá, absolutní (nejvyšší) dokonalost. Pojem Boha musí býti tak formulován, aby vynikla myšlenka Boha nejvyšš dokonalého. Slovně budou se zajisté všechny směry křesťanské teologie v tomto požadavku shodovat, ale jest jiná otázka, zda theologický pojem Boha, jak jej v minulosti i v přítomnosti vytvořila a vytváří teologie křesťanská, je s tím požadavkem vždy ve shodě. Třeba zkoumat, zda také věcně vyhovuje theologický pojem Boha vždy požadavku nejvyšší dokonalosti.

Naprosto nejsou pojmu Boha jakožto nejvyšší dokonalosti právy různé monistické názory filosofické, ztotožňující Boha více méně se světem, ať již jsou rázu materialisticky pozitivistického nebo idealisticko-panpsychického od materialismu až po různé druhy pantheismu. Všechny tyto systémy, vysvětlující vše z hmoty nebo z hmotné síly nebo ze slepého a nevědomého pudu nebo dokonce jen z abstraktní ideje, hřeší proti základnímu zákonu dění a myšlení, proti zákonu dostatečné příčiny, neboť vyvozují dokonalejší z méně dokonalého, ničeho tak ovšem nevysvětlující, nýbrž nahrazující problém problémem.

Pod vlivem nesprávně chápané moderní myšlenky evoluční tyto směry, vysvětlující svět a život, nevycházejí od principu nejvyš dokonalého, nýbrž od nejnižšího, jemuž dávají se pak různým způsobem rozvinouti k větší a větší dokonalosti. Ale tak degradují Boha na princip naprosto nesrozumitelný, neboť nelze pochopiti, jak může dokonalejší vyvíjeti se z méně dokonalého, není-li vývoj řízen a veden principem nejvyš dokonalým jakožto účinnou a řídicí příčinou, účelnou i vědomou. Vývoj od méně dokonalého k dokonalejšímu je právě znakem všeho stvořeného, a nikoli Tvůrce.

Naše myšlení, chce-li býti důsledné a upřímné, může se staviti jen u příčiny nejvyš dokonalé — existenčně i obsahově — jakožto vysvětlujícího principu.

Jen naprostá dokonalost má — přesně myšleno — ideální i reální důvod, důvod obsahu, ale i příčinu existence v sobě. Doko-

*) Na konci článku v předešlém čísle byla vynechána slova: bohy cizími, totiž hledat Boha v tom, co Bohem není a býti nemůže. Pozn. red.

nalost naprostá není pojem neurčitý, nejasný; znamená a může znamenati jen takového činitele, takovou příčinu, která dovede vlastní silou a sama sebou zhodnotiti svou vlastní skutečnou hodnotu a oprávněnost k existenci — a uskutečniti ji. Naše myšlení může se spokojiti jen s takovou dokonalostí, jejíž existence a skutečnost je sama sebou pochopitelná, totiž je samozřejmá po obou stránkách všeho jsoucna: jaké co je obsahově a existenčně. Hledající a obhajující základ, jenž vysvětluje uspokojivě a dostatečně vše, můžeme stanouti klidně jen u takového základu, jehož dokonalost by vysvětlila veškerý řád ideální i reální, to jest obsah i existenci všeho i — svou.

Duch lidský nesnese onoho Du Bois-Reymondova*): Ignoramus et ignorabimus. Vždy se bude tázat, bude hledat a chápat se všeho, aby dospěl k nejvyšší pravdě; vždyť je nadán smyslem pro pravdu jako pravdu. Tisíckrát mu vytknete hranice poznání, spoustejte jej v pouta skepticismu a agnosticizmu, tisíckrát se vzchopí, aby zlámal pouta a bude vždy znovu hledat cesty vedoucí k poznání pravdy a základu vši pravdy — Boha. Věří pevně, a nemůže bez té víry žíti, že existuje vysvětlení skutečnosti obsahově i existenčně, vysvětlení touhy po pravdě i hlasu svědomí pro dobro, vysvětlení života intelektuálního i ethického, fyziologického i psychologického, biologie i chemie, slučování i rozlučování prvků, změny i střídání látek a sil. Nechce-li lidstvo stanout před tajemnou sfingou záhady skutečnosti, nechce-li zřící se své základní schopnosti, své lidské důstojnosti, pak nemůže vysvětlovati skutečnost něčím nedokonalým, ale dokonalostí samou, která osvětlí a vysvětlí vše, a též sobě jest světlem. Tak to žádá zákon přičinnosti: — méně dokonalé jest vysvětlitelné a pochopitelné jen z dokonalejšího, nikoli naopak. Dokonalé může býti původem nedokonalého, ovšem jen za účelem zdokonalení nedokonalého. Nemůže však nikdy býti více v účinu než je v příčině.

Dokonalost, jež má vysvětlovat, nemůže ani nikdy býti pouhou abstrakcí, pomyslem, nýbrž jest pochopitelnou jen jako konkrétní skutečnost; nemůže býti jen ideou, ale musí býti činností, účinným faktorem.

Mluviti o nejvyšší nebo nekonečné dokonalosti jako základu světa, tedy jakožto Bohu, nezdá se býti nutným se stanoviska křesťanské víry, jelikož věřícímu křesťanu jest tento požadavek naprosté dokonalosti samozřejmý. Ale není samozřejmý se stanoviska monismu různých druhů. Monismus nejružnějšího zbarvení popírá možnost a jsoucnost křesťanského Boha, protože považuje nekonečnou nebo absolutní dokonalost za nemožnou pojmově i věcně. Nekonečnost prý vylučuje naprostou dokonalost. Dokonalost prý je pojem relativní. Vzniká jen srovnáním vlastností a účelů. A Bůh jako jedinečná bytost nesnese prý

*) Německý fysik, fyziolog a filosof (1818—1896).

srovnání. Dokonalost, přenesená na Boha, znamená prý v Bohu soubor všech realit. Tedy vlastně soubor všech protikladů a rozporů podle známého slova: coincidentia oppositorum. Slovem: rozpor, protiklad, nemožnost.

A pak: lidské dokonalosti, přenášené na Boha, jsou stupňovány do nekonečna, čehož ony však nesnesou a ztrácejí svou pravdivost.

Dokonalý, absolutně dokonalý Bůh — je prý mrtvá abstrakce, žádná skutečnost. Dokonalý Bůh je prý Bůh ztrnulý, neplodný. Není v něm činnosti, neboť má již všechnu dokonalost. Nic jej nepudí, nepohání k činnosti. Nemá důvodu, pohnutky k činnosti.

Co na to říci?

Božská dokonalost není pouhá přenesená lidská dokonalost. Absolutní dokonalost, předpoklad, měřítko a důvod a příčina vší dokonalosti musí svou bytností prokázat právo na existenci a osvědčit sílu, jež dovede myšlenou absolutní dokonalost též uskutečnit. Je pravda, že Bůh jako Tvůrce a Pán světa musí býti pojat jako soubor všech skutečností, ale ne tak, jak jsou ony roztrženy a postaveny proti sobě ve světě, nýbrž očištěné ode všech stop a znaků závislosti, konečné ohraňivosti a podmíněnosti, jež je právě znakem všeho stvořeného a závislého na Tvůrci. Stupňovati do nekonečna neznamena dokonalosti pouze počítati, ani prostorově rozšířiti do nekonečna, nýbrž vnitřně osamostatniti. Samostatná dokonalost, neodvozená, nestvořená jest vnitřně obsahově určována sama sebou a také sama sebou, z vlastní vnitřní síly uskutečňována; existuje činem a úkonem vlastního sebeurčení. K tomu je ovšem třeba určitých kvalit, které má jen nekonečná dokonalost. Všechny tyto vlastnosti sbíhají se v činném myšlení a v činné vůli.

Myšlením uplatňuje se sebeurčení obsahově, ideálně; vůli pak uskutečňuje se dokonalost existenčně, jsočně, z řádu myšlenky přechází ve skutečnost. V úkonu myšlení a vůle, kterým nekonečná dokonalost se věčně uskutečňuje (realisuje), jsou obsaženy a dány všechny dokonalosti, kolik jich křesťanská víra může o nejvyšší a nekonečné dokonalosti boží vypověděti. Všechny znamenají Boha, jenž je sám sebou, s hlediska též neb oné dokonalosti. Jsou nejen slučitelné, nýbrž navzájem totožné, jsou-li jen myšleny Boha důstojně, to jest tak, aby znamenaly život Boha, jenž je sám sebou, bez zevní příčiny a zevního důvodu. Ale Boha možno mysliti též jako soujem všech realit, aniž jest ohrožena boží jednota. Ovšem ten soubor skutečností není sjednocen v boží bytnosti, nýbrž v boží činnosti, v myšlení a vůli jeho. Nekonečná dokonalost boží jest potom ve vědomí o světě. Bůh jest možný jenom jako Vědomý činitel a ne Nevědomý ve smyslu filosofie Ed. v. Hartmannovy. Jen vědomí dovede shrnout a obsáhnout v sobě i to, co se ve skutečnosti vylučuje.

Protiklady zůstávají v předmětném obraze, v myšlence a vůli, a neruší podstaty bytnosti myslícího a chtějícího.

Bůh jako nekonečná dokonalost jest jistě důvodem všech dokonalostí. To nemůže však být řečeno o pantheistickém základu světa či boha, jenž k dokonalosti se teprve vyvíjí a tedy dokonalým ještě není; to může platiti právě jen o theistickém Bohu křesťanském, jenž je nekonečná dokonalost.

Co má býti důvodem dokonalosti, předpokládá vyšší dokonalost; důvod dokonalosti musí býti sám nekonečně dokonalý. Nekonečná dokonalost zůstávajíc jednotna vytváří ideově, v myšlence všechny reality a, pokud chce, v lásce a s láskou je uskutečňuje, realisuje a tak se stává jejich důvodem i příčinou, ale i soujmem; soujmem, souborem ovšem jen v myšleném obraze a v rozhodnutí vůle.

Pantheismus však mysle a mluvě o Bohu jako souboru všeho, má na zřeteli základ světa svým způsobem chápaný a monisticky se světem splývající, ve světě a ve svět se rozvíjející. Křesťanský Bůh má nutným a plným předmětem své činnosti (myšlení i vůle) jen sebe, svou dokonalost; svět se všemi svými dokonalostmi je naproti tomu jen dobrovolným, svobodně voleným předmětem boží činnosti. Křesťanského Boha nelze si mysliti jako vlohu, jež potřebuje podnětu, aby přešla z klidu v činnost, nýbrž jako věčnou činnost, jež všechnu dokonalost od věčnosti do věčnosti v jednom úkonu myšlení myslí, poznává, třídí a rozlišuje a v jednom úkonu vůle buď nutně (sebe) nebo svobodně (svět) uskutečňuje.

2. Takovou dokonalostí musí býti křesťanský Bůh, má-li poskytnouti, čeho od Boha myslící duch očekává, totiž aby byl vysvětlením skutečnosti, veškeré skutečnosti ve všech jejích řádech, a aby byl zdokonalením této skutečnosti, to jest příčinou i cílem; aby vítězil v myšlenkovém zápase o budování světového a životního názoru.

Má-li základ světa býti tak dokonalý, jak právě bylo naznačeno, pak nemůže všechno býti tímto základem světa. Ne všechno, co bylo za základ světa v dějinách lidské myšlenky vydáváno, prokázalo k tomu svou oprávněnost. Z toho, co bylo řečeno, je vidět, co nemůže býti základem světa a co jediné jím býti může.

Základ světa nemůže býti hmotný, přes to, že hmota byla a jest dosud za základ světa považována ve všech systémech materialistických a skrytě i v systémech pozitivistických od dob starověku až po naše časy. Nic na věci nemění, jestli moderní názor přírodopysný prohlásí hmotu za totožnou se silou anebo atom, starou nedělitelnou jednotku hmoty rozloží v elektrony a ionty a místo pevné hmoty, jak se jeví naivnímu pozorování, zavede pojem energie. Stále bude scházet hmotě a síle, jak ji známe ve spojení se hmotou, to hlavní, aby mohly býti základem světa, totiž niternost, myšlení a vůle, vědomí, účel. Proto ne-

může hmota býti opravdovou příčinou, účinnou, tvůrčí, nejvyšší která by vše, i sebe, obsahově i jsoucně vysvětlila.

Hmota je charakterisována rozprostřeností v prostoru, odporem, který skýtá; je neprostupná, a je stálým, trvalým, stejnoměrným východiskem projevů síly. Síla pak se poznává ze změn, kterým podléhají věci; poznává se ze stálé změny a obnovy, poslušnosti stavů. Má hmota a síla takové kvality, aby mohla býti zvána dokonalou, důvodem a příčinou dokonalosti, nekonečnou dokonalostí, jež činí vše srozumitelným a je sama v sobě srozumitelná, jediné možná a myslitelná? Hmota nemá ve svých vlastnostech vnitřní nutnosti, která by hmotu činila takovou, jakou právě je, a ne jinou. Není vnitřně sama ze sebe a sama sebou srozumitelná. Je prostě dána; je taková, jaká je. A proč je taková? Odpověď na tu otázku nezískáme ze hmoty. Mohla by být jiná; je nahodilá, proto závislá, je dělitelná, mnohá, podmíněná.

Chybí jí právě to hlavní, čeho je třeba k dokonalosti: nitro, niternost, jednota, sebeovládání, sebevědomí, sebeurčení.

A kdybychom hmotu zřeďovali a zjemňovali sebevíce, až v pouhý éther nebo v pouhou energii a sílu, nic nezískáme tím, aby hmota byla vysvětlujícím základem, důvodem a příčinou všeho — i sebe. Stále se jí bude nedostávat niterné jednoty, nitra, vědomí a účelné vůle.

Proto nemůže býti hmota účinnou, tvůrčí příčinou, ale jen prostředkem, nástrojem příčiny. Zákon příčinnosti žádá, aby účinná příčina obsahovala účín svůj v sobě jako předmět své činnosti. Jen tak je příčinnost vysvětlena. Hmota nemajíc niternosti, vědomí, myšlenky a účelné vůle nemůže žádný účín v sobě niterně obsahovati a ze sebe vydávati. Zvláště nemůže hmota vysvětliti ze sebe duševní život. Proto některé názory filosofické chtějí uniknouti této obtíži a nedokonalosti hmoty tím, že hmotu oživují a dokonce oduševňují. Obě však děje se čistě dogmaticky, nekriticky, neprokázaně. A vždy přitom zůstává nezodpověděná otázka: jak hmota přišla k oživení a k oduševnění? Otázka tato se neřeší, jen odkládá. Materialismus ve všech svých odrůdách velmi snadno dává hmotě všechny přednosti světa. Povyšuje ji na boha. Ale těžko ba nemožně vysvětlí, jak vzniká z hmoty — bez působení ducha — život, duch, zákon, vědomí, myšlenka, účelná vůle, pokrok, láska atd., jak vznikají z hmoty duchovní hodnoty. Či jsou pouhou ilusí? Ale jak vznikají ze hmoty a hmotou třebas jen jako iluse? Vždyť i iluse má aspoň ideální existenci.

Systémy vysvětlující vše hmotou, nemohouce na hmotě najít vysvětlení, utíkají se k pohybu jako k principu vše vysvětlujícímu a nutně s hmotou spojenému. Ale tu jest opět otázka: Jak dostává se hmota k pohybu? Kde se vzal pohyb na hmotě a ve hmotě? Je pohyb sám sebou srozumitelný? A je samo sebou srozumitelné spojení obou? Büchner uvádí pro svůj materialismus

slovo Descartesovo: „Dejte mi materiál a pohyb, a já vám zdělám vesmír.“ Ovšem naprosto neprávem. Vždyť požaduje hned tři věci, jako nutné ku zdělání vesmíru: látku nebo hmotu, pohyb a — at last but not least — lidského ducha aspoň jako demiurga, poradatele, stavitele světa. Pohyb! Co je pohyb? Jak vzniká, jak vznikl? Bez rozdílů a rozlišení není pohybu. A jak vznikl první protiklad, první rozdíl? Čistě náhodně? — Nikoli! Jen z myšlenky a vůle mohl vzniknouti, tedy z ducha. Pravil-li jsem při výkladu zákona příčinnosti, že vše se vysvětlí činností a z činnosti, pak třeba tu upozornit, že pohyb a činnost jsou dva odlišné pojmy. Pohyb hmoty nemá vnitřního svého obsahu, a nemůže obsahovat hmotu, nemá je nitra. Činná a účinná není proto ani hmota v pohybu; jen duch, jehož myšlení a chtění mají obsah, může produkovat, přijímat, vydávat, kdežto pohyb a hmota jsou si cizí nejsouce nutně spolu spojeny. Spojení obou neplyne nutně ani z hmoty ani z pohybu. Je prostě dáno a žádá si vysvětlení. Jinak u ducha, jenž myslí a chce; myšlení a vůle nejsou bez obsahu ani myslitelný. Duch je činnost, hmota je inertní.

3. Základ světa, jenž má vše vysvětliti, i sebe, může býti jen *d u c h*. Jen duch je myslitelný sám pro sebe (v sobě a sebou) jako činitel samostatný a dokonalý.

Duch má nitro, jednotu vnitřní, jež vše ovládá; může vše v sebe pojmut, sobě přivlastnit. Ideálně, v řádu myšlenky. Může býti jeden a vše.

V myšlení a chtění má duch sílu, aby mohl vytvářet obsah a uskutečňovat jej. Vše vedle sebe, i sebe.

Duch je myslitelný jen jako poznání a vůle; jedno bez druhého není možné. Poznání, myšlení určuje obsah, vůle dává obsahu skutečnost, existenci.

Duch nepodléhá ve své bytnosti proměnám. Je niterný a niternost nepřipouští vlivů ze zevnějšíku, jež by ohrozily jednotu, uvolnily části a přivodily rozklad podstaty.

Duch je do jisté míry povznesen nad prostor i čas, rozprostřednost i posloupnost.

Má-li základ světa vysvětliti vše i sebe a býti sám sebou, pak to může býti jenom duch, neboť jen duch svou vnitřní nutností znamená činnost, která v myšlení a vůli má síly, jež dávají obsah a realizují ten obsah. U ducha netřeba se tázat, jak a proč je spojen s činností, poněvadž činnost je podstatná kvalita ducha. Jen duch může býti příčinou účinnou, neboť jen duch může přijímat a vytvářet obsah a uskutečňovat jej. A proto jen duch — ovšem duch nekonečně dokonalý, absolutní může býti sám sebou, vytvářeti a uskutečňovati sebe jedním věčným úkonem myšlení a vůle, nutně, vše ostatní pak dobrovolně, z volného rozhodnutí.

4. Takový základ světa nemůže však býti totožný se světem, nýbrž musí přesahovat, převyšovat svět — svou dokonalostí,

býti odlišný od všeho, co je ve světě. To vyjadřuje se názvem transcendence.

Hmota, síla, pohyb nemohou, jak již naznačeno, býti základem světa. Ale nemůže jím býti ani duch, jak ho známe z empirické zkušenosti světa a ve světě, duch lidský, ba ani předpokládaná duše světová, duch světový, který — dle některých názorů — prý oživuje a udržuje vesmír. Duch lidský, známý nám jako empirický fakt nebo empirická skutečnost, má znaky, které brání nám chápati jej — v té empirické skutečnosti — jako původce přírody a sebe sama.

Duch jednotlivce — a chcete-li kdo mluví o duchu lidstva, tedy i duch lidstva — má časný začátek, je existenčně naprosto nezávislý na své vůli, ba nejen existenčně, nýbrž i bytostně a svou hodnotou.

Jest postradatelný a nahraditelný. Jest jen ukázkou, příkladem duchovní přirozenosti, ne duchem po výtce.

Nedokonalost lidského ducha jeví se především v tom, že, ač jest v jeho povaze býti činným, a nemůže býti nečinným, přece je ve své činnosti závislý na podnětech a znamená jen vlohku k činnosti, k jejíž probuzení a přechodu v činnost potřebuje podnětů. Proto je přístupný podnětům, dojmům a vlivům zevním, na něž je ve svém růstu a vývoji naprosto odkázán. Nevytváří pravdy a dobra, ale nalézá je a objevuje; netvoří bez předpokladu, bez lásky.

Proto je lidský duch závislý též na přírodě. Bez přírody neměl by podnětů k činnosti a zakrněl by nedostatkem vnitřního obsahu, ač příroda bez lidského ducha byla by zase prosta své krásy a změnila by se jen v mechanický pohyb sil a hmoty, v proměnu energie.

Totéž platí snad vše i o duchu světovém, kterým by kdo chtěl vysvětlovat svět. Tento hypotetický duch nebo tato duše světa participovala by na nedokonalostech světa, s nímž byla by spjata; měla by účast na světě, jenž je nedokonalý, závislý, sám potřebuje zdokonalení vývojem, má ráz stvoření na rozdíl od Tvůrce jako svépříčinného činitele, jenž je sám sebou. Duch světa, jenž nepřesahuje světa, ale v něm se vyvíjí a vyčerpává, není nekonečně dokonalý, nemůže prokázati naprostou vnitřní nutnost svého obsahu a silou své jsoucnosti. Ať bere na sebe nebo ať jsou mu dávana nejrůznější jména — v pohanských náboženstvích nebo v moderní vědě, pokud tato zabývá se bájením o metafysických problémech — vždy je duch světa pojímán tak, že svět je jeho měrou a jeho tělem. Přesahuje svět jen asi tak, jako náš duch své tělo. Tím nestačí však na vysvětlení světa, ani toho lidského ducha, a nestačí především na vysvětlení sebe sama. Proč je právě takový? Proč je spojen právě s tímto světem? Proč vůbec existuje? Jakým právem? Jakou silou? Kde je vnitřní důvod a kde příčina toho? Jaká je nut-

nost toho? Takový duch je sám sebou nesrozumitelný a potřebuje proto vysvětlení dokonalejším duchem, nemá-li býti podobně záhadou, sfingou, jako je hmota a síla.

Nechce-li naše myšlení znemožnit si poznání, chce-li postoupit k lidsky možnému řešení záhad jsoucna a nespokojit se s otazníkem, jenž není řešením problému světového, ale bránu do nejhrubší pověry, ba do kouzelnictví a čar, pak musí naše myšlení na základě zákona příčinnosti, ne příčinnosti mechanické v přírodě, jež je odvozená, ale z příčinnosti opravdové, tvůrčí a účinné postoupiti k činiteli dokonalejšímu, nekořečně dokonalému, k duchu, jenž myšlením a vůlí vynalézá a tvoří, uskutečňuje vše ve světě, i sebe. Nedokonalé je pochopitelné jen z činnosti dokonalého, jsouc stvořeno, aby se zdokonalovalo, třebaš při tom vždy zůstávalo závislé na dokonalém, jako účín je závislý na příčině. Nedokonalé může se vyvíjeti v dokonalejší jen tehdy, je-li účinem účelně a vědomě působící příčiny, která vývoj nedokonalého dodáváním látky i síly zakládá, řídí a ovládá a vhodným uspořádáním vede určitým směrem pokroku a působení.

Abyste naše myšlení dospělo k takovému činiteli vše — i sebe — vysvětlujícímu, třeba mu jíti za hranice a nedokonalost přírody, světa a vesmíru, čili svět i s člověkem transcendovat, překročit. Jinými slovy: Bůh, má-li světu něčím býti, má-li vysvětliti svět a ovšem i sebe, musí býti transcendentní. Požadavek transcendence boží, jenž je obsažen a vyjádřen tak ostře ve víře křesťanské, musí býti držen a hájen i křesťanskou theologií. Jen tak, je-li Bůh transcendentní, je vůbec křesťanství jako náboženství možné a oprávněné. Jen transcendentní Bůh je Bohem, je vysvětlením všeho — i sebe — ve své činnosti tvořitelské, zjevitelské, vykypitelské a spasitelské, jako původce pravdy a dobra, ale i veškeré závaznosti pravdy a dobra. Chápu proto, že křesťanská theologie vždy tak urputně hájila transcendence boží a ostražitě bránila se všem myšlenkám, jež třebaš jen zdály se ohroziti, zeslabiti transcendenci boží.

5. Přesto však musí křesťanská theologie, jež hájí boží transcendenci, nechce-li býti jednostranná a svou jednostranností ohroziti s jiné strany, než činí imanence, víru v Boha a znemožniti obhájení té víry na foru myšlenky i praktického života — každá jednostrannost se vymstí a poruší pravdu — musí tedy, pravím, křesťanská theologie si uvědomiti, že Bůh není jen transcendentní, ale i imanentní. Hned předem však dodávám, že imanence dá se uvést v naprostou shodu s transcendencí boží, je-li jen jedna i druhá přesně chápána a myšlena.

Každé slovo je mnohoznačné; připouští více smyslů. Proto nelze se přit o slovíčka, ale třeba se držet obsahu, smyslu, který jest slovům dáván. Tak je tomu i s transcendencí a imanencí.

Co třeba theologicky rozumět transcendencí a co imanencí, pravíme-li, že Bůh křesťanský je obé? A obé musí býti Bůh,

má-li býti, v co křesťanská mysl věří, co od něho doufá a co očekává. Jako musí býti transcendentní, aby byl Bohem vše vysvětlujícím — i sebe — a k dokonalosti vedoucím, tak musí býti imanentní, aby byl možný vztah Boha ke světu a člověku a člověka k Bohu, aby Bůh mohl tvořit, zjevovat se, vykupovati a k sobě vésti nebo posvěcovati.

Tím již je naznačeno, v čem třeba hledati boží transcendenci a boží imanenci.

Transcendence ve smyslu křesťanské theologie neznamená prostorové, místní oddělení, odtržení, prostorovou propast mezi Bohem a světem, nějaké nebo snad dokonce úplné uvolnění příčinného svazku mezi Bohem jako základem světa a světem jako účinem boží příčinnosti ve smyslu shora vyloženém; jako by snad Bůh a svět byly vedle sebe a jako by mezi nimi nebylo vztahu. Má-li základ světa vysvětliti svět i sebe, existenci i obsah či život, pak musí býti nekonečně odlišný od světa a vnitřně býti povznesen nad svět. Musí býti ze sebe a sebou srozumitelný, sebou zdůvodněný, všestranně a nekonečně dokonalý, čehož nelze říci a dokázati o ničem ve světě. Základ světa nemůže býti totožný se světem, ale musí jej přesahovati, transcendovati dokonalostí svého myšlení a silou své vůle, kterou určuje obsah, jakost světa a uskutečňuje jeho realitu. Základ světa a tedy Bůh musí se od světa lišit svou podstatou a svou činností, dokonalostí obého se zřetelem na svět.

Ale poněvadž vše ve světě a veškerý svět existuje bez svého přičinění — ideově, obsahově i reálně či jsoučně — a bytuje a trvá jen činností svého základu jako duchovní vědomé a účelné příčiny, jeho myšlením a vůlí, je Bůh imanentní ve světě. Imanence týká se činnosti boží a působení božního ve světě, nikoli podstaty. Není podstata boží totožna s podstatou světa — se všemi jeho jevy a zjevy — ale není ani činnost boží omezena jen na činnost ve světě, ba není působení boží ve světě totožno s činností světa, tvorů: proto je Bůh transcendentní. Ale poněvadž je Bůh činný též ve světě a v dějinách lidstva a v člověku, poněvadž Bůh je tvůrcem, zjevitelem, spasitelem, vykupitelem a posvětitelem člověka, nelze popřítí, že je Bůh imanentní ve světě, což — znovu zdůrazňuji — neznamená žádnou jeho totožnost se světem.

A není logického rozporu v názoru Boha transcendentního a imanentního, protože imanence a transcendence nerozumí se tu sub eodem respectu, neznamená jeden a týž aspekt vůči Bohu, nýbrž dva: transcendence znamená podstatnou i činnostní dokonalost Boha vůči světu a imanence udílení dokonalosti světu a tvoření ve světě. Nebylo by sice lze pochopit Boha, který by nebyl jiný než svět, ale nelze ani pochopit veškeru činnost Boží — skutky boží — jak o nich mluví a v ně věří a na nich se zakládá křesťanská víra — bez imanence boží. — ovšem ve smyslu shora vymezeném. Mám zato, že chybuje theologie,

kteřá vidí jen transcendenci, jako chybuje a chybovala ta theologie, kteřá viděla jen imanenci. Oné theologii ztrácí se Bůh na onom břehu propasti, až mizí úplně, a není divu, že i naprostá transcendence v pojmu Boha může vésti k nevěře v Boha. Deismus, jenž z činnosti boží ve světě připouští jen stvoření a vylučuje zjevení a vedení lidstva a světa, právem je označován jako zakuklený atheismus. Také v dějinách byl deismus bezvěří blízký, sváděl k němu. A není snad v dnešní krizi německého protestantismu onen monistický ráz chápání božstva — třeba zbarvený německou mentalitou nacionalistickou — není, právím, tento monismus jedné části německého lidu zaviněn oním výlučným zdůrazňováním transcendence boží v nejnovější theologii poválečné a pranýřováním jakékoli imanence boží ve světě a lidstvu? Neobviňuji, ale otázku jen nadhazuji k úvaze. Víím, že i theologie transcendence boží měla na mysli působení boží ve světě skrze zjevení, ale mám zato, že proti naprostému nebo přílišnému imanentisování Boha v idealistické theologii německé z doby předválečné nebylo třeba upadat v extrém opačný, nýbrž že by bylo stačilo transcendenci zdůraznit, imanenci pak nevylučovat, nýbrž jen jasně vymežit, vysvětlit, tím více, když i zjevení boží znamená přec určitý způsob a druh boží imanence ve světě. Transcendenci i imanenci třeba spojovat ve vyšší syntesu v nekonečně dokonalé účinné duchovní příčině, kteřá je jiná než účín (jen v přírodním mechanismu nelze mluvit o rozdílnosti příčiny a účínu), ale kteřá účín obsahuje v sobě, ve své myšlence a ve své vůli.

Křesťanská víra předpokládá Boha i transcendentního, aby mohl býti uctíván, i imanentního, aby byla vysvětlena činnost boží vůči světu a člověku. Jen tak je křesťanství možné jako náboženství, oddané obecnství člověka s Bohem jako základem a příčinou světa.

6. Zda lze také Boha zvatí příčinou, bylo již zmíněno při výkladu o zákonu příčinnosti. Někteří theologové z obavy před naturalisováním Boha se tomu brání. Obavy jejich mají původ v nesprávném chápání a výkladu zákona příčinnosti.

Zákon příčinnosti, má-li býti zákonem všeobecným, musí býti vykládán zcela všeobecně, o veškerém jsoucnu: ideálním i reálním, stvořeném i nestvořeném. Třeba jen správně a přesně vysvětlit zákon příčinnosti, a rozlišit druhy příčinnosti. Skutečnou příčinou jest jen účinná příčina, a tou může býti jen příčina duchovní, vědomá, účelná, myslící a chtějící. Je-li Bůh Tvůrcem, jak věří víra křesťanská, pak, theologicky řečeno, je Bůh účinnou tvůrčí příčinou. To třeba rozumět i o ostatní činnosti boží, jež je předmětem křesťanovy víry.

Přírodní příčina není účinnou příčinou v pravém slova smyslu: jest jen přechodnou stanicí vyšší příčiny, to jest příroda a dění v ní je pochopitelné, srozumitelné jen z vyšší příčiny, z její myšlenky a vůle.

A ta vyšší příčina? Odkud je ta? Možno jíti do nekonečna? Netřeba; jest jen třeba pochopiti nejvyšší, první nebo poslední příčinu, říkejme, jak chceme. Třeba ji pochopiti ve smyslu křesťanského Boha. Křesťanský Bůh je biblický Bůh. Jahve — jsoucí! Jsem, který jsem. (II. Mojž. 3, 14.) Jak jsoucí? Prostě jako něco daného? Bez vysvětlení, bez srozumitelnosti? Bez možnosti pochopení? Je tajemství v pouhé nepochopitelnosti nebo v naprosté dokonalosti? V prvním případě by mohlo pak býti vše Bohem, co se nám jeví prostě dáno, ať hmota, síla, pohyb, ať jakýkoli duch. Brána pověry by byla dokořán otevřena. Tomu však brání křesťanská víra v Boha. Ta žádá Boha nejvyšší dokonalého. V čem ta dokonalost? To vysvětlit je úkolem křesťanské teologie v zápase křesťanské víry za uplatnění proti nenáboženským a nekřesťanským myšlenkám o prazákladu a principu všeho. Nedostatečné zdůvodnění a objasnění Boha se strany křesťanské teologie vede a musí vést k odmítání Boha vůbec a ke ztotožňování Boha s principy, které nedovedou nic vysvětlit, poněvadž nedovedou vysvětlit sebe, a zneumožňují vůbec náboženství. A následek toho? Buď jest pak popírána možnost a potřeba poznání ve smyslu aspoň částečného pochopení Boha nebo Bůh prohlašován jest za pouhou abstrakci, ideu, pomysl, ilusi, hodnotu čistě subjektivní, za kterou není nic objektivně, na světě nezávisle existujícího, co působí jako narkotikum nebo opium a čehož v zájmu jasného, vědecky fundovaného názoru světového a životního třeba sebe i lidstvo záhy nebo hned zbaviti. Proti takovým názorům světovým, ať objektivistickým (jako materialismu, positivismu, agnosticismu, všem druhům monismu podstaty, především panthesimu) nebo proti subjektivistickým názorům idealismu stojí víra křesťanská se svým křesťanským chápáním Boha jakožto objektivní absolutní dokonalosti. Jak obhájí křesťanská teologie tuto víru? Stačí ji jen mít a ji hlásat? Zajisté nestačí! Třeba sestoupit v arénu zápasů myšlenkových vůbec a obhájit pojem Boha křesťanské teologie.

Křesťanská teologie jistě vždy tak činila a jde jen o to, zjistit, zda dostatečně a postačujícím způsobem. Nelze přece víru křesťanskou pouze konstatovat a popisovat, odvodit z pramenů víry v různých církvích různě stanovených, nýbrž pojem Boha třeba zdůvodnit. To neznamená Boha dokazovat, nýbrž jen objasňovat a vysvětlovat.

Křesťanská teologie má ve své převážné většině zato, že stačí označiti Boha jako nejvyšší dokonalost, která je sama sebou, sama od sebe, která má důvod své existence ve své dokonalé bytnosti. Zákon příčinnosti podle této teologie nevztahuje se na Boha. Bůh jest prý bez příčiny. Nedivme se však potom, jestli věda a filosofie obrací se zády k takovému Bohu, jenž není dostatečně vysvětlen a zdůvodněn. Neboť proč nahrazovat, jak říká věda, problém problémem, v našem případě problém kosmo-

logický theologickým? To, co theologie, bojí se vztahovat platnost zákona příčinnosti i na Boha, poskytuje myslícímu lidstvu, není nic jiného než ontologismus. Z pomyslu dokonalosti, z myšlené dokonalosti vyvozuje skutečně existující dokonalost, jakoby existence byla nutným predikátem dokonalosti. Může přece existovati také nejvyšší dokonalost jen myšlená. Má-li býti vysvětlen Bůh jako bytost nutně reálně existující, nelze jinak toho docílit než jen a jen na základě všeobecné platnosti zákona příčinnosti.

Theologickou práci třeba doplnit v ten smysl, že Bůh není sobě jen důvodem, ale i příčinou. To znamená, že nikoli bytnost (podstata) boží je důvodem boží existence, nýbrž naopak boží činnost je příčinou jeho bytnosti.

Předně třeba rozeznávat důvod a příčinu. Důvod platí ve sféře, v řádu ideálním, v říši myšlení. Vše, co je myšlené, musí mít postačující důvod, jinak je nelogické, nezdůvodněné. Vše skutečné vyžaduje však uskutečňující příčinu. Síla, skrze kterou a kterou něco existuje jako skutečné, jest pak příčina.

I Bůh jako pomysl, idea musí býti zdůvodněn. Dokonalost jeho bytnosti, pokud jest jen myšlena, neboli obsah Boha, musí mít dostatečný důvod. V tom má theologie pravdu. Ale má-li býti Bůh vysvětlen jako skutečnost, realita — a jen ve skutečného Boha věří křesťanská víra — musí mít Bůh také příčinu. Tou příčinou může býti jen Bůh sám. Proto nelze theologicky Boha chápat logicky napřed jako bytnost, podstatu, z níž by pak boží existence následovala, nýbrž obráceně: Boha třeba myslet napřed jako čin, činnost, příčinu, která má svým nutným obsahem jako účinem boží bytnost a podstatu. To znamená chápati Boha dynamicky, a nikoli staticky, nikoli logicky napřed jako možnost, vlohu, potenci a pak teprv jako čin, nýbrž naopak hned jako čin, činnost. Nelze existenci boží vyvozovati z jeho podstaty, nýbrž naopak podstatu z boží činnosti. Bůh nemůže býti chápán jako klidná podstata, totiž dokonalost, k níž by činnost a tedy i existence jako účín podstaty teprv přistupovala, nýbrž naopak jako činnost, jež má boží podstatu svým nutným účinem, obsahem. Nejvyšší kategorie jsoucna není klidná podstata, nýbrž činnost.

Bůh jest si proto i důvodem i příčinou. Proti tomu činí se však námitka podle zásady: *agere sequitur esse*, že prý napřed musí existovati věc, bytost, a potom (časově) teprv může následovati činnost. Tu třeba říci: empiricky známe ovšem jen takové bytosti, které napřed jsou a pak jednájí. To je charakteristika všeho stvořeného ve světě. Ale tento způsob existence a činnosti není logicky nutný jako jediný. *Agere sequitur esse* netřeba vykládat jen časově. Možno té zásadě rozumět také tak, že *agere* a *esse* existuje zároveň současně, a to tak, že *esse* je obsahem toho *agere*, bytnost, podstata obsahem, účinnou činností. Není logického rozporu, není logicky nemožno mysliti při-

činu jako činnost, která je současná s účinem, která má současně, zároveň svou bytnost a podstatu obsahem a účinnou své činnosti.

Činnost jest vyšší kategorie jsoucna, než bytnost. Je též srozumitelnější než bytnost. Každá činnost musí míti obsah, není činnosti bez obsahu. Ale ne každá bytnost musí býti činná. Nelze mysliti činnosti bez obsahu, ale naprosto dobře lze mysliti podstatu, bytnost, obsah bez činnosti, v klidu.

Chtějíc vysvětliti Boha, živého, Boha Stvořitele, křesťanská theologie musí pojímati Boha jako činnost, jejíž obsahem je boží podstata, boží dokonalost. I Boha třeba pojímati jako věčný čin.

Ve své činnosti věčné má Bůh i důvod své podstaty i příčinu své existence. Ideální důvod i reálnou příčinu. Činnosti i podstata boží jsou zároveň věčné; není jedna dříve neb později než druhá. Podstata je obsahem a účinem boží činnosti jako příčiny. Není v Bohu prius žádného, ani logicky, tím méně časově. Chtějice pochopiti Boha, nemůžeme jej mysliti anthropomorfně, po způsobu člověka, jenž napřed musí býti, a pak teprve je činný, nýbrž jako příčinu, která jsouc činná od věčnosti, má odivěčnosti boží podstatu obsahem, účinem. V tom je právě boží dokonalost na rozdíl od dokonalosti ve světě.

Bůh je pochopitelný, pokud může jej člověk vůbec pochopit, jen jako nejvyšší dokonalost, duch absolutně, t. j. nejvyšší dokonalý, jenž myšlením a vůlí po všech stránkách své dokonalosti sebe uskutečňuje. Tu musím ovšem důrazně upozorniti, užívaje slova „uskutečňuje“ —, že nemíním postupné uskutečňování časové, postupující od méně dokonalého k dokonalému, nýbrž takové, jež děje se jedním věčným (nad časovou posloupnost povýšeným) úkonem božího myšlení a boží vůle.

Myšlení a vůle je opravdovou a jedinou příčinou účinnou. Boží myšlení vynalézá — nikoli časově, po částech, ale jedním věčným úkonem — veškeru dokonalost; boží vůle pak též jedním věčným úkonem nad čas a vývoj povýšeným uskutečňuje boží dokonalost. Bůh trvá svou moudrostí a silou, t. j. křesťansky řečeno svou svatostí a láskou od věčnosti do věčnosti ne jako nehybné jsoucno, ale jako život. Bůh, boží podstata a bytnost, dokonalost, je nutným obsahem věčné boží činnosti.

Křesťanští theologové ostatně aspoň částečně vnašejí příčinnost do Boha, totiž v pojmu Trojice. Plození 2. osoby první osobou a vysílání 3. osoby z první a druhé není nic jiného než jistý účín příčiny v Bohu. Ale ostýchají se učiti, že Bůh je sám sobě příčinou. A přece mám zato, že jen tehdy, aplikne-li se zákon příčinnosti i na Boha, tedy na všechno jsoucno, ve smyslu právě vysvětleném, že jen tak ulomí se ostrí námitce proti Bohu, námitce, že křesťanská theologie nahrazuje kosmologický problém theologickým. Bůh jako činnost je srozumitelnější než jako klidná podstata. Jak by přišla boží klidná podstata, byt-

nost k činnosti? Poukazem na věčné spojení podstaty boží s činností není otázka rozřešena. Jde o to, zda podstata, bytnost boží je důvodem činnosti a existence nebo činnost boží příčinou podstaty a bytnosti jakožto svého účinu od věčnosti. Aplikující zákon příčinnosti na Boha tvrdíme toto poslední.

Logických rozporů v takovém pojetí Boha není. Ale je takový Bůh opravdu skutečný? Není to iluze přání, pomysl, pouhá idea? Víra přijímá takového Boha jako skutečnost, realitu. Věda, filosofie musí jej přijmout, chce-li vysvětlit svět, veškerenstvo a rozumět jemu, má-li svět a život míti význam, mysl, cíl. Jen takový Bůh opravdu něco znamená a vysvětluje veškernstvo po všech stránkách. Nechce-li člověk, lidstvo páchat duchovní samovraždu a ocitnout se v naprosté tmě, vzdáti se vysvětlení světa a života, chce-li pochopit duchovní hodnoty a jejich naprostou závažnost a tak svou životní a mravní odpovědnost, nechce-li utopit se v bezúčelném řešení problému kosmologického i ethického, musí problém theologický řešit pojmem Boha zde naznačeným. Tu práci musí konat a hájit theologie v souhlase s věrou, a logikou. A jak je skutečný svět a život se všemi svými jevy, a není žádnou iluzí, tak je skutečná i první jeho účinná příčina, jež zapříčiňuje nutně sebe, svět pak svobodně a dobrovolně. Skutečný svět vyžaduje objektivně skutečné příčiny, jež jej uspokojivě a plně vysvětluje. Skutečný svět potřebuje skutečného Boha ve smyslu shora naznačeném.

Bylo by velmi poučné sledovati dějiny náboženské víry v božstvo s hlediska a pod zorným úhlem myšlenek zde krátce uvedených. Zjistili bychom, že názory a představy lidstva o božstech a bozích od nejstarších kulturních dob byly sice velmi různé, ale že v pojmenování a v pojmech božstev a bohů různých dob a národů jest alespoň poněkud, někde jasněji, někde méně jasně, způsobem hned dokonalejším, hned nedokonalejším vyjádřena myšlenka dostatečné příčiny účinné a účelné, aby vysvětleno bylo jsoucnost a jeho smysl a že nejen v Bibli, ale i jinde je aspoň tušena symbolicky, náznakově představa, že božstvo trvá samo sebou, svou činností, moudrostí a silou, pravdou a svatostí či dokonalostí. Formující pak theologicky křesťanský pojem Boha nemůžeme se ovšem učit pouze od Aristotela s jeho pojmem nejvyšší entelechie, próton kiún akinéton, jak činila středověká scholastika, nýbrž třeba přihlížet i k pojmům vytvořeným jinými filosofy, na př. Platonem, jenž tušil v Bohu jako nejvyšší ideji, ideji dobra, život. Tím nikterak nechci však říci, že Platonova filosofie chápala Boha plně ve smyslu křesťanské víry. Souhlasím s prof. dr. Hromádkou, když upozorňuje ve svém spise o Masarykovi,*) kterak filosofie antická, Platonova, nedospěla k pojmu Boha transcendentního. Křesťanský theolog chtěje myšlenkově přiblížit světu, lidstvu,

*) Masaryk, J. L. Hromádka, Knihovna křesťanské revue.

křesťanského Boha, nemůže přihlížet jen k jednomu theologu nebo filosofu, ale musí všimnout si bedlivě všech pokusů lidské myšlenky pochopit Boha co nejlépe, čímž ovšem zase nemá být řečeno, že by lidstvo — samo na sebe jsou odkázáno — bez boží pomoci k Bohu se mohlo dostat. Podle křesťanské víry dává Bůh svou milost či pomoc lidstvu, aby jej chápalo a poznávalo co nejrůznějšími cestami.

Starší pojem Boha křesťanské theologie, závislý na filosofii Aristotelově, nestačí, protože nevystihuje Boha jako absolutně dokonalý život v sobě. Boha třeba chápat jako dokonalý život věčně sebou činný a za sebe prýstící. Tedy dynamicky, ne staticky.

Je sice pravda, že třeba se mít na pozoru, aby theolog chápající Boha jako i důvod i příčinu, dokonce jako sebepříčinu, neupadal do method idealistické filosofie, budující svět z pouhých pojmů a idejí, do filosofie, jež theologicky znamená pantheismus, a aby nevňášel do Boha moment vývoje. Ale při přesném a správném myšlení na základě zákona příčinnosti lze se tomu úskalí a nebezpečí vyhnouti. (Dokončení.) Al. Spisar.

Náboženské názory Masarykovy podle jeho Hovorů a učení církve československé.*

Prameny: Karel Čapek: Hovory s T. G. Masarykem. III. Myšlení a život. Fr. Borový. Čin 1935. (M.)

Učení náboženství křesťanského pro věřící církve československé. V Praze 1931. Nákladem Ústřední rady církve československé. (U.)

Přehled pojednání: Úvod. I. Jméno Ježíšovo. II. Jeho osobnost. III. Dílo (Evangelia). IV. Názor o Bohu. V. Náboženství. VI. Zbožnost. VII. Láska. VIII. Tolerance. IX. Mravnost. X. Práce. XI. Církev. XII. Stát. Závěr.

Úvod.

Masaryk v hovorech s Karlem Čapkem podává výsledky svého života, svého badání a studia. „Od malička mi vrtalo hlavou, jak to, že jsou různé křesťanské konfese.“ (M 79.) „Probrodil jsem se všemi možnými teoriemi náboženství, knihami theologů a vědců.“ (M 79.) „Pozoruji různá náboženství všude na světě, študuju je a podle možnosti je srovnávám s náboženstvím křesťanských církví.“ (M 79.)

V Učení ČČS obsaženy jsou základní názory naší církve o náboženství a křesťanství, o Bohu, o Ježíši Kristu, zakladateli křesťanství. Toto učení vyrostlo zvláště z díla patriarchy dra Karla Farského a práce prof. Aloise Spisara.

*) Účelem článku je upozornit na značné shody názorů Masarykových a formulace učení ČČS. Pozn. red.

I. Jméno Ježíšovo.

Masaryk důsledně píše Ježíš. Slovo Kristus objevuje se v Hovorech pouze třikrát. Jednou zcela nahodile, zvykově, v letopočtu „ve třetím století před Kristem“ (M 104), podruhé v citování Tertulliana „prapor Kristův“ (M 113), po třetí uvědoměle: „Ježíš — neříkávám Kristus“ (M 91). Snad by proto lépe bylo neužívat této opakovací formy slovesné.

V nadpisu je tohoto slova užito jen jednou: III.₃ „Náboženství Ježíšovo“ (M 91).

Slovo „Ježíš“ nevyskytuje se ani v první (Noëtika) ani v druhé hlavě (Metafysika) ani v poslední osmé (Národ). V sedmé (Politika) pouze jednou. Zato nejvíce v hlavě třetí (Náboženství) 28krát (bez nadpisu 27krát) a v šesté (Ještě o náboženství) 21krát. V hlavě čtvrté (Křesťanství) 14krát, v páté (Tak zvaný kulturní boj) 8krát. Dvakrát je tu užito názvu: „Ježíš-Bůh“. Jednou ve spojení s církví („Je-li církev založena Ježíšem-Bohem“ (M 107), po druhé ve spojení s křesťanstvím (Orthodoxie tvrdí, že křesťanství bylo založeno Ježíšem-Bohem, M 135).

V učení ČCS uvádí se slovo „Ježíš“, „Kristus“, „Ježíš Kristus“ mnohokrát.

Z pěti hlav druhá má název „O Kristu“ (U 18). V pododděleních je různost. Už v závorce nadpisu druhé hlavy je nápis „Osobnost a dílo Ježíše Krista“ (U 18). První pododdělení (II₁) jmenuje se „Osobnost Ježíše Krista“ (U 18), druhé (II₂) „Dílo Ježíše Krista“ (U 19). Ale už v třetí části (II₃) je nadpis „Obsah díla Ježíšova“ (U 20) a v čtvrté (II₄) „Šíření díla Ježíšova“ (U 20). Poslední část této hlavy (II₁₀) nazvána: „Význam náboženství Ježíše Krista“ (U 25).

Třetí oddíl třetí hlavy (III₃) má nadpis: „Ježíšova mravnost“ (U 28), čtvrtý (III₄): „Svět v mravnosti Ježíšově“ (U 31), pátý (III₅): „Mravnost Ježíšova v naší minulosti“ (U 33).

Tak v nadpisech oddílů, ač celá hlava druhá má název „O Kristu“, buď užívá se názvu Ježíš Kristus (třikrát) nebo jen Ježíš (dvakrát). V hlavě třetí (O zákoně mravním) je pouze titul Ježíš.

Ještě větší je různost v textu jednotlivých hlav a oddílů.

Naše učení vysvětluje slovo Kristus takto: „Slovo Kristus nebo mesiáš znamená tolik, co na vládce (krále) pomazaný“ (U 18) (Kristus je slovo řecké, mesiáš židovské).

Názvu Kristus užívali staří křesťané: „První křesťané nazývali Ježíše Kristem nebo mesiášem, poněvadž věřili o něm, že je od Boha poslán, aby založil viditelné království čili vládu boží na zemi“ (U 18). My odůvodňujeme tento název pro Ježíše takto: „My nazýváme Ježíše Kristem nebo mesiášem, poněvadž hlásal a zakládal vládu božího zákona v duších lidských“ (U 18).

Proto užívá se tohoto názvu promiscue.

V Učení ČČS je užito v textu názvu Ježíš Kristus 50krát, názvu Kristus 25krát a jen Ježíš 67krát. Tedy název Ježíš převládá.

Ještě zajímavější je, v kterých hlavách se tyto názvy vyskytují.

V úvodu uveden J. K. čtyřikrát, K. třikrát; Ježíš se samotně nevyskytuje.

V první hlavě užívá se jen názvu J. K. A to třikrát.

V páté hlavě užito názvu J. K. pětkrát, Kristus třikrát, Ježíš pětkrát.

V druhé (O Kristu) převažuje název Ježíš (25), J. K. uveden 17krát, Kristus jen pětkrát.

Také v třetí hlavě (O zákoně mravním) název Ježíš má značnou převahu (28krát), J. K. tu uveden 13krát, Kristus jen dvakrát.

V čtvrté hlavě (O zbožnosti) vyskytá se většinou název Kristus (12); Ježíš 9krát, J. K. 8krát. Tedy i tam, kde se mluví o svátostech, má název Kristus jen relativní převahu.

Celkem z toho vidno, že jsme po vysvětlení názvu Kristus, nekladli váhu na slovo Kristus, nýbrž že užíváme nejčastěji prvotního jména „Ježíš“.

I v tom jsme blízcí Masarykovi.

II. Osobnost.

Masarykovi je Ježíš „náboženským vůdcem a učitelem“ (M 141). „Ježíš nebyl theolog, byl prorok, největší z proroků“ (M 141).

Masaryk vysvětluje slovo prorok: „Prorok — to neznamená jen prorokovat a předvídat, nýbrž hlásat slovo boží, kárat a vést, povznášet k duchovnějším a novému životu; být vzorem, být hlasem svědomí, být buditelem života — je těžko to vystihnout slovem.“ (M 141.)

Ježíš je Masarykovi „vzorem a učitelem zbožnosti“ (M 91). „Byl živým příkladem“ (M 91). „To učení a ta osobnost jsou jedinečné, ohromné“ (M 93). „V evangeliích, v starokřesťanské literatuře vůbec i v tradici se rýsuje bohatá a jednotná osobnost Ježíšova“ (M 93).

Masaryk řadí Ježíše ke geniům náboženství, prorokům. Srovnává jej s jinými. „Troufám si povědět: Ježíše nezastihují“ (M 94). „Docela zvláštní autority požívají zakladatelé náboženství, jako Mojžíš, Ježíš, Mohamed, reformátoři“ (M 87).

Historicky srovnání jsou i jinde: „Rozum musí rozhodnout o hodnotě učení Mojžíšova, Ježíšova, Mohamedova“ (M 121). „Historický čin Ježíšův je, že první jasně a příkladně vymezil zbožnost nejen jako poměr k Bohu, nýbrž i k bližnímu“ (M 97).

„Ježíš nestvořil náboženství, to bylo vždycky a dávno před ním; byl reformátorem“ (M 147).

„Ježíš byl kvasem“ (M 113). „Jít za Ježíšem, to je mi všechno (M 136). „Náboženství přirozené tvrdí, že Ježíš byl člověkem jako každý jiný, a vidí právě v tom vyšší sankci křesťanství, že totiž člověk sám, bez zázraku, ze své přirozenosti se povznesl tak vysoko. Náboženství se tím stává přirozeným nadáním člověka, jako věda, umění a podobné, a může v nás naším vlastním úsilím být zdokonalováno, jak ty druhé dary lidské přirozenosti. Náš život nabývá zvláštní hodnoty, může-li člověk sám ze sebe být tak dokonalým, jak to Ježíš žádal a jako člověk dovedl“ (M 135—136).

„Nesnadno říci, zdali Ježíš sám byl obeznámen s hellenistickými ideami“ (M 104). „V Janovi čteme, že Řekové přišli k apoštolům a žádali si vidět Ježíše — sotva ho chtěli jen vidět, jistě s ním chtěli mluvit, snad tedy řecky“ (M 104).

V našem Učení názory o osobnosti Ježíše Krista jsou uvedeny zvláště na stránce 18. a 19.

„Ježíše Krista, poněvadž nejlépe poznal Boha a žil podle zákona božího, nazýváme Synem božím nejmilejším“ (U 18). „Ježíš jest člověk Boží čili vzor člověka sjednoceného s Bohem poznáním zákona božího a životem podle tohoto zákona“ (U 19).

Jako křesťané uznáváme „Ježíše Krista svým vůdcem k Bohu a podle něho žijeme“ (U 19). „Ježíš Kristus je křesťanskému člověku stále živým zákonem mravnosti a náboženství ve jménu božím“ (U 19). Proto ho nazýváme „Mistrem a Pánem naším“ (U 19). „Ježíš je křesťanu vůdcem a vzorem v náboženském a mravním životě“ (U 46).

III. Dílo. Evangelia.

Masaryk mluví o křesťanství, náboženství Ježíšově, náboženství lásky, ježíšství.

Ježíšství především: „Moje víra: ježíšství, láska k bližnímu, láska účinná, reverence před Bohem“ (M 98). Nového názvu „ježíšství“ užívá, aby odlišil pozdější výklady osobnosti a díla Ježíšova — i křesťanství.

V Učení jsme se přidrželi starého názvu: křesťanství. „Dílo Kristovo v člověčenstvu jmenuje se křesťanství“ (U 19). Ale chápeme je svým způsobem.

Proč „ježíšství“? „Od Ježíše sama nemáme ani jednoho slova skutečně autentického, sám nic nenapsal a nezanechal“ (M 93-94). „Nezapomínat, že od Ježíše nemáme jednoho autentického slova, zůstalo po něm jen podání psané a ústní; zachovala se i mimokanonická starokřesťanská literatura,

zlomky evangelií, apokryfy a podobně“ (M 102). „I dochovaný text Nového zákona je v mnohých a důležitých partiích sporný, jsou interpolace, jsou opisové chyby, chyby v překladu a kde co; ale hlavní učení a náboženský charakter Ježíšův se Písmem postihuje dostatečně dobře a názorně“ (M 94). „Podle těch různých výkladů vznikaly i různé organizace církevní, různé nauky, kultury a tak dále“ (M 102).

Dle našeho Učení: „Zprávy a výklad o díle Ježíšově zachovaly se ve spisech Nového zákona a v podání, to jest tradici křesťanské“ (U 19).

O evangeliích píše Masaryk s největší úctou: „V evangeliích, v starokřesťanské literatuře vůbec i v tradici se rýsuje bohatá a jednotná osobnost Ježíšova; to se, pane, dá těžko vymýšlet a skládat pouze z řady legend. Mně stačí evangelia a stará literatura křesťanská vůbec; její obsah dává plasticky živý a pěkný obraz počátku a vývoje křesťanství, jeho učení, osob i církve“ (M 93). „Četl jsem hlavní ty tak zvané životopisy Ježíšovy; v žádném z nich nenacházím tolik náboženského života jako v evangeliích. Evangelia přímo voní realitou“ (M 93).

Naše posouzení Písma je v úvodu. „Písmo není nám souhrn zjevené pravdy Boží, nýbrž svědectví o náboženské zkušenosti těch, které vyvolil si Bůh, aby jimi působil v nás víru v Sebe a Svě dílo“ (U 4). „Ducha Kristova budí v nás Bůh spisy Nového zákona, hlavně e v a n g e l i í, jež jsou pro nás v ČCS ze všech projevů křesťanské náboženské zkušenosti především směrodatné v náboženství a mravnosti“ (U 4).

IV. Názor o Bohu.

Všeobecně praví Masaryk: „Náboženskému člověku je Bůh ústřední ideou v myšlení i v jednání“ (M 79). „Já bych svůj poměr k Bohu označil latinským reverentia — úcta, plná důvěry, vděčnosti a nadějnosti“ (M 149). O názoru Ježíšově píše: „Ježíš upozornil, že Bůh zná potřeby lidí; nepotřebuje o nich informací. Lidé se většinou modlí, aby Bůh pro ně udělal něco nemožného, prosí o zázrak“ (M 84).

„Bůh, Jehova, je strašný; v učení Ježíšově bázně už není“ (M 86). „Podle Ježíšova učení náboženství je vírou v jediného Boha, Stvořitele, Řiditele světa, Otce“ (M 142).

„Ježíš vymezil poměr člověka k Bohu jako lásku a poměr synovský; Bůh je člověku otcem, my jsme mu syny. To je nová definice zbožnosti a náboženství, a tím křesťanství vyniklo nad starověk“ (M 146). „Ježíš sloučil lásku k Bohu s láskou k bližnímu, a to synovství boží a vzájemnou lásku božích synů učinil universálními; láska k bližnímu platí vůči všem lidem a národům. Tím je dovršena víra v jediného Boha: je jen jeden Bůh,

Bůh všech národů a lidí“ (M 146—147). „Bůh je Ježíšovi otcem, má k němu intimní osobní poměr, ale nemluví o tomto poměru mnoho, žije jej a nedává žádné soustavy theologie“ (M 92).

O názorech theologů píše Masaryk: „Sami theologové říkají, že Bůh je nám bytostí nedostupnou“ (M 148). „Křesťanská theologie vůbec ztotožňuje Boha a Ježíše“ (M 148).

Jak dle našeho Učení pojal Ježíš Boha? Všeobecně učíme: „Naše poznání Boha a díla jeho je nedokonalé, náznakové a zlidštěné; našemu plnému poznání Boha překáží nedokonalost lidská“ (U 5).

O Bohu Ježíšově pravíme: „Bůh podle Ježíše jest láska v ý a dobrý Otec náš“ (U 29). „Ježíš Kristus učí člověka pravdě boží. Ježíš rozuměl pravdou boží, že Bůh jest Otec všech lidí a lidé jsou Jeho děti, navzájem pak bratři a sestry“. „Z tohoto poznání plyne pro život lidstva povinnost bratrství všech, to jest rovnosti a vespolečné lásky“ (U 20).

V. Náboženství.

A.

Nejprve uvedu některé myšlenky Masarykovy o náboženství vůbec.

Podstatou náboženství je „vědomí závislosti člověka na božství, na Bohu; to znamená uvědomení lidské slabosti fyzické, duchovní i mravní — uvědomení jich a překonávání zároveň. Neboť náboženství je důvěrou a nadějí, nadějnost je podstatou náboženství“ (M 86, 17). „Není jen pochopováním smyslu celého života, je zároveň náladou, prýstící z toho pochopování života a světa“ (M 86, 17). „Náboženství je stanoviskem člověka k všemstvu, k Bohu, k světu a k sobě samému: je nejen poznáváním, nýbrž hodnocením světa a života“ (M 86, 17). „Náboženství, zbožnost je stanovisko, attituda — nemám našeho slova pro to — vůči všemstvu, vůči všemu, co nám dáno, tedy vůči Bohu, světu, lidem i sobě samému“ (M 95). „Náboženství, hlavně náboženství Ježíšovo, je kultura lásky. Náboženství spojuje člověka s člověkem nejen přirozenou sympatií, nýbrž tou společnou attitudou k Bohu, k životu, k světu, nebo jak se říká, k osudu“ (M 95).

„Náboženství, to není jen poměr člověka k Bohu, nýbrž také poměr člověka k člověku“ (M 149). „Láska k bližnímu, mravní zákon lásky je mně jen přední a praktický projev náboženství“ (M 95). Náboženství bez lidskosti nemůže být správné; lidskost bez zbožnosti nemůže být úplná“ (M 96).

„Náboženství není jen učení, jen theologií, je životní praxí, postupuje a povznáší celý život věřících“ (M 126).

„Náboženství je n a d ě j n o s t í, překoná strach, zejména také strach ze smrti; pudí ustavičně do výše, výš a výš, žíví touhu po poznání a moudrosti, je nebojácné“ (M 98).

„Náboženství všude a vřdycky odpovídá celkovému kulturnímu stavu národů, tříd a jednotlivců ve všech svých složkách (M 101). „Náboženství se proto tak snadno rozštěpuje, že podává učení o transcendentnu zkušenosti nedostupném, o mravnosti, která je různá podle společenského vývoje, a o subjektivním rozpóložení náboženském“ (M 102). „Náboženství se stává individuálnějším a na církvi nezávislým“ (M 104).

„Mnoho jsem se napřemýšlel o n a š e m n á b o ž e n s k é m problému. Jsem nadáním a založením člověk politický, ne náboženský a dokonce ne theologický, ale náboženství je mně hlavní složkou duchovního života a kultury vůbec“ (M 109). „Násilí protireformační náboženství neprospělo“ (M 109). „Podstatný obsah dějin našeho národa je náboženské uvědomování“ (M 109).

„Náboženství není věc nervů a záchvatů, nýbrž u vědomění smyslu života, uvědomění člověka normálního, tělem i duchem zdravého“ (M 143). „Čím víc se řád světa posvětštuje, tím víc by se mohly a měly církve věnovat náboženství čistému a neposkvrněnému — náboženství Ježíšovu: svět opravdu pokřesťanit, ne mocí, ale láskou“ (M 134).

„Pravé náboženství překonává titanismus“ (M 150). „Náboženství překonává v nás osamocenosť“ (M 151).

„Náboženství se může pojímat mythicky a theologicky, může se pojímat vědecky a filosoficky; ale to i ono je jen theorií náboženství, kdežto náboženství — je právě náboženstvím, životem v Bohu a s Bohem“ (M 130).

„Požaduju náboženství jako nutné dovršení duchovního a kulturního života tím, že v mravnosti vidím hlavní složku náboženství; dělám z mravnosti, řekl bych, náboženský kult. Žít mravně je právě uctívání Boha.“ (M 142.)

„Věřím-li v Ježíšovo učení, věřím, musím věřit i v budoucnosť náboženství“ (M 110).

Oslavu náboženství napsal Masaryk na konci odstavce „O náboženství“: Píše: „Jak by náboženství nebylo složité! Zmocňuje se celého člověka, jeho myslí, citu i činů, celého jeho života; zmocňuje se národů a celé společnosti: veškera kultura může být náboženskou, jak to vidíme u Řeků a Římanů a nedokonaleji ve středověku. Nic není tak tvořivého, nic tak úhrného jako náboženství.“ (M 81.)

O theologii píše: „Hlavní sporný problém mezi theologii a vědou je zjevení, je-li totiž náboženství založeno na zjevení, či je-li možné náboženství přirozené. Docela břitce formulováno, běží o božství Ježíšovo. Orthodoxy tvrdí, že křes-

tanství bylo založeno Ježíšem-Bohem, učení jeho že je zjevním božím, církve že je institucí boží; odtud vyplývají další důsledky v učení i v praxi. Naproti tomu náboženství přirozené tvrdí, že Ježíš byl člověkem jako každý jiný, a vidí právě v tom vyšší sankci křesťanství, že totiž člověk sám, bez zázraku, ze své přirozenosti se povznesl tak vysoko.“ (M 135—136.)

Masaryk klade požadavek, „aby se náboženství a theologie neprotivily rozumu, vědě, filosofii“ (M 89). „Člověk myslící, myslící kriticky a vědecky, má teologii vědeckou, filosofickou“ (M 89—90). „Posud je teologie orgánem mythu, kdežto filosofie se stává orgánem vědy“ (M 90).

„Moje víra: ježíšství, láska k bližnímu, láska účinná, reverence před Bohem“ (M 98).

B.

O Ježíšově náboženství pojednává Masaryk zvláště na stránce 91—94 v oddílu: „Náboženství Ježíšovo“.

„Ježíš netoliko učil, ale příkladně žil a jednal na tomto světě mezi lidmi a pro lidi mnohá léta“ (M 83).

„Ježíš učí, že láska k láskyplnému Bohu, láska k bližnímu a dokonce k nepříteli, tedy čistá, nejčistší lidskost, humanita, jsou podstatou náboženství. Zbožnost a mravnost jsou Ježíšovi hlavní prvky náboženství“ (M 91). „Ježíšovi v lásce Boha a bližního vyčerpává se podstata zbožnosti“ (M 85).

„Ježíš podává téměř výlučně poučení mravní, stále se obrací k praktickým otázkám, jak je vynucuje život kolem něho: sám svou lásku k bližnímu projevuje účinnou pomocí v bídě duchovní i tělesné. Jen se znovu podívejte do evangelií: jak diskretní jsou Ježíšovy předpisy theologické a jeho odkazy k transcendentnu!“ (M 92.)

„Ježíš byl živým příkladem; lásky nekázal jen slovy, ale stále ji vykonával, obcoval s chudými a uniženými, vyhledával hříšníky a mravně vytríděné, léčil choré, sytil hladové, varoval bohaté. Takové živé náboženství se šíří víc příkladem než slovy, jako oheň, jako nákaza. Ježíš svého učení nedokazoval, mluvě vždy jako moc máje; nepolemisoval theologicky, ale potíral farizeje a zákoníky tím, že ukazoval na jejich nepravou zbožnost a morálku.

Ukázal, že náboženství pravé, pravá zbožnost proniká celým životem, i tím denním, všedním, a proniká jím stále, v každém okamžiku; většina lidí se spokojuje s náboženstvím svátečním, okázalým a málo upřímným — jen o výjimečných příležitostech, zvláště když je zle, vzpomínají i na Pána Boha a křičí pak o pomoc a čekají znamení a zázraky. Ale život věčný nebude až po smrti a na onom světě — žijeme ve věčnosti už teď a vždycky“ (M 92—93).

„Náboženství se může prožívat nejen v kostele, ale i v fabrice a na poli, v kravině i v saloně, v smutku i v radosti. To je příklad Ježíšův“ (M 93).

„Podle Ježíšova učení náboženství je vírou v jediného Boha, Stvořitele, Říditele světa, Otce; ale Ježíš nepřepíná transcendentismu, jeho náboženství není právě jen pro nebe, je pro zemi a pro denní, všední život. Nemluvil mnoho ani o počátcích ani o konci světa, nezabýval se historií jako Starý zákon, který i v tom byl náboženstvím a učením jenom národním. Náboženství Ježíšovo se jeví v mravnosti a lidskosti, je humanismem sub specie aeternitatis“ (M 142).

„Člověk poučen Ježíšem, překonává náboženství bázně a strachu a nahrazuje je úctou k Bohu a láskou k bližnímu“ (M 149).

C.

Pro názory našeho Učení o náboženství Ježíše Krista uveďme jen tyto věty:

„Oddané osobní obecenství člověka s Bohem nazýváme náboženství“ (M 3).

„Náboženstvím křesťanů je víra v Boha, jakožto původce a cíl veškerenstva, a oddaná služba Bohu láskou k bližnímu“ (U 25).

„Křesťanskou víru působí Bůh duchem svým v Ježíši Kristu a v nás“ (U 3).

„Náboženství Ježíše Krista usiluje sjednotit lidstvo otcovstvím božím a bratrstvím všech lidí v jednu rodinu“ (U 25).

VI. Zbožnost.

A.

Co je Masarykovi „zbožnost“?

„Zbožnost je uvědomělý a procítěný poměr k Bohu, k božství“ (M 80). „Zbožnost je zvláštní stav opravdivosti; zbožnému člověku svět a život je jakoby klasickým dramatem, ale bez satyrské dohry“ (M 150).

„Ježíš vymezil zbožnost nejen jako poměr k Bohu, nýbrž i k bližnímu“ (M 97).

„Lidskost bez zbožnosti nemůže být úplná“ (M 96). „Zbožnost korunuje a posvěcuje lásku“ (M 95/96).

„Člověk zbožný se člověka nebojí. Zbožný je silný“ (M 98). „Xenofobie, nesnášlivost, fanatismus nejsou slučitelný s pravou zbožností“ (M 98). „Člověk opravdu zbožný je tolerantní, neboť miluje“ (M 98).

„Komenský dovršil reformační úsilí poznáním, že obsahem duchovního života je vedle zbožnosti vzdělání a lidskost“ (M 109).

„Chodit do kostela, modlit se, zvykově vykonávat obřady a podobně, to není těžké; ale být si plně a stále vědom poměru k Bohu, mít úctu před každým člověkem a pomáhat mu, potlačovat svůj egoismus, žít rozumně a mravně — to je těžké, a to je pravá zbožnost“ (M 142).

„Rozdíl zbožnosti a mravnosti vystihujeme slovy: svatý a dobrý. Svatost je mravní život v Bohu“ (M 142).

„Není jen zbožnost jedna: Bůh je jen jeden, ale osobní poměr k němu je různý podle dob a lidí“ (M 147). „Zbožnost je individuální, ale nepřipouští solipsismu, ve zbožnosti samé je uznání světa mimo nás, světa božího a světa bližních“ (M 151).

„Ježíš vymezil poměr člověka k Bohu jako lásku a poměr synovský; Bůh je člověku otcem, my jsme mu syny. To je nová definice zbožnosti a náboženství, a tím křesťanství vyniklo nad starověk“ (M 146).

B.

Náš názor o zbožnosti je obsažen v těchto větách: stránky 36 (U 36).

„Zbožnost je sjednocování mysli a vůle naší s Bohem.“

„Křesťan v duchu Ježíšově projevuje svou zbožnost celým svým životem, to jest smýšlením, prací a snažením.“

„Ježíš hledal a našel sílu své zbožnosti v modlitbě. Ježíš se modlil v soukromí i ve chrámě.“

„Modlitba je duchovní rozmluva s Bohem.“

VII. Lásky.

Láska je k Bohu, k sobě a k bližnímu i nepříteli.

A.

Církvi československé základem veškeré lásky jsou přikázání lásky. Jsou obsažena už ve Starém zákoně, ale Ježíš zbavil je národní a církevní sobeckosti, výlučnosti a naplnil všelidstvím.

Proto praví naše Učení: „Nejvyšší zásadou Ježíšovy mravnosti jest láska k Bohu a bližnímu“ (U 29). Je vyjádřena těmito slovy: „Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého a ze vši duše své a ze vši mysli své. To jest první a veliké přikázání. Druhé pak je podobné tomu: „Milovati budeš bližního svého jako sebe samého.“ (Matouš 22, 37—39.) (U 29.)

„Milovati Boha znamená sjednocovati se s Bohem v modlitbě, radovati se v NĚm jako v Otci, obdivovati se Jeho dílu a hlavně činiti dobře bližním svým“ (U 29).

„Ježíš stanovil lásku jako nejvyšší zásadu mravní“ (U 29). „Láska podle Ježíše jest snaha po všestranném zdokonalení osobnosti naší a bližního“ (U 30).

„Náš bližní jest každý člověk, přítel i nepřítel. Nepřítele jest nám milovati, poněvadž chceme, aby nás bližní též miloval, i když jsme mu ukřivdili. Láskou k nepříteli připodobňujeme se Bohu, poněvadž Bůh činí dobře všem dobrým i zlým, spravedlivým i hříšným. Bližního milujeme jako sebe, když mu činíme to, co lze nám samým mravně žádati od něho“ (U 30).

Láska v naší církvi je spojena s kalichem — kalichem Ježíšovým, neboť „Ježíš přirovnal obět života k pití z kalicha“ (U 22). „Z kalicha Ježíšova pije ten, kdo statečně a trpělivě nese kříž svého života vezdejšího. Kříž života jsou naše obtíže a bolesti tělesné i mravní. Kalich je nám náznakem obětavého díla, podstoupeného radostně z lásky k Bohu a bližnímu za boží pravdu a dobro“ (U 22). „Láskou k bližnímu oddaně sloužíme Bohu“ (U 25).

Ale — dle našeho Učení a Ježíše — nejen člověk miluje Boha, ale i Bůh člověka. „Ježíš hodnotil mravně svět a jeho statky jako dílo boží a předmět boží lásky a péče“ (U 31).

(Dokončení.)

Fr. Kalous.

Poměr konsistoře podobojí k událostem v Broumově v době předbělohorské.

(Dokončení.)

IV.

Bylo již řečeno vpředu, že po dvě léta se strany vládní nebylo ničeho podnikáno ve věci evangelického kostela v Broumově. Přesto však opat se nevzdal naděje na úspěch. Když viděl, že nemůže počítati s vládní pomocí, začal používat ve svém boji s broumovskými evangelíky lstí a úskoku. Postřehl špatný charakter Kerasandrův a proto snažil se ho získati. Nebylo to těžké. A tak záhy Kerasander donášel opatovi různé zprávy o vedoucích osobách v evangelické obci broumovské. Udával opatovi, kdo všechno ho navádí, aby s kazatelny štvál proti katolíkům.¹⁾

Návrat Kerasanderův a pobouření, které způsobil mezi evangelíky v Broumově se opatovi jenom zamlouvalo. Nebudeme daleko od pravdy, vyslovíme-li domněnku, že opat Kerasandra podporoval, aby se mohl v Broumově udržeti. Nasvědčuje tomu také okolnost, že městská rada nezakročila proti výtržníkům.

¹⁾ Tischer: Dopisy str. 223, srov. na sti. 142 žalobu obou Burghartů z Broumova, kteří byli Kerasandrem opatovi udáni, že chtěli opata o jeho úřad připraviti.

Městskou radu tvořili lidé opatovi a pochopitelně, že dbali přání své vrchnosti. Teprve, když boje mezi evangelíky nabývaly povážlivého rázu, byl nucen opat nějaké opatření učiniti. Kerasandra však nechtěl ztratiti a proto jeho hněv se obrátil proti novému evangelickému duchovnímu Knorriovi. Opat si na kněze Knorria stěžoval v konsistoři podobojí. Označoval ho původcem broumovských bouří. Žaloval na něho, že prý proti katolíkům káže v kostele. Dokonce prý vydal tiskem zvláštní protikatolický leták, který po okolí rozšiřuje. Tím vším prý lid tak pobouřil, „že ti z města ven na předměstí a z předměstí do města bezpečně vycházeti nemohou, na potkání se bijí a mordují.“²⁾

Konsistoř podobojí nemohla uznati žalobu opatovu už proto, že opat ve svém podání vytýkal konsistoři, že kněze Knorria dosadila na kolaturu, která patří klášteru.³⁾ Tím opat dával jen na jevo, že jeho stanovisko v otázce broumovského kostela se nijak nezměnilo.

Z toho bylo nejlépe viděti, jak stále byla ještě záležitost broumovských evangelíků nejistá. Mlčení se strany vládní mohlo jen tuto nejistotu zvyšovati. Konsistoř podobojí se zatím všemožně přičiňovala, aby evangelíkům v Broumově zabezpečila úplnou svobodu jejich vyznání. V roce 1614 se dvakráte za ně přimlouvala u defensorů, na počátku r. 1615 opět prosila defensory, aby se jich ujali a nedopustili, aby se jim dala „nesnesitelná křivda v provozování náboženství křesťanského pod obojí.“⁴⁾ Prosila defensory o intervenci u nejvyšších úředníků a soudců zemských. V této době se starosti jen hrnuly na hlavy defensorů. Nebyli pouze zaměstnáni věcí broumovskou, ale doléhaly na ně současně žaloby a nářky evangelíků s mnoha míst v království českém. Katolická strana v Čechách vedena novým arcibiskupem Lohelíem vystupovala stále směleji proti evangelíkům, neohlížejíc se vůbec na Majestát. Na statcích, kde měla katolická církev rozhodný vliv, bylo poddaným snášeti mnoho útisků pro víru. Tak bylo jednak na panstvích s vrchností katolickou a hlavně pak, na statcích komorních. Císař Matyáš dal r. 1612 všechny fary na svých statcích v církevní správu arcibiskupu Loheliovi. Sice učinil toto odevzdání s připomínkou, aby kněžtvo na tyto fary arcibiskup dosazoval tak, aby to nebylo proti Majestátu a Porovnání,⁵⁾ ale arcibiskup toho nedbal a svého práva na těchto statcích užíval ve prospěch katol. reformace. Na tyto fary arcibiskup dosazoval kněze pod jednou, i když poddaní na těchto kolaturách byli evangelíky. A tak není divu, že defensorům docházely žaloby na nesnesitelné náboženské poměry na komorních statcích. K nim

²⁾ Tischer, Dopisy str. 285 (též viz str. 284).

³⁾ Tischer, Tamtéž.

⁴⁾ Tischer, Dopisy, str. 195, 247, 248.

⁵⁾ Apologie druhá str. 303.

ovšem družily se zoufalé stížnosti poddaných na statcích s vrchností církevní. Z těchto případů kromě nám známého broumovského, byl nejzávažnější v Hrobech, kde arcibiskup Lohelius dal zavřítí a zapečetiti evangelický kostel, který si tam poddaní postavili.⁶⁾

Defensorové proti postupu arcibiskupa Lohelia zakročili na podzim r. 1614 u nejvyšších úředníků zemských.⁷⁾ Avšak rozhodně se chystali zastati utiskovaných až na generálním sněmu.

V červnu r. 1615 sešel se v Praze tolik očekávaný sněm generální. Na tomto sněmu měla býti stavy pod obojí předložena císaři stížnost na útisk náboženství podobojí v Čechách. Případ broumovský měl býti v to zahrnut a proto v Broumově se na tuto chvíli připravovali. Na opata Selendera byla pečlivě vypracována žaloba, kterou do Prahy na sněm měla nésti zvláštní deputace. Broumovští si zvolili k tomu tři měšťany, Jana Burkharta, Mikuláše Frömmela a Jana Knäziga, kteří 29. června vydali se na cestu. V žalobě, kterou tato deputace nesla do Prahy, byl opat broumovský obviňován, že překážel stavbě evangelického kostela, že utiskoval broumovské měšťany pro víru, čímž těžce porušil Majestát.

Žalobu Broumovských spolu s jinými žalobami na náboženský útisk, shrnuli čeští stavové ve společnou stížnost, kterou císaři podali až na konci jednání generálního sněmu. O broumovském případě se v tomto podání pravilo, že broumovský opat nejprve bránil svým poddaným ve městě Broumově ve stavbě evangelického kostela a v dostavěném pak nechtěl dovoliti, aby směli náboženství podobojí vykonávati.

Stavové k těmto stížnostem připojili prosbu, aby císař chránil stranu podobojí. Arcibiskupa a broumovského opata aby upozornil, že nesmějí porušovati Majestát a Porovnání. Ke konci svého obsírného podání stavové ještě ujišťovali, kdyby prý náboženský útisk nepřestal, pak byli by nuceni proti každému rušiteli svého náboženství ohraditi se sami, dle vlastní rady.

Císař stavovské podání přijal, ale hned naň neodpověděl. Císaři tato žádost nemohla býti milá už proto, že sám se povážlivě ve věci broumovského kostela exponoval, avšak zamítnouti tuto stížnost ve chvíli, kdy sněm se ještě nerozešel, císař dobře nemohl. Sice průběh generálního sněmu, jehož výsledku se císař původně obával, byl pro něho nakonec vlastně velikým úspěchem nad politickými požadavky stavovskými. Proto císař nechtěl aspoň zakončení sněmu zbytečně ztížití novým odmítnutím stavů v ožehavé otázce náboženské. Když mohl zvítěziti nad stavy ve věcech politických, mohl také doufati, že i tento požadavek podaří se mu odmítnouti. Otálel tedy s odpovědí.

⁶⁾ Srov. Gindely: Dějiny čes. povstání I. str. 61—62.

⁷⁾ Apologie druhá str. 293 a další.

Jaké bude rozhodnutí císařovo, dalo se zatím tušiti z jeho jednání vůči straně podobojí. Takovým velmi výmluvným znamením byl případ evangelíků v Novém Strašecí. Zde vzepřeli se obyvatelé arcibiskupskému knězi, který byl na faru dosazen proti vůli celé osady. Císař Novostrašecké za to potrestal odnětím všech jejich privilegií a uložením veliké pokuty.⁸⁾

Skutečně tyto předzvěsti nezklamaly. Teprve na jaře r. 1616 rozhodl se císař dáti konečnou odpověď na podání stavovské, týkající se náboženského útisku v Čechách. Když meškal na zámku v Brandýse nad Labem, dal k sobě povolati zástupce defensorů, hraběte z Thurnu, purkrabího karlíštejnského, Oldřicha Gerštorfa z Gerštorfu, soudce zemského a Šimona Kohouta z Lichtenfeldu, radu při appellacích. Císař dal jim svoji odpověď přednésti nejvyšším kancléřem Zdeňkem z Lobkovic. V přítomnosti císařově pan Zdeňk z Lobkovic defensorům vyložil, že císař jejich žalobu neuznal a že nedopustí, aby církevní poddaní si stavěli své kostely. Odpověď byla dána s takovým důrazem, že vyjma hraběte z Thurnu oba defensoři zaleknuti, mlčky ji přijali. Jen Thurn se ozval, vyzádal si, aby tato odpověď byla mu dána písemně, poněvadž by takové nemilostivé odpovědi nedovedl správně svým souvěrcům tlumočiti.⁹⁾

Dovedeme si představit, jaké vzrušení toto císařské rozhodnutí vzbudilo ve straně podobojí. Svoji odezvu mělo zejména v Broumově. Broumovští byli ještě k tomu pobouřeni císařským rozkazem, aby svůj kostel zavřeli a klíče kostelní odevzdali.¹⁰⁾ Ve městě toto nařízení vyvolalo bouři odporu a bylo prostě samozřejmou věcí, že Broumovští odmítli uposlechnouti císařského výnosu.

V této chvíli se jejich boj stával středem pozornosti celé české veřejnosti. Největší porozumění a oporu v této těžké situaci našli v konsistoři podobojí, která se za ně v jejich boji postavila. Konsistoř podobojí 26. října 1616 vydala zvláštní oběžní list všem svým náboženským obcím a jejich duchovním správcům, v němž vysvětlovala těžké postavení evangelíků v Broumově. Upozorňovala na jejich potíže se stavbou vlastního kostela. Žádala všechny duchovní správce, aby s kazatelen své věřící na tuto hroznou situaci broumovských evangelíků upozornili a vyzvali je, aby dle možnosti je podpořili. Zejména pokud jde o dostavění kostela, poněvadž náklad na stavbu byl nad jejich síly.¹¹⁾ K tomuto vyzvání konsistornímu připojili i defensoři svoje doporučení.

V Broumově zatím pokoušel se opat Selender o evangelický

⁸⁾ Apologie druhá str. 266. Num. 68.

⁹⁾ Skála, Historie česká II., str. 16. Srov. též: Gindely, Děj. čes. povstání I., str. 103 a Apologie druhá str. 319.

¹⁰⁾ Apologie druhá, str. 319.

¹¹⁾ Tischer, Dopisy str. 410

kostel, jak mu k tomu dával císařský rozkaz právo. Avšak pobouření evangelíci mu v tomto postupu zabránili. Opat vida novou bouři proti sobě, byl nucen couvnouti. Zato však císaře o tomto odporu zpravil a oznámil mu zároveň jména hlavních vzbouřenců.

Broumovští drželi dále svůj kostel a konali v něm své bohoslužby a nedbali ani nového příkazu, aby svůj kostel vydali. Volali jen do konsistoře, aby je neopouštěla a jejich věc defensorům připomínala.¹²⁾

Tento nerozhodný stav trval až do podzímku r. 1617. V této době se císař rozhodl k novému zákroku. Městské radě v Broumově byl 13. listopadu zaslán rozkaz, aby měšťané, jež opat označil za hlavní vzbouřence, byli vyzváni, aby se osobně dostavili do Prahy. Bylo jich celkem šest: David a Leonard Rampušové, Ondřej Biker, Baltazar Ansorge, Kašpar Šramer a Tobiasš Reisinger.¹³⁾ Poněvadž se císař v této době vracel do Vídně, kamž odjížděl přes Pardubice, bylo nařízeno, aby oněch šest měšťanů broumovských se dostavilo do Pardubic k císařské audienci.

Zmínění měšťané se skutečně do Pardubic dostavili. V Pardubicích však byli přijati jen nejvyšším kancléřem Lobkovicem, který po přísné domluvě jim nařídil, aby se vrátili do Broumova a ostatním měšťanům oznámili, že do měsíce musí být kostel uzavřen a klíče opatu odevzdány. Opat Selender pak měl místodržícím do Prahy podati zprávu o tom, zda rozkaz byl vykonán. Místodržícím byl dán z Vídně pokyn, aby v případě neposlušnosti dali vůdce Broumovských uvězniti. V Pardubicích bylo nařízeno Davidu Rampušovi, jednomu z obeslaných, aby hned odejel do Prahy a zde vyslechl zvláštní rozsudek, týkající se jeho osoby. David Rampuš tušil, že ho v Praze nemůže nič příjemného potkati, proto se raději vrátil do Broumova a do Prahy jeti se neodvážil.¹⁴⁾

Nové císařské nařízení, aby Broumovští zavřeli svůj kostel, vyvolalo ve městě vzrušení. Ale ani tentokráte toto nařízení nebylo s to, aby zlomilo odhodlanost broumovských evangelíků, svůj kostel nevydati. Opřeli se velmi rozhodně tomu, aby klíče od jejich kostela byly vydány opatovi. Opat Selender si na tuto neposlušnost stěžoval do Prahy. Místodržící se tedy rozhodli pro přísný postup, nařídili Broumovským, aby vyslali k nim deputaci. Tohoto vyzvání Broumovští uposlechli a vyslali pět, nám už známých měšťanů, do Prahy. Rampuš mezi nimi nebyl.

Členové deputace po příchodu do Prahy, nejprve navštívili

¹²⁾ Tischer, Dopisy str. 428 č. 1400.

¹³⁾ Wintera, Mittheil. XXXI., str. 253.

¹⁴⁾ Srov.: Wintera, Mittheil. XXXI., str. 253, též Gindely, Děj. čes. po-
stání I., str. 203 a další.

defensory, kterým oznámili, proč jsou do Prahy obesláni a prosili je, aby se jich ujali a nedopustili, aby se jim stalo něco zlého. Pak teprve se odhodlali předstoupiti před místodržící. Uvítání, jakého se jim na Pražském hradě dostalo, nebylo právě příjemné. Zástupci císařovi nedbali jejich omluv a výmluv, proč broumovský kostel nebyl uzavřen a dali prostě celou deputaci vsaditi na „Bílé věže“.¹⁵⁾ Do Broumova pak znovu zaslali příkaz, aby Broumovští po čtyřech měšťanech (mezi nimiž byl jmenován i David Rampuš) poslali klíče kostela do Prahy.

Ani tento nový rozkaz, ani uvěznění spoluměšťanů broumovské evangelíky nezkrusilo, ve svém odporu setrvali a klíče nevydali. Přesto však se rozhodli, že novou deputaci do Prahy pošlou a jí přikázali, aby místodržícím vyložila, že kostela vydati nemohou. A tak v lednu r. 1618 přibyla nová deputace Broumovských do Prahy, ale i této nevedlo se lépe než předchozí. Místodržící nechtěli uznati jejich omluvy a důvody, proč kostel broumovský nebyl dosud uzavřen, učinili je za tuto neposlušnost odpovědnými a kázali je také uvrhnouti do vězení v „Bílé věži“.

Když evangelická strana v Broumově sama nechtěla svůj kostel po dobrém vydati, měla se nyní o kostel pokusiti městská rada. Patrně na přání opatovo mělo dojít k zavření kostela z moci úřední. Zpráva o tom se však rychle rozšířila po městě. Mluvilo se, že městská rada násilím chce zavřít evangelický kostel. Tyto zvěsti ve městě vyvolaly vzbouření, zvonilo se na poplach, lid se začal sbíhati ke kostelu, každý dle možnosti ozbrojen byl hotov kostela brániti. Za těchto okolností nemohla se městská rada odvážiti něco proti kostelu podniknouti. Proti rozvášněnému lidu byla bezmocna.¹⁶⁾

O nezdaru, s jakým se potkalo císařské nařízení stran zavření broumovského kostela, byla do Vídně podána zpráva. Císař když viděl, že dosavadní opatření se minuly účinkem, rozhodl se pro postup jiný. Dne 10. února (1618) poručil, aby zvláštní komise vypravila se do Broumova a provedla zavření kostela sama. Aby toto nařízení nebudilo zdání, že jest namířeno proti celé straně podobojí, měli do této komise býti jmenováni vedle pánů katolických též evangeličtí. Císař sám si přál, aby z evangelíků byl pověřen zejména Ladislav Zejdlic ze Šenfeldu a Mikuláš Gerštorf z Gerštorfu. Oba však odmítli, poněvadž vzítí na sebe takovéto poslání bylo by prý proti jejich svědomí a k tomu se propůjčiti nemohli.

Ač bylo se strany vlády podniknuto vše, aby do komise byli získáni i evangelíci, nezbylo na konec než komisi sestaviti z katolíků. Císařskými komisary se stali, pan Herolt Libštejnský

¹⁵⁾ Skála, Historie česká II., str. 13.

¹⁶⁾ Srov. Gindely, Děj. čes. povstání I., str. 204.

z Kolovrat, Krištof Vratislav z Mitrovic a Bartoloměj Brunner z Vildenavy a na Slatině. Všichni tři byli katolíky.¹⁷⁾

Zvláštním přípisem císař vyzval jmenované komisary, aby se ihned vydali na cestu do Broumova a tam jménem císařovým kostel evangelický zavřeli a klíče odevzdali místodržícím v Praze. Dále měli obec broumovskou vyzvati, aby se kostela navždy vzdala. Bohoslužby se v něm neměly více konati. Císařští komisaři měli současně nařízeno, aby také vyšetřili původce posledního vzpoury a nepokojů v Broumově.¹⁸⁾

Bylo to z večera 11. března 1618, když císařští komisaři vjížděli do Broumova. Jakmile se ubytovali v hostinci, dali si hned k sobě zavolati představitele města Broumova. Tak ještě večer přišli do jejich hostince pozdraviti nezvyklé hosty, pan primas, purkmistr a tři radní. Císařští komisaři vyložili příchozím účel své návštěvy, přečetli jim také císařský rozkaz a vyzvali je, aby na druhý den svolali na radnici celou obec.¹⁹⁾

Ve městě od rána druhého dne (12. III.), kdy vešlo ve známost, co se chystá, vládlo veliké vzrušení. Vyzvání městské rady, aby se všichni dostavili na radnici, uposlechlo jen něco málo lidí. Zatím před radnicí tvořily se hloučky lidu, nedůvěřivě mezi sebou rokujíce. Jiní zase, a těch bylo nejvíce, sbíhali se ke kostelu, který chtěli brániti. Kostel potom po celý den ba i následující noc byl měštany bedlivě strážěn.

Císařští komisaři dostavili se zatím na radnici a těm, kteří vyzvání uposlechli a čekali zde hromáždění, přečetli císařský rozkaz a to nejprve v jazyku českém a potom v německém. Po jeho přečtení začli shromážděným v dobrotě domlouvati. Mírně jim vyložili, že kostel musí býti vydán a proto ať učiní tak raději dobrovolně. Varovali shromážděné, aby se nedali strhnouti k nějaké neprozřetelnosti, poněvadž císařskému rozkazu se nikdo nemůže protiviti.

Shromáždění tuto domluvu klidně nepřijalo. Jakmile komisaři domluvili, ozvalo se výhrůžné mručení a reptání. Ze zástupu povstal jakýsi švec, jménem Bartel Behem, který na komisaře začal křičet, aby odešli.²⁰⁾

¹⁷⁾ Viz: Mittheil. XXXI. str. 261. Příloha XVII. Auftrag an die Commission ... Též: Festschrift des Vereines f. Gesch. des Deutschen 1902, Köpl: Der Bericht ... str. 79. Gindely (str. 204) uvádí, že komise měla býti šestičlenná. Tři členové měli býti katolíky a tři evangelíky. Z citovaných pramenů spíše vysvítá, že císař měl na mysli jen 2 pány evangelické. Patrně, aby katolíci v komisi měli převahu.

¹⁸⁾ Mittheil. XXXI., str. 262 (Auftrag an die Commission ...)

¹⁹⁾ Zprávu komisařů o pobytu v Broumově a výsledku jejich posláni ve věci evang. kostela uveřejnil, jak již bylo v předu řečeno, Karel Köpel ve „Festschrift des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen“, Prag 1902 — pod názvem: „Der Bericht der zur Sperrung der protestantischen Kirche nach Braunau abgeordneten kaiserlichen Kommissäre“, str. 72 a další.

²⁰⁾ Köpl, Festschrift ..., str. 75 a srovn. na str. 78.

Komisaři však zachovali klid a když se bouře odporu trochu utišila, ujali se opět slova. Znovu shromážděným v dobrotě domlouvali, varovali je před neposlušností. Připomínali jim jejich ženy a děti, aby potom za nepředloženosti svých mužů s sebou netrpěli. Vysvětlovali jim, že veliká města v sousední říši jako Cáchy, Worms, Opava, Frankfurt byla ve svém odporu zlomena a pokořena, neřku-li potom takový Broumov, který s nimi se vůbec nemůže srovnávat.

Tyto domluvy trochu působily, takže shromáždění umlklo. Chvilí trvalo hrobové ticho, které pojednou přerušil jakýsi Melichar Šulc, povoláním švec, který do Broumova se přistěhoval z Kladska. Tento Šulc předstoupil před císařské komisaře a požádal je, aby jim dali lhůtu k rozmýšlení, neboť prý musí nejprve o tom všem, co zde slyšeli, bedlivě uvažovati. Až prý se mezi sebou poradí, odevzdají pánům komisařům svou odpověď sepsanou v memorandu.

Tuto žádost komisaři odmítli, neboť něco podobného přijímati nebylo v jejich instrukcích. Ale celé shromáždění připojilo se k Šulcovi a hlučně žádalo, aby komisaři této žádosti vyhověli. A tak po delším zdráhání komisaři dali k tomu svůj souhlas a povolili shromážděným lhůtu na rozmýšlenou.²¹⁾ Na to opustili radní síň a zanechali shromážděné o samotě.

Zatím co se shromáždění radilo, odešli komisaři do hořejší radní světnice a dali si před sebe předvolati k výsledku kněze Pöttichia, broumovského duchovního správce. Kněz Pöttichius přišel, ale zároveň s ním šel zástup lidí, který ho až k radnici doprovodil. K výsledku kněze Pöttichia přibrali komisaři ještě primase a purkmistra. V jejich přítomnosti mu oznámili rozkaz císařův, že musí své místo v Broumově opustiti. Kněz Pöttichius byl tímto sdělením zdrcen. Začal komisařům zoufale vysvětlovati, že za nic nemůže, že jest nevinnen, že se nikdy žádného povstání neúčastnil ani obec k neposlušnosti nenaváděl, kdyby prý skutečně se něčeho podobného dopustil, sám by se císaři udal. Vidíme v duchu, jak asi krčili rameny páni komisaři nad těmito nářky a posuňky rukou dávali znát, že v tomto případě se nedá nic dělati. A tu kněz Pöttichius dal se znovu do naříkání, prosil komisaře, aby mu dopřáli aspoň několik ještě dní v Broumově, neboť jeho žena jest ve vysokém těhotenství a těžko by snášela tak rychlé stěhování. Ujišťoval, že se nechce protiviti císařskému nařízení a že po tomto poshovění splní vše, co mu nařídí. Komisaři patrně pohnuti touto dojemnou scénou a vidouce, že kněz nedělá dojem bouřliváka, povolili mu lhůtu k vystěhování do 17. března. A aby jej trochu potěšili, slíbili mu, že se přimluví u pana opata, aby mu k stěhování zapůjčil povoz. Se slzami v očích děkoval Pöttichius komisařům za po-

²¹⁾ Köpl, Festschrift str. 76.

volení a sliboval, že se hned bude chystat na cestu a do kostela více nevzkročí.²²⁾

Po odchodu Pöttichiově vrátili se komisaři do shromáždění, které je již očekávalo. Když vešli, předstoupil před ně, nám už známý Melchior Šulc a podal jim jménem přítomných zvláštní spis. Broumovští žádali, aby jim jejich kněz nebyl brán. Dále, aby lhůta k odpovědi byla jim prodloužena, neboť se chtěli poradit se svými spoluměšťany, kteří v tuto dobu byli vězněni v Praze v „Bílé věži“. O těchto požadavcích nechtěli komisaři ani slyšet, odvolali se na císařský rozkaz a trvali na tom, že kostel musí býti zavřen. Shromážděné měšťany pak vyzvali, aby ze sebe zvolili výbor, který by s nimi zavření kostela provedl. Jestli dosud byl jakž takž zachován klid, tedy toto vyzvání znamenalo konec jakékoliv dohody po dobrém. Celé shromáždění propuklo v bouři odporu. Jedni přes druhé volali: „Ne, ne, toho neučiníme“. Všichni se hrnuli ven a nikdo komisařů už nedbal. Před radnicí je očekával zástup lidí, který byl zvědav, jak jednání dopadne. Když se čekající dozvěděli, co komisaři žádají, propukli v bouřlivý odpor. A tak nová bouře v zápětí se rozčířila po celém městě.

Když císařští komisaři viděli, co se venku děje ulekli se a pomýšleli na cestu zpět, zvláště když bylo už ke třetí hodině odpolední a bylo zřejmo, že toho dne už kladného výsledku nedocílí. Přece však rozhodli sečkatí do zítřka, neboť doufali, že si to přes noc Broumovští přece jen rozmyslí a z prvního rozčilení se uklidní. Ale třetího dne (13. března) bylo ještě hůře. Ráno se v Broumově zvonilo na poplach a lid se sbíhal ke kostelu.

Přesto, že se situace stávala velmi povážlivou, chtěli se komisaři přece o zavření kostela pokusiti. Našlo se několik bojácných lidí, kteří se neodvážili odepríti vyzvání městské rady, aby pomohli při vykonávání císařského nařízení. Bylo jich celkem třináct. Komisaři tedy vyzvali těchto třináct, aby spolu s mětskou radou vydali se ke kostelu. Uposlechli velmi neradi, neboť tušili, že jim to jejich spoluměšťané nebudou v dobrém vzpomínati. Avšak ke dveřím kostela se nedostali. Kostel byl obklopen zástupy lidu, které příchozím daly vyhrůžně najevo, že zavření kostela nedopustí. Pobouřený lid se u kostela dobře opevnil, snesl kameny a byl rozhodnut za každou cenu zavření kostela zabrániti. Melchior Šulc jménem všech oznámil městské radě, že kdo by se opovážil vztáhnouti ruku na kostelní dvěře, tak zdravý odtud neodejde.

Tato vyhrůžka a hrozivý postoj lidu u kostela přesvědčil komisaře, že svůj úkol zde provést nemohou. Komisaři se zatím uchýlili opět do svého hostince, ale i zde necítili se dosti v bezpečí. Bouře s ulice dolehala až sem. Komisaři musili vy-

²²⁾ Tamtéž str. 75.

slechnouti různé pohružky. Rozvášněný lid dovolával se před nimi defensorů. Když si povolali k sobě jednoho ze vzbouřenců jakéhosi Tobiáše Brandesa, odmítl je, že se nemůže u nich dlouho zdržovati, poněvadž nechce býti podezříván, že se s komisary domlouvá. On prý na kostel věnoval celý svůj majetek a pro náboženství dovede i zemřít.²³⁾

Komisaři poznali, že jejich postavení stává se v Broumově nebezpečné. Když si ještě připomenuli, co vše se již předtím v tomto městě odehrálo, že zde i ke krveprolití došlo, rozhodli se závčas Broumov opustiti. Dali tedy jen nutné pokyny městské radě, zejména, aby páni radní nedopustili, aby se v kostele konaly bohoslužby a ať dbají v to, aby kněz Pöttichius byl z města odstraněn. Kdyby někdo tato opatření pokoušel se obcházeti, aby ho udali do Prahy a současně aby také vyšetřili původce nynějšího odporu. Potom vydali se komisaři na cestu zpátky. O svém neúspěchu podali císaři do Vídně podrobnou zprávu.²⁴⁾

Nezdar císařských komisařů v Broumově byl jen předzvěstí nových závažných událostí, které se tentokráte týkaly celého národa. Nařízení císařovo, aby kostel v Broumově byl zavřen, mělo jistě veliký vliv na rozhodnější jednání defensorů. Musíme připomenouti, že zde působily i jiné okolnosti, stejně závažného významu. Byl to známý a smutný případ v Hrobech a nový protireformační útisk na panstvích královských. Tyto okolnosti přiměly defensory k svolání svého sjezdu na den 5. března 1618 do Prahy. Na sjezdu se defensoři dohodli, že si budou u místodržících stěžovati na postup ve věci hrobské a broumovské a žádati, aby uvěznění broumovští měšťané byli propuštěni na svobodu. Místodržící však žádost defensorů odmítli. Defensoři se tedy obrátili k císaři. K žádosti byla připojena i stížnost na arcibiskupa a broumovského opata. Opatovi defensoři vytýkali že se svými žalobami se utíkal jen k císaři, kdežto soudnímu řízení se vyhýbal. Po tomto rozhodnutí sjezd se rozešel. Před zakončením se jeho účastníci usnesli, že se opět sejdou koncem května, aby vyslechli odpověď císařovu. Císař už 21. března

²³⁾ Srov.: Tamtéž str. 76.

²⁴⁾ Viz: Köpl, Festschrift str. 78. — Pavel Skála ze Zhoře (II. str. 13) zaznamenává, že broumovský kostel byl uzavřen a zapečetěn, což mělo býti léčkou na defensory. Místodržící prý očekávali, že defensoři rozkáží Broumovským, aby pečete strhli. Anebo učiní-li tak Broumovští sami bez jejich vědomí, že jim to defensoři mlčky schválí. Tímto skutkem by místodržící měli v rukou vážné důvody proti defensorům, které by obvinili, že potupili císaře. Císař pak by měl příčinu, aby mohl stavům podobojí „kassirovat“ Majestát i Porovnání. Tento názor Skálův byl obecně přijímán. Zikmund Winter ve svém díle „Život církevní v Čechách . . .“ (díl I., str. 269) jej uvádí také. Avšak P. Vavřínek Wintera toto tvrzení popírá. (Byla již o tom řeč v úvodu této práce.) Gindely též jasně nemluví o zavření kostela v Broumově. Přikloňujeme se také k názoru, že kostel broumovských evangeliků zavřen nebyl. Viděli jsme z předchozího líčení, že ani opatovi, ani císaři se nepodařilo kostel v Broumově zavřítí.

odpověděl, odsoudil sjezd a ve věci hrobské a broumovské prohlásil, že se vše stalo na jeho „spravedlivé poručení“.²⁵⁾

Odmítnutí stížnosti defensorů císařem bylo příčinou známých bouřlivých událostí květnových v Praze, které byly počátkem stavovského povstání. V Čechách nastal převrat a vlády v zemi ujali se zvolení direktoři.

Tento převrat byl i v Broumově s velikou radostí uvítán, poněvadž broumovští evangelíci se již nemuseli ničeho zlého obávat. Direktorové především propustili na svobodu uvězněné měšťany broumovské, jimž v Broumově přichystali slavné uvítání. Ani duchovní správce kněz Pöttichius se nemusel z Broumova stěhovati, zůstal na svém místě dále.²⁶⁾

Dovedli jsme své líčení až k těmto vrcholným událostem v církevních dějinách města Broumova, pokud nám to ovšem prameny umožňovaly. Není úmyslem sledovati další příběhy tohoto města. Tolik však připomenouti musíme, že se broumovští evangelíci sice ubránili, ale jejich vítězství bylo chvilkové, neboť smutné události pobělohorské měly i v Broumově odezvu. Protireformace pobělohorská postihla těžce i evangelíky v Broumově. Nešťastný konec českého povstání znamenal i pro Broumov řetěz nových utrpení. Tak byl spjat osud českých Němců s věcí celého českého národa. Poutem tehdy bylo společné náboženství. Avšak ani opat Selender se nikdy nedožil úplného vítězství. Koncem dubna r. 1619 byl z Čech vypovězen a vzdálen svého kláštera 17. září 1619 zemřel.²⁷⁾

„Odboj Broumovských“ nebyl jen událostí lokálního významu, ale spolu s případem hrobským se stal součástí nejen dějin českého národa, ale dějin světových vůbec. Už historik Gindely pochopil veliký význam těchto událostí a ve svém velikém díle o českém povstání napsal, že násilnosti v Broumově a v Hrobech nemohly zůstatí ve světě bez povšimnutí. „Rachocení padajících zdi kostela Hrobského rozléhalo se po vši Evropě,“ praví Gindely, „neboť nížádný děj smutnohry české nedošel tou měrou do vědomí vzdělaného světa tehdejšího, jako tento“.

Dr. Viktor Šinták.

²⁵⁾ Apologie druhá str. 343, 315—329; srovn. též: Gindely, Děj. čes. povstání I., str. 196 a další.

²⁶⁾ Kněz Pöttichius zůstal v Broumově až do r. 1622, kdy všeobecné vypovídání evang. kněží i jej z Čech vypudilo. (Wintera, Mittheil. XXXII.)

²⁷⁾ Páter Wintera se pokusil obhájití opata Selendera. Napsal o něm, že není vinen broumovským odbojem. (Viz, co o tom bylo pověděno na str. 30.) Myslíme, že se to dobře nedá tvrdití, zejména máme-li na mysli neústupnost opatovu a neupřímnost k náboženským zákonům tehdejší doby, Majestátu a Porovnání. Tímto jednáním evangelíky v Broumově přímo vhněl do odboje. Snad na polehčenou můžeme uvéstí, že nebyl sám, který v Čechách takto stranu podobojí provokoval a potom, že k tomu všemu byl podporován lidmi ještě zodpovědnějšími, dokonce samým císařem. Každopádně případ broumovský zůstane jedním z výmluvných dokladů, jak se v době předbělohorské postupovalo proti straně podobojí.

Celostátní katolický sjezd s našeho hlediska.

Konec června a počátek července byl u nás letos ve znamení sjezdů, jež všechny byly významny ideově. Byly to: Sjezd československé církve na Kunětické Hoře, pak celostátní katolický sjezd v Praze, potom III. legionářský sjezd a sjezd bezvěrců. Kdežto legionářský sjezd byl věnován ideji našeho osvobození a upevnění státu, tři ostatní tu jmenované sjezdy upínaly se k ideovému řešení světového a životního názoru. Reprezentovaly trojí směr ideové práce: beznáboženský, náboženský, a ten opět štěpí se ve dvojí směr, starý katolický a nový církevní, totiž československý.

O všech těchto sjezdech bylo dostatečně psáno a referováno v denním a týdenním tisku všech směrů, takže můžeme se omezit jen na všeobecné zhodnocení katolického sjezdu s hlediska československé církve.

Katolický sjezd mnohé překvapil. Udivoval svou pompézností, svou vnějškovostí a svou odvážností ve volbě místa. Udivoval však jen ty, kdo dobře katolické církve neznají. Byly doby (po převratu), kdy se velmi mnozí domnívali, že katolická církev (a především její politická strana) dohrála svou úlohu v osvobozeném „husitském“ národě.

Ta domněnka plynula z neznalosti houževnatosti starobylé církve katolické a — z netečnosti, lehkomyšlnosti, lhostejnosti náboženské a církevní u nás. Kdo znali obé — a byli to především někteří katol. čeští kněží — odhodlali se otázku světového názoru řešiti jiným způsobem než pohřbíváním náboženství a církví, totiž novou církví. I v tom působil jistě u nás vliv Masarykův, jenž před válkou poukazoval na důležitost a význam náboženství a potřebu reformy církevní i náboženské.

Vývoj náboženských a církevních poměrů u nás dal zapravdu těm kněžím (a laikům), kdož postavili se do služeb obnovy náboženské, ovšem náboženství reformovaného, do služeb církve československé. Velmi záhy po převratu bylo lze pozorovati, že katolicismus se vzpamatovává a zvedá, a to nejen potřebou i takového náboženství, jaké dává církev katolická svým členům, nýbrž — a to ještě více — právě tou českou lédabylostí, netečností a náboženskou a církevní lhostejností, která nečiní rozdílů v náboženství, všechno náboženství považujíc za zbytečné, „opium“, přežitek, bez něhož se člověk obejde. Výsledek této mentality speciálně české bylo lze hmatat téměř v Praze při sjezdu katolíků. Odtud určité překvapení na straně naší tak zvané „pokrokové“ společnosti, oné její části, která nikdy ideově neuvažuje a nepracuje, nýbrž vše řeší jen „poli-

ticky“. Odtud též to poklonkování katolické církvi v denním tisku, když vliv její zesílil; pramen toho poklonkování jest hledati zrovna tam, odkud vyvěralo sesměšňování a pohrůbivání katolicismu u nás, po převratě, totiž v té zmíněné naší domácí netečnosti, náboženské lhostejnosti. Zapomínalo se, že náboženství nelze odstranit, že ono je tak potřebné, jako věda a umění, a že proti vadám a chybám církevním lze bojovati jen lepší církví, proti nesprávnému náboženství náboženstvím lepší, očištěným.

Církev československá překvapena však nebyla. Ona na vlastní kůži a na vlastním těle pociťovala již dávno, ba vždy, jednak rostoucí odvalu katolickou, jednak slabost a netečnost, neporozumění na straně pokrokové, nacož neustávala naše církev nikdy upozorňovat. Katolický sjezd v Praze dal jí za pravdu a — nepřekvapil ji.

Československá církev nemůže a nechce se stavěti proti pořádání sjezdu katolického už z té zásady Husovy, kterou reklamuje též pro sebe, ale kterou musí uznávati i pro katolíky jako pro všechny jiné světové názory — pokud jejich stoupenci žijí v republice. Pokud máme 75 procent katolíků, mají právo na sjezdy. „Také prosím vás, abyste pravdy každému přáli.“ (M. Jan Hus.) Stejně právo pro všechny, pro katolíky i nekatolíky, ano i pro ty bezvěrce. Jest ovšem jiná otázka, zda katolická církev u nás uznává tuto zásadu. Pokud ji známe, neuznává té zásady. Nemůže jí uznat, když se považuje za jedinou pravou církev Kristovu, církev Boží, za neomylnou. Velmi správně bylo jí o sjezdu naznačeno z našich úředních míst (min. E. Beneš), že naše vlast, kdysi země bojů náboženských, dnes dospěla k úplné snášenlivosti, náboženské i jiné, vůbec názorové. Tím snad mělo býti církvi katolické řečeno, kam až smí u nás jíti.

Jest ovšem otázkou, zda onen jemný, ale rozhodný pokyn vzala si církev katolická k srdci. Máme zato, že nevzala a chápeme, co snad pořád ještě nechápou naši pokrovní lidé, totiž, že katolická církev na snášenlivost a toleranci přistoupit nemůže a nesmí, nemá-li zapřít sebe samu. Jediná pravá církev nemůže býti snášenlivá.

Katolická církev na svém sjezdu v Praze chovala se sice celkem snášenlivě, neprovokovala, neurážela, ač si jednotlivci (i biskupové) neodpustili mluvit o urážkách Ježíše Krista se strany dnešní společnosti, o urvané jemu koruně královské, o odpadlících, o nevěřících atd. Ale proč ta zdrženlivost? Proto, že sjezd katolický v Praze byl zkušebním kamenem, jak se veřejnost česká zachová ke sjezdu a hlavně co snese. Byla to manifestace katolicismu u nás po převratě největší, manifestace, která měla ukázat, jak se změnily názory u nás od dob převratu. A po té stránce sjezd dosáhl svého cíle. Aby nenarazil, proto byl prohlašován za nepolitický, přímo se politice vyhnul,

nepřímo však bude znamenat posílení moci politické lidové strany. Sjezd přiznal se sice otevřeně k republice, což si vysvětlíme nejlíp tím, že v republice daří se katolíkům lépe než za Habsburků. Jen nebylo možno při tom nevzpomínat na léta válečná a chování se církevních úřadů za války, nevzpomínat, kdy teprve se katoličtí poslanci prohlásili pro samostatnost.

Na druhé straně však nemůžeme nevyslovit své podivení o tom, co dnes dovede českou mysl „husitskou“ nadchnout k nadšení. Sjezd byl ukázkou středověku. A přece nalézal obliby a uznání především u značné, ne-li téměř veškeré politické žurnalistiky domácí. Je pravda, že sjezd požadoval určité povinnosti u státních úřadů našich. Sjezd chtěl snad naznačit, že Řím mění svůj názor na český národ a Československou republiku. Opět nutno říci: pokud máme 75 procent katolíků (třebas z velké části jen matrikových), musíme počítat i s Římem. Zda však ona změna v nazírání na naši republiku bude trvalá, zda nebude vystřídána zase jinou změnou, nelze předpovídat, ač ta změna není vyloučena, jak učí dějiny. Dnes se poměry vyvinuly tak, jak jsou, a proto třeba s nimi počítat. Státní úřady musely podle toho zařídit své chování a myslím, že si nějak nezadaly. Ale možno to říci o tak zvané „pokrokové“ politické žurnalistice? Nelze. Žurnalistika má jistě povinnost referovati objektivně. Toho nelze zazlívat. Ale z velké části (až na listy sociálně-demokratické) naše žurnalistika nedovedla rozeznávat mezi nadšením a objektivním referátem. Jak mohla nevidět středověký ráz sjezdu, těžko pochopiti. Sjezd používal sice moderní techniky, moderních vymožeností (až na ten zlatý vůz), ale ideově nepřinesl nic nového. To pocítil dobře ten, kdo odvykl již pompě katolických bohoslužeb, všem těm mitrám, křížům zlatým na prsou, prstenům, ornátům a pluvialům se vším, co k tomu patří, kdo zvykl si na prostě bohoslužby jiných církví. Snad zase nepochopili té středověkosti ti, kdož neznaří jiných církví než katolickou, a kdož dali se proto oslepit tou katolickou pompou a vším tím zevním leskem v záři červnového slunce nebo hořících svíček. Na diváky myslící a nežijící pouze smyslově nemohla celá ta paráda působit. Maně se vtírala myšlenka do duše: kolik je při tom pobožnosti? Ano, právě v té vnějškovosti a v té pompě nejvíc se ukázal rozdíl mezi katolickou církví, církvemi reformačními a církví československou. Je pravda, že lesk a pompa táhne, ale přes to musí moderní církev co nejvíc se všeho pozlátka varovat. Lidé soudní si učiní svůj soud správný a rozpoznají, co snese moderní člověk a čeho nesnese, co nepatří do naší doby, co jest přežitkem dob dávno minulých.

Ideově nepřinesl tedy sjezd nic nového. Povšechné mluvení, zaměňování Krista s církví, křesťanství s katolicismem nerozřeší žádných problémů a žádných nesnází a obtíží dneška. Je

jistě třeba vyšší víry, totiž víry ve vyšší mysl a cíl veškerenstva, je třeba Ježíšova evangelia a jeho zásad k řešení krise dneška; ale tu musí přiložit ruku k dílu i lidé, ti věřící a musí ukázat, co dovedou učinit k rozřešení a odstranění dnešní krise. A tu maně se vnucovala při všech těch projevech a řečech sjezdových myšlenka, co činí církev katolická pro dnešního člověka v jeho krizi duchovní i hmotné. Co činí ta bohatá katolická hierarchie? Odkazovat na víru nestačí. Jak makavý byl rozdíl mezi bohatě oděnými a zdobenými preláty církve a mezi tím chudičkým lidem, ať od nás neb z východu, tím lidem, jenž přinesl si téměř všechno, co potřeboval, a to velmi chudičké, s sebou z domova! Projevy řečníků byly dnes jako před 30 a 50 lety. Patrně budou zase v podstatě tytéž po 50 letech. Dobře to naznačil jeden z pořadatelů: katolická církev je hotova, nemusí hledat myšlenkového základu. Má vše hotové. Ano, ale nesnaží se, aby to hotové použila na naše časy, naše doby. Snad by poznala, že to v mnohém už prostě nejde. Že ta hotovost je nehybností, ztrnulostí, již není rozumět a již se nedá všechno řešit.

Tedy v tom nelze se nám od sjezdu učit. Leda nepřimo, totiž v poznání, že třeba kriticky hodnotit staré ideje a co nevyhovuje, co je mrtvé, toho zanechat a nově formulovat, aby víra v Boha a jeho království stala se zase mocí (vodou) živou.

Ještě jinak možno se učit od sjezdu katolického: Co zmůže dobrá, usilovná organisace. Je fakt, že církev katolická u nás získává na vlivu. Důvody nemožno dnes tu uvádět. Ale fakt nedá se popřít. Co mají činit ti, kdož nestojí na půdě církve katolické? Co má činiti společnost vpravdě pokroková? Jistě nelze bojovat posměchem, nadávkami, komolením, utlačováním a podobně. Jen poctivě se vyrovnávat s názory katolickými, počovat, kázat a hlásat, budovat názory nové a — organisovat se. Spolčovat se se všemi, kdož jsou jiných názorů než církev katolická. Tu ovšem nepostupují pokrokové kruhy správně. Je zřejmé a nutné, že pokroková společnost je individualisticky formována. Individualismus stupňuje se až v anarchii, rozklad. Naprostý individualismus (strohý) nedovede formovat společnost. Třeba pamatovat na sdružování a spolčování. Při vši svobodě svědomí a při všem individualismu je přece možno vyhledat dosti společného, co spojuje všechny složky pokroku ve společnosti. Konkrétně: nekatolické církve — při různosti svého věroučného hlediska a stanoviska — najdou velmi mnoho společného, co jim umožní společnou práci, kooperaci. A styky a rozhovory by se to společné jen zvětšovalo.

A necírkevní složky pokrokové? Lze i s těmi spolupracovat? Ne ve všem, ale v mnohém ano. I tu by se mnohé vyjasnilo, objasnilo a spolupráce by byla možná. A ona je i nutná. Nepostačí naříkat na růst katolické církve; třeba pracovat, uvědo-

movat. Jen jednoho je ke společné práci třeba: vzájemné loyality s obou stran. Náběh k takové spolupráci byl po převratě učiněn. Ale při prvních obtížích se ustalo, nastala izolovanost jednotlivých složek „pokrokového souručenství“. A výsledek? Ten jsme právě v Praze viděli. A nezmění-li pokroková společnost naše svého postupu, zůstane-li roztržštěná a rozdrobená, izolovaná, pak bude brzy její překvapení ještě větší. Caveamus ergo ...!

Spisar.

Slavnosti v Kunvaldě.

Tradice lepšího lidství podle příkladu Komenského zdá se u nás oživovati. Před dvěma roky byla výstava bratrských památek a díla Komenského v Žamberce, podnět k té výstavě dala církev československá u příležitosti sjezdu mládeže, organizované okolo sdružení mladého dorostu YMCA a YWCA. Loni bylo pěkné oddělení bratrských památek a výstavka některých ukázek díla Komenského v Hořicích pod Krkonošemi. Letos si připomínali v Brandýse nad Orlicí, že před pětasedmdesáti lety postavili první pomník Komenskému v Cechách, na místě domku, kde podle tradice Komenský o vánocích roku 1923 dopsal Labyrint. V Kunvaldě se letos v srpnu spojily tři církve místní, a připomínaly si, že před pětadvaceti lety po prvé si v Cechách vzpomněli na kolébku bratrství, na Kunvald v Orlických horách, na bratra Řehoře, zakladatele Jednoty Českých bratří. Třetího a čtvrtého srpna 1935 projevil Jednota bratrská, nejdéle pracující v okolí Kunvaldu, potom Českobratrská církev evangelická a národní církev československá, která má v okolí Žamberka nejvíce příslušníků — myslíme-li na církve, vyrůstající ze základu reformačního. Je to sdružení zcela v duchu bratra Řehoře: Protože mají ideově k sobě velice blízko a v každodenním životě zdůrazňují náboženskou praxi, čestný občanský život nad katechismy a dogmata. V sobotu večer třetího srpna oživil si účastníci, jak asi vyhlížela tajná noční shromáždění daleko od obce při matném světle luceren za noci bez měsíce a v slabé záři hvězd. Pobožnost vykonal bratrský vikář Timotej Petr ze Železného Brodu, účastníků bylo mnoho. V neděli čtvrtého srpna bylo možno odhadovati, že se slavností účastnilo tisíc lidí. Ráno bylo pokřtěno před tváří velikého množství a pod širým nebem nemluvnátko z československé národní církve, jakož i odrostlé děvčátko, dvouletička z církve bratrské. Po křtech vykonal žamberský farář národní církve československé ze Žamberka bratr Šebek bohoslužby. Sezpívanost faráře se sborem budila zaslouženou pozornost. — Potom došlo k projevům řečníků.

V sobotu večer před večerní bohoslužbou v Modlivém dole zástupce Osvětové komise pan učitel K. Doleček vysvětlil v za-

hajovacím proslovu důvod a význam slavnosti, pan učitel Josef Doleček ze Žamberka vyložil bratrskou historii a tradici a po jeho výkladu pan učitel F. Lesák přednesl Jorovu báseň Janu Amosu Komenskému.

V Modlivém dole zazpívali pěvci píseň Blíž k Tobě, Bože můj. Bratr Petr učinil výklad podle hesla „Před čtyřmi stoletími i nyní i vždycky“.

V neděli dopoledne vyložil R. J. Vonka význam Jednoty od bratra Řehoře až do Komenského a Masaryka. Za bratrskou Jednotu bratr Boh. Vančura z Prahy ukázal, jak může moderní člověk kráčet ve stopách Jednoty, budeme-li jako bratři pít z pramene vody živé, ze skály, o které mluví Pavel v První epistoletě ke Korintským (10, 4): Pili z duchovní skály a ta skála byl Kristus. Paní Chlebounová, známá z činnosti v Národním shromáždění, odvodila z příkladu Jednoty potřebu upravití náš život v rodině podle příkladu bratří.

Odpoledne vykonali účastníci průvod od staré bratrské lípy nad Kunvaldem k pomníku Komenského. U pomníku padlých rodáků z Kunvaldu, zemřelých na bojištích světové války, připomněl, čím jsme padlým povinni, pan řídící učitel K. Kaše. Odpolední slavnost zahájil starosta obce pan Šrefl. Senátor pan F. Udržal, předseda jedenácté a dvanácté československé vlády, učinil veliký projev, protkaný velkou zkušeností politickou a znalostí českých dějin i literatury v míře a formě, kterou nalezneme u mnoha představitelů našeho politického života. Okresní hejtmán pan Koblih ujistil přítomné, že vládní kruhy učiní, co jen bude možno, aby mohla být uskutečněna myšlenka pořadatelů, vybudovati totiž blízko starého sboru bratrského okrskový dům kultury. Za učitelstvo ujistoval školní inspektor pan Jandík, že i ti, kdož se hlásí k pokračovatelům Komenského na školské roli, se vynasnaží udržeti odkaz, jež nám zanechal Komenský. Upozornil, že všude okolo Československa oblihbují si dnes zcela jiné ideály, než jaké hlásala Jednota Komenský. Za legionáře pan Šlesinger prohlásil, že členové legionářské obce jsou znova ochotni přinést i největší potřebné oběti k zachování demokracie. Podobně místostarosta Sokola pro Žamberk a okolí hlásil se k ideálům Komenského, obnoveným v díle Tyršově a v jím vybudovaném Sokole. R. J. Vonka konkretisoval, co si jednotlivé společenské skupiny, zastoupené mezi účastníky slavnosti, mohou přisvojit z odkazu Komenského. Československý farář bratr F. Šebek z Žamberka rozradoval se nad spoluprací tří církví, jež se hlásí k odkazu Kunvaldských bratří, o němž bylo ráno řečeno, že nastává doba nového rozkvětu a nového vzplanutí. Paní Chlebounová ze Džbánova přiblížila posluchačům ve verších Rokytových nový úkol, povzbuzení ke zvýšené činnosti. Tajemník pražského ústředí Volné myšlenky pan Oldřich Schwarz se hlásil k odkazu Komenského po stránce demokratičnosti a horlivosti. Pan Jan Fišer, mlynář z Kunvaldu,

poděkoval všem, kdož slavnost chystali a k dobrému výsledku přivedli, tedy na prvním místě panu dru Janu Hořejšímu, lektoru lidovýchovy na universitě v Praze, jenž mezi řečníky větším výkladem ukazoval, že Jednota byla zakladatelka nového směru ve výchově, zakladatelka první školy obecné, obecné proto, že bratrská škola žamberská byla přístupna všem bez rozdílu původu a pohlaví. Šťastně ukázal na Řád Jednoty bratrské a její Zřízení. I dnes upíráme zraky na výchovu, v přesvědčení, že ona konečně pomůže v nápravě věcí našich. Večerní akademie měla dobrý program jak zpěvní, tak recitační a hudební. Účastníci prožívali nové shromáždění na horách. (Když se totiž rodilo husitství, začínávali se lidé houfně shromažďovati mimo chrámy na náměstí v Praze, vyhledávali návrší okolo Prahy [Na Křížkách] a později i po českém venkově daleko od Prahy). Bylo řečeno o prosloveh, že to byl vlastně bratrský seminář. Byl tedy učiněn dobrý počátek. Vonka.

Oslavy Komenského.

Před dvěma lety uspořádali příslušníci národní církve československé v Žamberce výstavu památek bratrských a ve zvláštním oddělení výstavu památek a knih, jež měly dnešnímu pozorovateli přiblížiti Komenského. Loni byla taková výstava v Hořicích pod Krkonošemi a zdařilá výstavka bratrských a zejména kralických tisků v Kralicích na Moravě. Letos uspořádali hojnými originály doloženou výstavu v Uherském Brodě, kam někteří badatelé kladou kolébku Komenského. Pořadatelé vypůjčením získali z Německa několik dopisů Komenského. Návrstěvníkům Luhačovic a Slovenska se nabízelo jako na dlani, aby se na této výstavě stavili. Kdo měl větší zájem a více času, měl se podívat do Nivnice, kde dr. Kachník, kanovník olomoucký a nivnický rodák, založil knihovnu Komenského při museu Komenského. — Přerovské museum můžeme považovati za stálou výstavu památek bratrských a hlavně památek na Komenského. Pan ředitel Krumpholtz povznesl základ Slaměníkův na vysokou výši. — V Brandýse nad Orlicí připomínali letošními slavnostmi Komenského, že tam před sedmdesáti lety byl odhalen první pomník Komenskému v Čechách. Letos tam odhalili také pomník životopisci Komenského Františku Janovi Zoubkovi, jehož zásluhy o poznání Komenského nejsou ještě dobře známy a doceněny. — Ve východních Čechách na několika místech se spojily národní církve československá, česko-bratrská evangelická a bratrská, aby upozorňovaly na dílo bratří a Komenského. Tato součinnost, třebaže při ní nebyli zastoupeni představitelé a ústřední rady, neměla by ustát. Mohlo by se z ní mnoho zrodit krásného, silného a důležitého. rjv.

Ze Svazu pro svobod. křesťanství a nábož. svobodu.

Chystaná „letní škola“ theologická v Bernu (po způsobu loňské v Kodani) se letos pro nedostatečný počet přihlášek nekonala. Důvod jest hledati v hospodářské a politické krisi světové. Doufejme, že příští rok bude příznivější.

Zato se vydařil tábor mládeže svobodných církví v Arcegnò ve Švýcarsku, pořádaný Leydenskou mezinárodní kanceláří mládeže ve dnech 12.—18. srpna. Účastníků bylo přes 50, zástupců různých zemí: Ameriky, Anglie, Československa, Maďarska, Rumunska, Holandska, Dánska a Švýcar. Přednášeli: Dr. M. Novák (z Československa) o „Vlivu moderní kultury na mládež“, far. Dr. Lörinczy (Rumunsko) o „Autoritě a náboženství“, far. Dr. C. J. Bleeker o „Věčných hodnotách křesťanství“, far. Blumenstein o „Mládeži a církvi“ a far. H. Stewart Carter o „Království božím“. Po přednáškách byly vedeny diskuse, v nichž tříbily se názory. Hlavním cílem přednášek i diskuse bylo řešiti problémy dnešního světa s hlediska křesťanské svobody a odpovědnosti. Účastníci tábora budou šířiti doma zásady moderního chápání náboženství a křesťanství. Příštího roku chystá se podobný tábor v Americe.

Podle zpráv sekretariátu A. Spisar.

KULTURNÍ HLÍDKA.

Zidé v Německu. Přes všechno pronásledování zůstalo v Německu 600.000 židů, kteří se hlásili k německé národnosti a k německé kultuře. Koncem dubna ohlásil říšský ministr německý dr. Frick v listě „Nachtausgabe“ rozsáhlé rozhodnutí o německých židech, správněji podle tohoto prohlášení řečeno: o židech v Německu. Roku 1928 ohlásila německá vláda hakenkrajclerský program, jehož články čtvrtý a pátý do letošního roku nebyly však prováděny. Podle těchto článků, jejichž moc nyní má nastoupiti v účinnost, oni židé, kteří až dosud v Německu zůstali, budou zbaveni německého občanství a nikdo ze židů nebude moci v budoucnu německého občanství získati a nabýti. Čtvrtý a pátý článek řečeného programu nabývá podle zmíněného listu významu zákona, jako zákon budou promulgovány a praktikovány v nejbližší době. — Svého času vvnaložili židovští občané v Německu — bylo to ještě za živobytí Bismarkova — mnoho peněz na zkonfirmování a asimilaci, na přizpůsobení a splynutí židů s německou kulturou. Bylo vynaloženo mnoho upřímného i politicky zbarveného úsilí, aby občané židovského vyznání splynuli a přizpůsobili se německému jazyku,*) německému myšlení a německé kultuře. Všechno toto

*) I německému protestantismu, zejména augsburskému vyznání.

úsilí je tedy roku 1935 úplně vyhlazeno a zastaveno, znehodnoceno. Je to návrat do středověkého myšlení. — Byl to francouzský spisovatel aristokrat Gobineau, jenž začal hlásati nerovnocennost lidských plemen, ras i kmenů (1816 až 1882). Napsal dobrou Perskou historii — *Histoire des Perses*. Ale vedle tohoto dobrého díla napsal také *Essay sur l'inégalité des races humaines*, úvahu o nerovnosti lidských ras. Vyhlášoval rasu za hlavního činitele kulturního! Ne kulturu, ne ducha, ne mravnost, ne náboženství, — nýbrž rasu, krev! Prohlásil světlovlasou rasu arijskou za rasu nejlepší a nejcennější. Tímto učním podepřel výlučnost a povýšenectví některých filosofů a politiků německých, pangermánských. Velmi silný byl jeho vliv na Richarda Wagnera. Ale ve Francii valného vlivu neměl. Není divu, jestliže hrabě Gobineau vyhlášoval nerovnocennost lidí. Vždyť byl aristokrat! Aristokrat si najde zjevně nějakého učení, a potom theokracie a hlavně theokraté odůvodňují svou povýšenost a božské poslání prostředky rozumnými i nerozumnými, spravedlivými i nespravedlivými, neboť jim jde o stavovskou a rodovou moc; v tomto úsilí se projevuje klerikalism, nadvláda těch, kdož jsou u moci, nejčastěji v úradech. Anthropologie neuznává racismu, nauky o vyvýšenosti anebo vyšší ceně některých plemen a některých kmenů. Dlouholebečnost, kterou Gobineau vyhlášoval při světlých vlasech za hlavní znak vyvýšenosti a vyšší hodnoty některých kmenů, je znak nestálý: zkušenost ukázala, že se za lidského věku jednotlivci mění z dlouholebců na krátkolebce. Kdo si svých dětí všímá, může se přesvědčiti, jak se vlasová barva mění v lidském životě několikráte. A konečně: sám Gobineau nebyl vyhraněný typ dlouholebý a světlovlasý. Sám Hitler je postavy menší, není tedy kolohnát, jako bývají na příklad Skandinávci, je tmavovlasý, jako je většina našeho národa, jež počítáme k rase alpské, v Alpách a při Alpách usedlé, a není také dlouholebec. Hakenkrajceři blouzní o nordické rase. Tvrdí, že mezi dnešním Německem a Grönlandem prostírala se kdysi Atlantida, o které zachoval zprávu Platon. Starší blouznivci tvrdili, že Atlantida ležela mezi Afrikou a Jižní Amerikou, němečtí rasisté tvrdí, že Atlantida ležela, jak bylo povéděno výše. Tam prý žil lid vysoké postavy, světlých vlasů, bělostné pleti, dlouhé lebky, modrých očí, ženy mají zvlášť vysoko založená nadra, všichni jsou pohlavně silně útoční a z těchto vlastností chtějí rasisté a proroci nordické rasy vyvozovati, že německý národ, kde prý je padesát procent takového typu mezi obyvatelstvem, vyvozovati, že Němci jsou povoláni k vládě, že jsou Herrenvolk a ostatní národové že jsou určeni k otročení nordické rase. V tomto učení není místa pro učení Ježíšovo, pro učení o rovnosti všech lidí, o lidské vzájemnosti, o lásce či úctě k bližnímu. V židovském národě se zrodil hlasatel učení, jež teď v Německu

potírají, vyvracejí a pronásledují. Není v tom sobectví a zaujetí vůči židům (a Židům), to jest vůči vyznavačům židovského náboženství a vůči příslušníkům židovského plemene, jestliže si uvědomíme, že nejde jen o protivníky semitských národů a zejména jen o židy, nýbrž že jde i o latiníky, Francouze, Italy, Rumuny, Španěly a Portugalce, nýbrž také o Angličany i Američany a ovšem také o Slovany a v první řadě o Čechy a Poláky, bezprostřední sousedy Německa. Humanitní učení je rasistickou politikou a filosofií vyvraceno, potíráno, zesměšňováno a hanobeno. Rasisté hlásají, že jim nejde o germanisování lidstva, o germanisování neněmeckých národů, že jim jde toliko o germanisování pudy. To je zastírání vlastního smyslu rasistické politiky německé. Někteří němečtí filosofové a politikové mluví neskrývaně o vystěhování nenordických národů z Evropy. Chtěli by je vystěhovati do nehostinných a nezdravých končin, kde zuří žlutá zimnice, do prostředí, kde není lékařské a zdravotní pomoci, nechali by mrtvé a slepé přírodě za úkol, aby nordická rasa, stoupenci dnešních řádů v Německu, „nemusili si mazat ruce nečistou krví“. Takové jsou konce německé filosofie a politiky.

rjv.

Vladimír Žikeš je mladý bibliofil a nakladatel. Jeho bibliofilství bychom mohli zdůrazniti více, nežli nakladatelství. V dubnu t. r. vystavoval knihy, vydané svým nákladem v ústřední knihovně města Prahy. Nevystavuje ani jednu knihu náboženského obsahu. Nemáme na mysli, že by musel nakladatel bibliofil vydávati honem jednotlivá evangelia za dvě stě korun, nebo jednotlivé knihy Starého zákona s ilustracemi, jako oznamuje jiný nakladatel, ale bylo by na místě vydati Nerudovy feuilletony náboženského rázu. Neruda je stále ještě vykríčen jako spisovatel nenáboženský anebo i protináboženský, což je omyl. Neruda byl racionalista a dříve nežli k nám vnikl Davida Strausse „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“, anebo Ernesta Renana „La vie de Jésus“ líčil jednotlivé příběhy ze života Ježíšova lidským způsobem. Člověk se nemůže dívat ani na nejvážnější, případně na nejtragičtější příběhy jinak než lidsky. Anthropos se v něm nikdy nezapře. Odtud anthropomorfské představy člověkovy i o Bohu. Staří vlámští mistři ze šestnáctého století malovali jesle mezi své krajany, do vlámských obcí. Neruda o tom rozkošně píše ve svých feuilletonech. Měl mistryni v Boženě Němcové. Ta také psala pohádky o Kristu Pánu, zarámované do české vesnice. Vzpomeňte na Nerudovy tři krále, na Štědrovečerní romanci, na Svatbu v Káni galilejské, ale také na nejmohutnější básně ze „Zpěvů pátečních“. Kdyby taková sbírka byla vydána v přiměřené ceně, myslím, že by mohla mítí úspěch. Žikeš je z nakladatelů, kteří se nebáli nezvyklostí vydavatelských. Děkujeme mu, že vydal Komenského „Posla míru“

(s titulem „Anděl míru“), kteréžto dílo do nedávna bylo známo toliko z jediného starého výtisku, unikátu. Irenické, smířovací dílo Komenského by měl znát každý český theolog! Ale běda! První vydání stálo u Žikeše 1.600 Kč — bylo to ovšem vydání bibliofilsky nádherné a krásně vázané. rjv.

*

Adolf Heyduk se narodil před stoletím. V čítánkách byly otiskovány z jeho poesie jenom pranepatrné úločky o lásce k rodičům, něco o Slovensku, něco ze Šumavy a dost. Tak se stalo, že mladší pokolení nezná nic o náboženském názoru Heydukově. — Heyduk patří k Lumírovcům, to jest k šesté české škole básnické, seskupené okolo časopisu Lumír, jež vydával J. V. Sládek. Kritika razila pro Heyduka před padesáti lety název sladký slavík pootavský, slavík od Otavy, protože Heyduk prožil většinu života v Pisku nad Otavou. Dnešnímu pokolení se již ztrácí Heydukovo úsilí o poznání náboženského evropského vývoje. Heyduk neupěl jen na husitských a bratrských motivech domácích; do čítanky pro měšťanské školy se dostala básnická povídka „Nad biblií“. V pohorské více matném při kahánku dvě starých srdcí pospolu. Babička v bibli poslední čte stránku, dědeček skloněn ke stolu. Ta svatá kniha celým jejich světem. Dočetli, hlavy sklonili. Jediné amen znělo jedním retem, ráno jim hrany zvonili.“ Proti této básni běsnili odchovanci hradeckého biskupa okolo roku 1900. Bojovní kaplani se domáhali, aby se mládež takové kacířské básničky neučila. A což kdyby byli dostali do rukou sbírku básnické četby Oběti přesvědčení! Tam Heyduk zachytil náboženský vývoj středomořského lidstva, Egyptanů, Řeků, Bogomilců, Albigenkých, Savonaroly, Galileiho. Brunona, francouzských a anglických filosofů, abrahamitů, nizozemských židů. Nedělní besídky v lidových shromážděních měly by dílo Heydukovo přetrásati se zřetelem náboženským opět a opět.

*

Ignát Herrmann zemřel 9. července 1935. Mladé pokolení poznalo jej snad až z filmů. Staří se pamatují na historii U snědého krámu. Je v ní hluboký smutek ztroskotaného života z dob, kdy se naši lidé odvažovali od hokynářství k obchodování ve smíšeném. Dnes se říká honosně takovým obchodům a obchodníkům „koloniál“. Praha tehdy ještě byla poblázněná do uniformy, do úřadu, do panského způsobu života a naši kupečtí mládenci byli zasněni do života plané romantiky. Herrmann byl romantik. Román U snědého krámu kvetl také romantikou. Je tam Praha modlíkářská, falešná, žijící pod škraboškou; je to svět malicherných ouřadů a byrokratů, bez vzletu a ladu, svět zpanstvělých ani raků ani ryb. Svět malicherných starostí, jehož lidičky pro shon za živobytím nemají vzletu, nemají vznětu, procházejí životem jako ryby vodou. Jejich ideálem je maloměšťácký život s hojným stolem, s určitou mírkou tekutého chleba, lidé často srdeční i chvílemi milí, jindy obklopení bolestnou tragikou, že se člověku až v hrdle zadržuje, čím to, že se neumějí vytrhnout, že si neumějí s Hálkem vzdychnout: „Jen zevsednět mi nedej, Bože!“ O náboženskou otázku ani jeden Herrmannův hrdina nezavádí,

chodí jako hodiny v neděli dopoledne někam do kostela, odpoledne do nějaké zahradní restaurace, večer k „Flekovům“. Svět Herrmannův je také bez socialistických zápasů. Herrmann maloval, co viděl. Maloval krásnou minulost, Kondelíkové a Žemlové jsou ty střední stupně bez občanské hrdosti a statečnosti. Ano, Žemla byl dobrý člověk, ale slaboch nestačtý. Co musíme chválit na Herrmannově díle, je úsilí o čistou češtinu bez velkoměstského slangu, bez hrubého jazyka. Jisté že nám Herrmann postavil zrcadlo, ale nebyl tak naléhavý a neodbytný přítel, jako byl Neruda, třebaže jsme mu vděční, že nenápadně a při tom úsilovně přece jen hnál naše čtenáře do vyšších oblastí.

*

Profesor Alfons Mucha, rodák z Ivančic na Moravě, dočkal se v plném zdraví pětasedmdesátky. Narodil se 25. července 1860. Vtiskl malířskému umění zvláštní Muchovský ráz v celém světě známý. Proslul jako malíř uměleckých návrhů v Paříži, určených pro oznámení her Sárý Bernhardové. Vyrostl pod vedením silných umělců v Brně, na př. Pavla Křížkovského, pod jehož vedením zpíval od primy v brněnském dómu jako sopranista. Po maturitě hledal a hledal, kde by se uchytil. Po svízelném hledání dostal místo jako malíř dekorací v divadle na Ringstrasse ve Vídni. Dlouho pracoval jako řemeslník, ale jeho dar se nedal potlačit. Pomocí příznivce hraběte Khuena dostal se na akademii v Mnichově. Od tamtud do Tyrol a Itálie. Splnil se mu sen, aby mohl pracovat v Paříži. Vedle dekoráčnických plakátů, afišů, dostal se k ilustrování románů, dějin, získal jméno a zaměstnání, že jenom jeho síly a jeho umění stačily je zmocit a vyhovět objednavatelům. Proslul, když vyzdobil bosenský pavilon na světové výstavě v Paříži. Jeho sláva dostala se až do Ameriky, kde několik let — jako v Paříži — profesoroval na malířských akademiích. Mucha je duch myslivý, své umění promítá do věčnosti, hledá, jak se vyrovnati s věčností osobně. Odtud náboženský ráz některých prací Muchových. Známe návrhy na barevná okna chrámová ve Francii, u svatého Víta v Praze, známe jeho přemítavou knížku Otčenáš. Tu vyzdobil velkými celostránkovými obrazy, všechny stránky zpestřil umělecky ornamentem, sám text skládal, redigoval a psal. Vlastní náboženské úvahy? Náboženské? Ano! Muchova filosofie umění a filosofie životní velmi často se rozvíjí v úzkém sousedství náboženského zanicení. Mystikové najdou v jeho díle mystické prvky. Kdo z nás je prost mysticismu? Mucha je reformátor uměním. Maluje-li zázračnost — na příklad v návrhu na chrámové barevné okno Svatá Barbora, poznáš naráz, že mu šlo o postižení legendy, nikoli o zachycení skutečnosti. Mucha není pověřivý, leč má smysl pro myšlenkové vzrušení. Má smysl pro barvu, pilně studoval dějiny všeobecné i speciální. Před dvaceti lety se rozmýšlel, co malovat monumentálního. Měl před sebou dvě možnosti podle svého vzdělání a myšlení, buď život Ježíšův, evangelia anebo Slovanskou epopeji. Se zřetelem na široké vrstvy národa volil Slovany. Kdyby byl maloval evangelia, byl by proslul po celém světě znova. Považte, jaký rozruch vyvolaly ilustrace francouzského malíře Gustava Doré, jež doprovázejí vypravování Dickensovo! Mucha je malíř hloubavý a myslivý.



Jako vykonal mnohé a pracné i nákladné studie pro Slovanskou epopeji; tak by byl studoval také biblické starožitnosti. Slovanská epopeja uchvacuje hlavně Slovany. Znalce umění zaměstnává jen jako dílo umělecké. Kdyby však byl Mucha namaloval evangelia! Kolik lidí z celého lidstva dává se uchvacovati mystickou a náboženskou stránkou evangelií! Kolik nakladatelů bylo by se ucházelo o reprodukční právo! O vydání Slovanské epopeje se v českém národě dosud nikdo nezajímá. Slovanská epopeja je svinuta v jedné pražské tělocvičně a jen občas míváme příležitost uviděti ji celou a správně napiatou i správně osvětlenou. Mucha daroval všechny obrazy ze Slovanské epopeje městu Praze. Bylo o tom řečeno, že je to dar knížecí. Nejde jen o knížectví duchovní, jde také o dar veliké hmotné ceny a zná jej snad procento našeho národa? Kéž by se Mucha dočkal správného ocenění a umístění Epopeje!

*

Bedřich Engels zemřel před čtyřiceti lety. Žil v letech 1820 až 1895. Byl to soudruh a věrný přítel i obětavý ochránce Karla Marxe. Měl veliký vliv na vytváření Marxovy nauky o lidské společnosti. Chápal ten vývoj jako výsledek hospodářských poměrů anebo nepochopitelných. Vyrostl v továrně, jež patřila jeho otci. Romantism s počátku let 1840 a dalších jej přivedl k socialismu. Po revoluci v Badensku musel přehnouti do kapitalistické Anglie, jestliže si chtěl zachovat svobodu. Byl tam zaměstnán v otcově závodě. O socialismu přijal — právě jako Marx — učení francouzských socialistů. Ti měli k socialismu školu římskokatolickou. Mezi protestantskými Angličany se vyvíjel socialismus jinak. I u nás se vyvíjel socialismus jinak, nežli v Německu. Německý socialismus za světové války se poddal velmi lehce kapitalismu a cesarismu. Po světové válce velmi snadno podlehl nauce o vyvýšenosti německé rasy, německého plemene. Marx a Engels se domnívali, že minula doba náboženského vzrušení. Mýlili se! Dnes v Německu je otázka náboženská velmi palčivá. Německo uzavřelo nedávno konkordát s papežskou kurií, dnes hitlerovci útočí na katolické řády a vůdce, citujice Písmo. Engels prohlásil náboženství za věc soukromou. Jak se mýlil! Náboženství by mohlo být soukromou věcí nějakého Robinsona na ztraceném ostrově, nikoli však ve státech evropských. Náboženská otázka je těžká. Engels si řešení ulehčil, obrátil se k ní zády. Jestliže Marx hleděl oddělití církve od státu, neprohlašoval náboženství za věc překonanou, jak to hlásali někteří socialističtí předáci u nás. U nás zaměstnávalo náboženství první socialisty více nežli jiné otázky. Otázkou mzdovou a odborářskou se socialismus nevyčerpává. I když při posledním sčítání lidu bylo napočteno hodně socialistů bez vyznání, není to většina mezi socialisty. Starší socialisté z let devadesátých se upokojovali, že si nahradili náboženství socialismem, účinnou láskou či pomocí bližnímu. A přece nenašli upokojení dostatečného. Engels se vzpíral klerikalismu, to jest zneužívání náboženství v politickém zápolení. Počínal si správně, každý, kdo se vzpírá zneužívání náboženství v politice, počíná si správně, ale tím se nevyčerpává poměr k náboženství. — Karel Kautský vykládal k doplnění učení Engelsova, že prvotní křesťané žili socialisticky, to jest, že

dbali účinné pomoci bližnímu, ba že žili komunisticky. Z toho, že prvotní bratrstva, z nichž se vyvinula církev, byla socialisticky, ba až komunisticky naladěna, nevyplývá, že i nynější socialismus nahradí náboženství. Prvokřesťanská bratrstva byla až komunistická právě proto, že šlo o bratrstva, t. j. o nevelké skupiny, a proto, že tehdejší kulturní poměry byly mnohem jednodušší, nežli jsou kultura a hospodářské poměry naše. Jak socialismus, tak náboženství vzbuzují veliké naděje. Naučili jsme se být strážlivější, nehledíme do daleké budoucnosti, ale dokud žijeme, hledíme se uklidnit bez ilusí čistě lidsky, rozumově a přece se stálým zřením, že přítomnost je část věčnosti. Církev, jež odložila cesaropapistické cíle i metody, církev československá si uvědomuje, že bez sociální spravedlnosti nelze hlásati náboženství. Při tom si uvědomuje, že socialismus, jenž by si nehleděl náboženských potřeb svého členstva, omezoval by se na hospodářské účetnictví. Náboženství není iluzionistická nadstavba lidské společnosti, jak se domníval Engels a Marx. Je to živel, v němž se pohybujeme, třebaže si to všichni neuvědomují. Socialisté dosud nenapsali soustavné knihy o Engelsovi. Jestliže letos u nás vyšla Ragazova kniha od Krista k Marxovi a od Marxa ke Kristu, zrovna takovou knihu bychom potřebovali o Engelsovi s tím, že nebudeme vyzdvihovat otázku spasitelskou jako konečné řešení po smrti; nýbrž jako Ježíšovskou každodenní praxi.

*

Thomas More, či Morus, anglický filosof (1480—1535), byl římskokatolickou církví čtyři sta let po popravě svatořečen letošního roku. Byl to současník českého bratra Lukáše Pražského. Filosoficky vycházel z Platóna — jako Komenský. Byl to první kancléř anglický, první osoba po králi, jako dnes ministerský předseda; politicky byl oportunní, sociálně byl radikální, nábožensky nebyl pravověrný podle učení římské církve. Byl svatořečen, protože se vzeprel politice prvního protestantského krále anglického. Nevzeprel se jí z důvodů náboženských, nýbrž z důvodů politických a osobních, neboť se byl renesanční humanista. Tehdy se nedbalo na jednoženství a jednomužství; manželství probíhalo ve formách často krajně primitivistických. More hlásal větší úctu k ženě, dožadoval se, aby i ženám bylo popráno vyššího vzdělání. Dceru Morovu, vzdělanou Markétu, nazval Erasmus Rotterdamský „ozdobou Británie“. Světoznámá jest Morova Utopie, vylíčení ideálního státu, zlepšené lidské společnosti. Jako se zastával žen, tak se zastával Morus také středního stavu měšťanského i stavu selského. Neschvaloval daňovou politiku krále Jindřicha. Žil v době zámořských cest a objevů, nastupující racionalisace. Odtud líčí More, jak se vypravila skupina lidí do světa, jak ztroskotali na moři a dostali se zázračně zachráněni na neznámý ostrov (Utopii), kde našli ideálně zřízený stát. V Anglii tehdy začínali vyráběti polotovárnický sukna. Majitelé půdy vypudili rolníky a proměnili role v pastviny, aby mohli vypásat ovčí stáda, dárce vlny na sukna. Odtud najdeš v Utopii výraz, že ovce sežraly britské sedláky. — Utopie jest doklad o prvním britském merkantilismu, o snaze zpřemyslnět Anglii, první doklad o technokratické politice anglické. —

Komenský Morovu Utopii znal. Všimneš-li si titulní kresby v Morově Utopii a titulní kresby v Komenského Labyrintě, padne ti do oka kruhovitá jejich forma a cyklické, případně závitnicovitě uspořádání výjevů. Nejen Morus, také Komenský vychází z pozorování. Komenský, syn pevniny, neposadil svého poutníka na koráb, nýbrž nechává jej cestovat po pevnině pěšky. Komenský nelíčí ztroskotání lodi a zázračné zachránění trosečníků, nýbrž poutníka, jenž zaslechne vnitřní hlas, božský hlas a prožije vnitřní obrození i převychování. U nás jsme si zvykli na výraz o „převychování“ po projevu předsedy poslanecké sněmovny pana Františka Tomáška, jenž ho užil v rozmluvě s panem presidentem. Nejde o výraz nový, objevený, je to staré slovo žalmistovo o obrácení v srdci svém, Petrovo o znovuzrození, o Pavlovo slovo o proměnění mysli, ba už v páté knize Mojžíšově čteme o obnovení se v srdci svém (4, 39), to jest o duchovním přerození. Komenský také tohoto výrazu užívá v Napomenutí Evropanům: že nastává čas obrození (8, 25), a dovolává se Izaiáše, jenž psal o obrození, o novém zrození a novém porodu (66, 7—9). Jistě že nenajdeme v Labyrintě návod či nástin nové státní či společenské administrativy. Komenský ukázal jen na současné vady. To je pokyn z paty do hlavy. Jen malomyslní čekají, aby jim bylo dáno po lopatě a na lopatě. Ukazoval-li Morus na ztročení anglického sedláka a měšťana, Komenský ukazoval, že je mnoho ztročení v našich chrámech, v našich školách, ve veřejném životě. V chrámech hlásáváme mnoho malicherného a mnoho tam předstíráme i donucujeme, — Nizozemský tiskař, jenž tiskl Komenského Prodrumus pansophiae (úvod do vědecké práce), dal na titulní list tiskařskou značku velmi zajímavou. Kmen vědění s planoucí korunou a z plamenů vyletuje fénix. Dva poslové nového vědění (andělé) pod stromem drží v rukou knihu poznání a v knize je psáno: Immortalitati, Mysliví duchové, mysliví lidé jsou nesmrtelní, jsou věční. Vylíčív otrockého ducha v našich církvích, v našich školách a v naší společnosti, Komenský napomíná, že jenom svoboda a svoboda a svobody čím více tím lépe může způsobiti žádoucí nápravu k lepšímu. Svět či lidstvo hledá pokoj a utišení. (V Napomenutí kapitola 8, 12.) Jediný nejvyšší stavitel a tvůrce nám každodenně takový žádoucí pokoj a klid přibližuje, k svobodě jsme stvořeni a povoláni (8, 17), proto si jí važme. Svoboda a jen svoboda spasí lidstvo (9, 34), nebudeme-li mít svobody, nedosáhneme-li svobody, nic nedokážeme, neboť svoboda je věc živelná a nevyhnutelně potřebná jako povozům potahy, jako převozníkům a lodníkům vesla. jako hodinám závaží a kyvadlo (9, 35). Tomáše Mora svatořečil papež. Komenského si musíme přiblížiti sami poznáním a uskutečňováním jeho ideí, jeho myšlenek.

*

Vojtěch Rakous, pravým jménem Albert Oesterreicher, židovský spisovatel, rodák z Brázdímků u Brandýsa nad Labem, soused v Libni pražské, zemřel 7. srpna 1935, stár třiasádesát let. V české literatuře má své dobré místo. Nebudeme se obírat literárním hodnocením. Vyzdvihnu, že svými jednoduchými a při tom roztomile podávanými povídkami ze života staršího židovského pokolení nepřímě pomáhal bořiti

pověru o rituální vraždě, o zvláštním připravování jídel a zejména židovských přesných chlebů, to jest pečlivě vyráběného se zřením k jisté pekařské přesnosti. Není židovských macesů, míchaných s nějakými přípravky. Jsou obyčejné bezkvasničné těsto, jež podléhá zkáze rychleji a vydatněji, nežli chleba obyčejný, zejména jestliže zůstanou na voze do rána nepříkryty před deštěm. Modche a Rézi se dostali do filmu a na plátně pomáhají porozuměti židovskému životu a objevovati židy jako lidi, někdy jako lidičky, ale vždycky jako lidi, jež mají zrovna takové slabůstky jako většina našeho národa. Modche se modlí židovskými i křesťanskými a ucházejí se o přízeň římskokatolického faráře zrovna tak, jako vrchní pražský rabín se letos ucházel o přízeň papežského legáta.

*

Hřbitovy jsou obrazem našeho života. Primitivové nepohřbívají. Ponechávají mrtvolu velmi často nepohřbené. U nás máme ustanovení občanského zákona o povinnosti pohřbívati a o zneuctívání hrobů a mrtvol. — Podiváš-li se na pražské hřbitovy, ihned si můžeš učiniti představu o vztahu náboženství k pohřbívání. Staré hřbitovy jsou plné pomníků, jichž umělecká hodnota je velmi malá. Jindy se setkáš s náhrobky, jež mluví o majetkových poměrech pozůstalých. Evangelické pomníky jsou jednodušší. Židovské jsou jednodušší. Židovské náboženství nedovoluje zpodobovati lidské tělo. Vytváří pomníky jenom deskovité s jednoduchými nápisy. — Ještě výraznější je poučení ze hřbitovů na Slovensku. Staré římskokatolické hřbitovy nejsou ani ohrazeny. Dosud je na Slovensku mnoho hřbitovů neohrazených a pase se tam mezi hroby dobytek. Evangelické jsou upraveny pietněji, jsou hrazené, mají slušné pomníky. Kult a vzpomínání předků mezi slovenskými židy vede pozůstalé, aby hřbitovy upravovali (anebo, aby je dávali upravovati) pietně. Můžeš také naléztí doklady a obraz o zámožnosti pozůstalých. Židovské hřbitovy jsou obehnané nákladnými zdmi, mohli bychom o nich se domnívat, že podnítily lidového zpěváka k písni: Hřbitove, hřbitove, zahrado zelená. — Bratrský hřbitov v Ochranově je uniformní. Nikdo tam nestaví přepychových pomníků, na všech hrobích stejné kamenné desky, na všech nápisy téhož rázu a ducha. Nalinkovaná pole, přesné rozdělení hrobů. — Pomníková směsice na příklad na hřbitově ve Strašnicích anebo na Smíchově je nedůstojná hřbitovního klidu. — Moderní umění hledá nové cesty k úpravě pomníků. Bylo by potřeba postavit členům církve na oči kresby anebo modely slušných a důstojných pomníků. Ve dnech příprav k pohřbu míváme málo kdy a klidu k úvaze, jaký pomník postavíme a postavíme-li vůbec na hrob pozůstalých. Když se před sto-padesáti lety začal u nás rozvíjet průmysl železářský a výroba litinového zboží, stalo se módním stavěti na hroby litinové kříže tuctové výroby. Ve slévárnách odlévali takové pomníky v době slabšího zaměstnání a dávali tu práci učedníkům a začátečnickům. — Jestliže navrhuje, aby v každém sboru byly vystaveny nákresy anebo modely slušných pomníků, není to barokní připomínání smrti, není to zahrávání se smrtí a koncem lidského života. Je to kus výchovy, je to rada, jak vkusně a také umělecky upravit hroby na hřbitově bez honosnosti, aby hroby

nesvědčily o malém rozhledu a o malém vkusu, aby případně nemluvily o vychloubavosti. Čisté umění je klidné zrovna tak, jako čistý názor náboženský.

*

Výstavu chrámového umění naleznete v klášteře u chrámu římskokatolické církve v Jungmannově třídě. Kdysi býval tento chrám skoro zhola opuštěn. Dnes je upraven a v části bývalých ochozů je v srpnu 1935 umístěna malá výstava chrámového umění římskokatolického. Veliké umění tam nenaleznete. Je tam všední kopie Tizianovy Svaté rodiny, Kejmarova naturalistická Golgota, rozměrné plátno, doprovázené výsekem k studii. Ježíš je namalován v posledním strnutí sil extaticky. Klid, jež vdechl do svého díla Gabriel Max má v tomto obraze naturalistický protiklad, Kejmarův Ježíš ukřižovaný div nekřičí bolestí. Tak, jak si malíř Ukřižovaného Ježíše představuje; Klasický Max viděl v Ježíši obětovaného, tichého, Kejmar řičícího. Výstavu kryje svým jménem Chrámové družstvo v Pelhřimově. Humpolecký sochař Čeněk Vosmík má na výstavě několikrát Božské srdce Ježíšovo, všedně laciné umění. Nesmíme másti tohoto umělce s Vosmikem Vincencem, jež ozdobil Pražské ústřední jatky mohutnými dvěma sousošími a padl za světové války. Křížová cesta, známá řada čtrnácti obrazů, znázorňující utrpení Ježíšovo — lid má více rád, může-li hleděti na něčí utrpení, nežli na jeho povzbuzující dílo, jež v něm budivá závist — je zastoupena na výstavě ubohoučnými doklady. Je tu dvakrát svatý Václav, jednou svatý Vojtěch, a to jsme s představiteli českého náboženského úsilí hotovi. Jinak je tu několikrát svatá Terezie, svatý František, krucifix sedmkrát. Také Rudolf Adámek, známý ilustrátor pohádek, tu má několik náčrtů k chrámové výzdobě obrazové nástěnné. Sympatické, nikoli ovšem vždycky umělecké je odděleníčko návrhů na náhrobky. Naznačuje směrnice jednoduchých nepřepychových pomníčků.

V. Jordán.

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

Referáty.

Rudolf Říčan, Mladá léta Karla Lányho. V Praze 1935. Naklad. V. Horák a spol.

V krátké době můžeme zde referovat již o druhém spise, věnovaném zkoumání a popsání osudů a působení oddaných a vynikajících pracovníků na poli československého protestantismu, totiž onehdy C. Duška a dnes K. Ed. Lányho. Vidíme v tom důkaz, že dnešní čini-

telé evangeličtí věnují zvýšenou pietní pozornost době nedávno minulé, ale přece již (po r. 1918) v církvích evangelických patřící minulosti. Již se stanoviska čistě historického, z touhy po znalosti kulturního života u nás v 19. století, tím více však ze sympatií ke zbytkům naší dávné reformace domácí vítáme zmíněnou snahu povděčně, dobře vědouce, že náš

mladá církev související ideově a nábožensky s naší domácí reformací může a musí se učit z práce a snah sesterských církví evangelických, přes to, že tvoří církev samostatnou a od formací evangelických odlišnou. Proto také referujeme zde obšírněji o spise dr. R. Řičana, faráře v Bohuslavicích.

Jest to práce habilitační, na základě které zmíněný autor dosáhl možnosti uplatnit se na Husově fakultě jako docent církevních dějin pro církev evangelické. Svůj spis věnuje popsání života a působení K. Ed. Lányho, aby pomohl osvětlit dobu protestantismu u nás dosud málo známou, poněvadž ještě příliš blízkou dnešní době, totiž druhou polovicí 19. stol., do níž padá život a působení Lányho. K Lánymu vedly autora i příbuzenské důvody, ale autor počíná si při práci naprosto kriticky. Spis jeho zde zmíněný je první částí zkoumání života a vývoje Lányho (až po r. 1864 — ukončení doby studií); druhý díl (veřejná činnost církevní) bude následovat. Podle doznání autorova (v Úvodě) je spis pracován na základě obsáhlých zápisníků a deníků Lányho, dále na základě ústních i písemných zpráv pamětníků Lányho, jakož i pramenů archívních (archivu rodinného, archivu vých. seniorátu a. v. v Čechách a farního archivu v Černilové, tedy důkladně zabezpečen co do pramenů, z nichž autor uvádí spousty citátů a dokladů, čímž staví se tento spis důstojně po bok podobným spisům staršího data, od jiných autorů a o jiných evangelických pracovnících. Autorovi nešlo a nemohlo ani jít o výstižný definitivní obraz životopisný muže tak hluboce zasahujícího do církevního života protestantského v Čechách,

nýbrž právě o snesení materiálu k připravení možnosti definitivního životopisného obrazu v budoucnosti. Je jisto, že nelze jinak postupovat, než činí Řičan: napřed třeba připravit materiál a pak teprve kreslit a malovat obraz. Potud se Řičanovi dílo podařilo, a třeba s povděkem to uznati, ač dlužno doznati, že pouhé čtenáře nehistorika četba hojnosti uvedeného materiálu až unavuje. A přece nelze jinak postupovat. A zároveň můžeme se i my v ČČS ze spisu Řičanova učit, jak jednou bude musít náš historik ČČS si počínati, ba ještě více, jak musí již dnes býti v jednotlivých našich obcích připravována práce historikova, totiž jak pečlivě mají se dít záznamy v archívech našich náboženských obcí, záznamy zpráv týkajících se ať již osob (duchovních i laiků) v nich působících nebo zpráv a statistik o počátcích, růstu a vývoji (příjemných i nepříjemných) celé obce.

Na to musí se pamatovati již dnes — a dozorcí úřady mají se o tom při inspekcích přesvědčovat — má-li jednou býti umožněn věrný historický popis života církevního a nábož. v jednotlivých obcích i v celé církvi. Každá obec by měla vedle záznamů do přesně vedené pamětní knihy podávati aspoň jednou za rok krátkou zprávu o své činnosti do veřejných listů, aby historik byl orientován a věděl, kde co hledat. Takové zprávy, důležité pro budoucí historický náskok jsou jistě důležitější než mnohé zprávy, zatěžující veřejné církevní listy naše, zprávy, které již týden po uveřejnění nemají významu. Nebudeme-li postupovati, jak zde naznačeno — a Řičanův spis s jeho spoustou zpráv mi to připomíná — z

čeho bude náš historik jednou čerpat zprávy svých statí a čím zdůvodňovat své historické soudy? Autor spisu o Lánym líčí v 7 hlavách původ, život a činnost Lányho, jak jsem řekl již, jeho mládí a dobu růstu a studií, a to doma na školách obecných a středních, pak na vysokých školách ve Vídni, ve Švýcarsku, v Německu, v Čechách a ve Velké Británii. Všude věnuje spisovatel velmi pečlivou a přesnou pozornost myšlenkovému, kulturnímu, církevnímu, mravnímu a náboženskému prostředí, v němž Lány žil, líčí, jak ono okolí na Lányho působilo, jak mu vzdoroval, ale také, jak mu podléhal, čili jak rostl a se vyvíjel pro svou pozdější činnost doma. Vše, každá zpráva, každý údaj je doložen co nejhojnějšími doklady z minulosti i z doby současné. Sotva bude lze vytknouti autorovi, že snad opomenul uvést nějaký doklad. Právě v té drobné důkladné kresbě, v tom shánění bibliografických zpráv, důležitých pro život Lányho, ale i pro světový i domácí protestantismus z druhé polovice 19. století, tkví význam této práce Řičanovy. Kniha je s dvěma obrázky (podob. Lányho a rodný jeho domek — stará ratibořská fara) a rodokmenem rodiny Lányho. Tisk a úprava jsou bezvadny, (až na několik tiskových chyb, jež jsou na konci uvedeny). Cena 45 Kč. Spisár.

F. M. Bartoš, *O Husa a o Husovi*. Nákladem Svazu národního osvobození v Praze. Tiskem „Pokroků“. 1935. Cena Kč 8.—

Dvacet kratších statí vhodně sestavených, aby — jak nápis naznačuje — hájily Husa a vyprávěly o Husovi. Začínají vzpomínkami, jež jest vhodné obnovit si letos, na paměť postavení Husova pomníku

v Praze (a co předcházelo), jakož i Masarykova vystoupení v Ženevě proti Rakousku. ve jménu české reformace — čímž jasně naznačeno, co bylo vůdčí ideou Masarykovou v boji proti reakčnímu Rakousku. Toho nesmíme zapomínat, a zapomíná-li naše mimocírkevní veřejnost svádějíc naše národní a státní osvobození, tak na falešnou kolej, nesmějí zapomínati naše nekatolické církve, v jejichž jménu mluví a píše autor spisu F. M. Bartoš, profesor Husovy fakulty.

Rovněž není zbytečno připomínat naši veřejnosti, proč milujeme a uctíváme M. J. Husa, jak naznačuje autor spisku. Oslavy M. Jana 6. července stávají se pomalu otázkou velmi ožehavou, protože způsob oslav a hlavně výběr řečníků stává se čím dál tím nedbalejší a oslavy nejsou mnohdy a mnohde nikterak důstojnou vzpomínkou muže jména nejen domácího, ale světového. Prof. Bartoš věnuje v dalších statích pozornost jednak osudům Mistrovým v Kostnici, jeho odsouzení a hlavní příčině toho, jeho přátelům i nepřátelům, obráncům Husovým v minulosti, zvláště zajímavě působí zmínka o příznivých hlasích z tábora katolického, aby tím více vyniklo (nechvalně) podceňování významu Husova z pera, od něhož bychom se toho nejméně nadáli, z pera domácího a nekatolického. Tím nadhována je otázka, jaký význam má Hus pro nás dnes (!), kdo smí a může se k němu hlásit, co pravi Hus dnešnímu člověku, pokrokovému i náboženskému katolíkovu (nejedná spisovatel o všech těch námětech, ale vyvolává je v paměť), co pravi cizím národům čili jak chápal Hus otázku národní atd. Zkrátka: Spisek prof. Bartoše jest

velmi hodnotný, poučný a při tom naprosto kriticky, tak že lze jej vše doporučit všem našim bratřím a sestrám, nejen studovaným, neboť jest psán naprosto lidově a srozumitelně. Spisar.

Daněk Slavomil, Dnem i nocí, Biblické úvahy. První skupina: K odpočínutí. Náklad vlastní. V Praze v červnu 1935. Obálku provedl Oldřich Udatný v Praze. Vytiskl Zalmánek a spol. na Vsetíně. Cena neudána.

Vkusně vypravený sešit či svazček slibné a potřebné publikace profesora starozákonní vědy na Husově fakultě Slavomila Daňka pod názvem Dnem i nocí. Sbírkou bude přinášeti úvahy na texty ze Starého zákona, aby ozřejmila biblickou teologii starozákonní.

První řada či skupina přináší na 28 str. tři úvahy, jež byly předneseny autorem při večerních pobožnostech na konferenci absolventů Husovy fakulty ve Velkých Opatovicích 31. července až 2. srpna 1934. První má thema Na cestě k odpočínutí na text Exodos 34, 6—11 s heslem žalmu 119, 18. Otevři oči mé, abych spatřoval divné věci ze Zákona Tvého, druhá na thema Před návratem k odpočínutí na text Ješaja 55, 6—11 s heslem žalmu 119, 89, Na věky, ó Hospodine, Slovo Tvé trvanlivé jest v nebesích a třetí na thema „Do lhtů k odpočínutí“ na text Žalmu 103, 6—18 s heslem žalmu 119, 54. Ustanovení Tvá jsou mé písničky na místě mého putování. Všechny rozjímají o cíli člověka — Bohu a spočinutí v Něm, o vztahu Boha k člověku a mravnímu úkolu člověka na cestě boží, o nutné boží pomoci jakož i překážkách plynoucích ze slabosti a hříšné zloby člověka. Pracovány jsou čistě jen na

základě Kralické Bible, Kašparovy konkordance a hebrejského textu starozákonního. Jsou ovšem ovocem autorova pilného a dlouholetého studia Pisma a přemýšlení o něm. Jak řečeno, jsou obsahem slibné, na což lze se těšiti, a výpravou vkusné. Spisar.

Emanuel z Lešehradu, Po stopách tajemných společností. Historie a úvahy. Nákl. Al. Srdce, Praha 1935, str. 288.

Jádrem tohoto Lešehradova spisu jest spis už dříve vydaný a nehledě k menším změnám a některým doplňkům, doslovně přejatý do nynější knihy autorovy. Mám na mysli spis „Tajné společnosti v Čechách od nejstarších časů do dnešní doby“, který vyšel už v roce 1922 v nakladatelství „Sfinx“. Tamtéž vydal spisovatel svůj „Pokus o historii bratrstva „Růže a Kříže“, „Růžový kříž“, jakož i knížku „Hledači mystických pramenů“, všecko spisy, mající organickou souvislost s knihou právě na knižkupeckém trhu se objevivší.

Po rozebrání „Tajných společností“ přišla uvedená publikace právě včas. Informuje stručně, ale svědomitě. Jméno autorovo i redakce Volfova zaručují solidnost.

Knihy je rozvržena na tři oddíly. V prvním se jedná výhradně o historii „Bratrstva Růže a kříže“ a to jak všeobecně, tak i se speciálním ohledem na naše poměry domácí. Druhý oddíl je označen názvem „Tajné a humanitní společnosti v Čechách od nejstarších časů“ a je vlastně i s poznámkami řešen shodně s knihou publikovanou v roce 1922. Třetí oddíl („Stručný nástin některých spirituálních a jim podobných společností“) je věnován gnosticismu, řádu vyšších

neznámých, theosofickým společenostem, illuminátům, řádu sv. Grálu, řádu Odd Fellows (podivní soudruzi), řádu Lillie, Dobrých Templářů, řádu Druidů a hermetickému bratrství luxorskému. Všude, ať už jde o Růži a Kříž, o templáře, svobodné zednáře, nebo společnosti jiné, snaží se spisovatel — pokud to vůbec možno — osvětliti vznik, pak vývoj, případně i současný stav, jde-li o společnost dosud živou. Historické záznamy, byť stručné, jsou nicméně husté a před našima očima defiluje řada historických postav a to i z našeho a právě z našeho národa (viz na příkl. Budovec, Komenský). Autor nevytrhuje násilně svého obrazu z kulturně historického celku té či oné doby a nechává nás nahlédati v souvislost kulturního dění, jehož tajné společnosti byly nemálo významnou součástí. Odkazy na literaturu jsou hojné a zároveň podávají jakýsi seznam časopisecky publikovaných pojednání i samostatně uveřejněných spisů o daném tematě. Že je tu publikováno dosti těžko přístupného, nebo jen Lešehradovi přístupného materiálu, je u tohoto autora sběratele s jeho museálním archívem samozřejmé.

Zajímavá pro osobu autorovu jsou jeho slova úvodu ke knize. Práví tu: Můj život se dělí ve dvě směry. Prvý značí literární snahy a vyjadřuje můj poměr k umění; druhý je náboženského rázu a vyjadřuje můj poměr k světu a k Bohu. Prvý cílí k měnlivému, druhý cílí k absolutnímu. Oba směry posléze splynuly v mé bytosti v jedinou duchovní složku: víru ve všemohoucnost a nesmrtnost hmoty i ducha.

Dlouho trvalo tápání, bloudění a nejistota. Léta se ve mně podvě-

domě připravoval proces vnitřního přerodu: byl jsem spící a trpící. Bylo nutno, abych poznal sám sebe, abych procítl. Asi v letech 1911—1912, podle lidského počtu, nastal ve mně onen přerod po rozhodných a krutých životních otřesech. Procítl jsem a stal jsem se vidoucím a rozumějícím. Dovedl jsem si zodpověděti všechno, nač jsem dříve marně hledal odpovědi v knihách a lidech. Nalézal jsem ve všem jasný životní klad a věcnou rovnováhu, jež dávají vyšší smysl hmotě a jejímu nádhernému květu, jenž se zove člověk. Tehdy zmizely mé cíle jen umělecké a poznal jsem, že nejen krásou živ jest člověk, ale i věděním a žitou pravdou. Navazoval jsem ne již výhradně na umělecká díla, nýbrž i na stará podání náboženská a na badatele o bohu a pravdě. Tak prošel jsem branami dávných kultur, prošel jsem ohněm věr a poznal dobrodiní a pravé poslání živoucí vědy, jež může býti člověku budoucnosti náboženstvím, jako pravým bohem mohou býti jen hmota a duch, spojené v nerozlučnou jednotu...“ „Na cestě, kterou se ubírají mé myšlenky, našel jsem oddané bratry a s nimi pokračuji, abych splnil úkol, jenž mi byl svěřen Vnuknutím...“

Tyto věty netřeba komentovat. Mluví z nich Lešehrad, básník a mystik, s nímž nelze sice všude jíti, ale jemuž nelze upřít pozornosti.

Podzimek.

Albert Einstein, Můj světový názor. Nakl. „Orbis“, Praha 1934, str. 178.

Především se domnívám, že název knihy není dosti vhodně volen. Světový názor předpokládá — i jen lidsky měreno — soustavu, a byť i se stanoviska jednoho oboru, přece

jakous, takous úplnost.

To však, co nám recenovaný spis přináší, je pouhý výběr příležitostných a pro jednotlivý účel psaných statí, uspořádaných podle příbuzného obsahu do pěti oddílů s názvy: Jak vidím svět. O politice a pacifismu. Německo r. 1933. Židovství. Věda.

Do výboru pojaty jsou vzhledem k obsahu i některé dopisy. Tedy literární všehochuť, pestrá formou i náplní. Vyčteme odtud, že Einstein je odpůrcem každé politické diktatury, ať už se objevila v Itálii, Rusku, nebo Německu, a že je naproti tomu horlivým přívržencem demokracie. Jest bezpodmínečným pacifistou se zvláště vyvinutou averzí k vojsku. Stoupenec mezinárodní spolupráce je ctitelem hesla: „Nikoliv panovat, ale sloužit“. Zamýšlí se vážně nad náboženstvím a vyzdvihuje náboženství, jemuž říká kosmické, které nezná dogmat, ani antropomorfického Boha. Proto Demokrit, František z Assisi a Spinoza jsou mu blízcí.

Příznačný a za celé pojednání mluvící je tady pro Einsteina tento pokus z recenované knihy: „... Býváme nakloněni považovati na základě historického pozorování vědu a náboženství za nesmiřitelné protivníky, a to z důvodu snadno pochopitelného. Kdo je proniknut kausální zákonitostí všeho dění, pro toho je naprosto nemožnou idea nějaké bytosti, zasahující do běhu světového dějství — předpokládaje ovšem, že pojímá hypotézu kausality opravdu vážně. Náboženství bázně nemá u něho místa, rovněž ani náboženství sociální, nebo morální. Bůh, který odměňuje a trestce, je mu nemyslitelný již tím, že člověk jedná z vnější, nebo vnitřní zákonité nutnosti, a proto s hledis-

ka božího není odpovědný, právě tak jako neživý předmět nemá odpovědnosti za pohyby, které koná. Bylo proto již vytýkáno vědě, že podrývá mravnost, leč ovšem neprávem. Etické chování člověka lze působivě založiti na soucitu, výchově a sociální závaznosti a není mu třeba náboženského podkladu. Bylo by smutné pro lidi, kdyby musili býti kroceni strachem před trestem a nadějí na odměnu po smrti.“

Zde ovšem není Einstein originální ani nový. Právě naopak. Takto mluvili už mnozí před Einsteinem. Eliminace závaznosti i popírání faktu mravního zákona je pouhým důsledkem degradace osobního Boha. Einstein je jak vidno krajní determinista starého ražení a proud nových myšlenek z oborů jemu odlehklých nezavál jak se zdá k jeho hlavě.*)

se determinismu v součas. fysice!

Takovéto přesvědčení vede však nejen k neoprávněné nivelisaci ve smyslu přírodovědeckém (člověk — nerost), ale i k naprostému setření hranice přírody a ducha. Člověk je jen svého druhu přírodnina, přispívající svými jedinečnými vlastnostmi k pestré mosaice přírodního dění. Není ostatně zapotřebí zvláště zdůrazňovati, kolik theoretického i praktického nebezpečí se skrývá v takovéto konfesi.

Není zapotřebí popírati, že i s theistického stanoviska nezůstává na příkl. otázka mravního zla v lidstvu bez obtíží ve výkladu. Proto však netřeba theismus zavrhovati. Co se pak týče Einsteinem vytýkaného vztahu náboženství — hypotéza příčinnosti — možno tu užití citátu ze Spisarova spisku „Mo-

*) Viz ostatně poměry, týkající

derní subjektivismus a úkoly teologie“: „Chceme-li skutečnost vysvětlit, můžeme ji vysvětlit a ji rozumět jen tehdy, chápeme-li ji jako účín duchovní příčiny. Není-li duchovní příčiny, není-li ducha, je skutečnost nesrozumitelná. Nevíme, proč a nač je.“

Co to pak bude od případu k případu — kosmická zbožnost Einsteina? Snad to bude pouhý údiv z nesmírnosti kosmu a patriční dávka přesvědčené skromnosti z tohoto nutkavého poznání plynoucí.

Hodně se zabývá Einstein otázkou odzbrojení a odzbrojovacích konferencí. Dnes tyto stati, ač nedávno psané, budou bezmála anachronismem. Tu a tam pouští Einstein do světa i myšlenky národohospodářské (zkrácení pracovní doby, odstranění zlatého standardu, byrokracie je zabiják každé výkonnosti — a proto nevěří ve zdárné podnikání státní etc.). S Němcem z r. 1933 zúčtoval jak je všeobecně známo, když opustil tuto zemi.

K židovským ideálům se staví kladně. Jsou to vlastně ideály všelidské, které i Židům mají dáti patriční míru spravedlnosti a svobody. O tom praví na str. 88 do slova: „Ti, kdo dnes běsní proti rozumovým ideálům a osobní svobodě a chtějí prostředky brutální moci zavést bezduché státní otroctví“ (odraz nedávné skutečnosti v Německu), „vidí v nás právem nesmiřitelné protivníky. Dějiny nám uložily těžký zápas, pokud však budeme oddaně sloužit pravdě, spravedlnosti a svobodě, budeme nejen dále žít jako nejstarší ze živých národů, ale také tvořit produktivní práci hodnoty, přispívající k ušlechťení lidstva.“

Židovského světového názoru ve

filosofickém smyslu dle mínění Einsteina není. Židovství — praví — jeví se mi téměř výlučně jako mravní stanovisko v životě a k životu. („Židovství se mi zdá být spíše souhrnem životního stanoviska, zájícího v židovském národě, než souhrnem zákonů, obsažených v thore a vyložených v talmudu. Thora a talmud jsou mi jen nejdůležitějším svědectvím židovského životního názoru, platícího v minulosti“).

Příznačné, ale pro Einsteina, jak jsme ho již poznali, samořejmé jsou i tyto věty: „Židovství není vírou. Židovský bůh je pouhé popření pověry, pomyslný výsledek vyloučení pověry. Je i pokusem, založit mravní zákon na bázi, pokusem politováníhodným a neslavným. Přes to myslím, že se silná mravní tradice židovského národa od této bázně hodně oprostila. Rovněž je zřejmé, že „sloužit Bohu“ bylo položeno na roveň „sloužit živému“. O to neumdleně bojovali nejlepší ze Židovstva, zejména proroci a Ježíš. Proto židovství není náboženství transcendentní, dotýká se jen života, jímž žijeme, života jaksi hmatatelného a ničeho jiného. Proto pochybuji, může-li být nazváno „náboženstvím“ v obvyklém slova smyslu, ježto od Židů se nežádá „víra“, nýbrž posvěcování života v nadosobním smyslu.“

Toto posvěcení života prý proniká i v příkázání o svěcení sabatu (do něhož byla zahrnuta i zvířata) a potom se projevuje i v tom faktu, že socialistické požadavky vycházely ponejvíce od Židů.

Einstein je ovšem i stoupencem sionismu, ostrým kritikem antisemitismu a to jménovitě německého, hakenkrajclerského.

Jeho vztah ke křesťanství je charakterisován těmito slovy: „Zbavili se židovství, hlásané proroky, a křesťanství, jak mu učil Ježíš Kristus, pozdějších přídavků, zejména církevních, zůstane učení, které může uzdravit lidstvo ze všech sociálních nemocí. Dobře smýšlejícímu člověku nastává povinnost neúchylně usilovati, jak to jen dovede, ve svém okruhu, aby se toto učení ryzí lidskosti stalo skutkem. Pokud-li se o to poctivě a nebude-li současníky odstrčen a zničen, může blahopřáti sobě i své pospolitosti.“ Tedy zase vlastně a jenom křesťanská morálka se tu oceňuje.

Poslední odíl podává čtenáři jednotlivosti vědecké důsažnosti bez jakékoli nutné souvislosti, nebo zaměřování k nějaké generalisující myšlence. Mluví se v těchto článkách o vědecké pravdě, o metodě theoretické fysiky, o Janu Keplerovi, o Newtonově mechanice a jejím vlivu na utváření theoret. fysiky, o Maxwelově vlivu na vývoj pojetí fysikální reality, o theorii relativity atd.

Než tyto drobné přírodovědecké črty jsou pouhými fragmenty vědeckého celku, kterých nota bene Einstein nepoužívá ani k pokusu o nějaké soustavnější vyložení názoru na svět. Čtenář se z tohoto oddílu nedozví o ničem, než o výseku vědeckých fakt a teorií. Přes to však přečtení knihy prospěje a to jak pro jednotlivosti, tak i pro pohled do duše badatele-přírodopytce. Škoda jen, že Einstein nevěnoval alespoň trochu soustavné a odborné pozornosti také duchovědám, než vydání takové knihy připustil. Takto je kniha právě po této stránce chudá a v tom, co chtěla podati, jednostranná. Podzimek.

Bohuslav Brouk, **Autosexualismus a psycherotismus**. Svezek I.: Autosexualismus. Edice Surrealismu, Praha 1935, str. 177.

Knih, pokud jedná o faktech autosexualismu, je psána s vědeckou objektivitou a je opřena o výběr spolehlivé literatury. Toho nelze a také netřeba popírati. Nelze však souhlasiti s mravním stanoviskem autorovým k projevům sexuality vůbec. Nejdříve několik slov k obsahu spisu samého. Je dán ostatně thematem a toto thema zavíní, že se kniha asi dostane do mnohých nepovolaných rukou. To už tak je osud literatury o věcech sexuálních. I kdyby měl autor sebevědeckější úmysly, bude jeho kniha čtena nikoliv jen v těchto intencích. Proto bych byl při publikaci podobných knih pro nějaký uzavřenější, nepopulární způsob edice a pro častější použití latinského překladu v textu. Servirovati podobné spisy s naprostou otevřeností a pro každého, kdo těch dvacetpět Kč za knihu dá, se mi nezdá vhodným ani prospěšným. Jsem dalek toho, abych Broukovu knihu označil za pornografii. Takové signování by bylo nesmyslem. Obsah i úprava knihy tomu zdaleka nenaspědčují, ale jde o to, aby čtenář si nemohl i z takovéto knihy pornografii udělat.

Jsem přirozeně už v zájmu vědecké pravdy proti tomu, aby se na příkl. o ipsaci držely za každou cenu starobylé a strašpytlkové názory Tissotovy et consortes. Pravda nade všecko a tedy i ve věcech týkajících se sexu. Ale zároveň nutno psáti o věci jako m r a v n e z á v a d n é. A toho už autor nečiní. Knihám a stanoviskům Broukovým dal by se alespoň do jisté míry vytýkati pansexualismus. Člověk

přece není převážně sexuálně orientován. To platí snad pro určitá individua, nikoliv pro všechny. Ostatně jsou taková individua, ne-li vždy tedy převážně zcela mělké nádoby. Představte si člověka, jehož myšlení je neustále pohlcováno oborem sexu! Druží-li se k tomu i patriční dávka hrubosti a žvas-tounství, není hnusnějšího obrázku lidské species.

Mravní stanovisko Broukovo je nám s dostatek známo z jeho dřívějších knih. On vlastně žádné nemá a podle toho vypadá i vztah jeho k autosexualismu a jeho projevům.

Je ke všemu zapotřebí opravdu silné dávky cynismu, aby se vše řeklo tak, jak to povídá Brouk. Pak se divte, že je mu milejší ipsace než manželství! Nejráději by totiž zavedl promiskuitu. Nechal se ostatně v tomto smyslu slyšeti už ve své předposlední knize. Zde jenom rozvádí a opakuje své nechutnosti a amorální výklady.

Je na čtenáři samotném, aby posoudil, nakolik je „ideál“ Broukův společensky destruktivní.

A ještě bych rád k něčemu poukázal. Brouk je svého druhu hrubým materialistou. Pro něho není než tělo a prospěch. Je šetrný vůči ženě co do kapsy do té míry, že ji obviňuje z prostituce, nepřinesli mu sebe mimo manželství jako pouhopouhý dar. Nějak mu vyklouzla z rukou i mozku starost o to, co zoveme rodinou; fakt velké ženiny práce v domácnosti i fakt sexuální nerovnosti muže a ženy. Ty pasáže spisu sem se vztahující — viz citované vřadu — jsou nejodpornější z celé knihy. Člověk se mimoděk táže, měl-li autor také matku!? Cynická generace, a pro-

padlá ovšem, a právě i biologicky, zkáže, která by tohle všecko, co hlásá autor, vzala za své! Než na jednu skutečnost chci tady ještě upozorniti: Všimněte si, jak Brouk a jemu podobní spisovatelé spojují touhu po sexuální volnosti s voláním po sociálně spravedlivějším světě. Volání po sociálně spravedlivější společnosti je už dnes tak oprávněné, že oprávněnější býti ani nemůže. Ve sféře sexuálního života se fakt této nespravedlivosti ovšem také projevuje trapnými příznaky. Že pak slouží i za oporu teoriím, zacházejícím se ženou či mužem jako se zbožím a požívatinou — toho vinu nesou ti, kdož svým sobectvím zdržují cestu lidstva právě za touto sociální spravedlností. Nebýti tohoto neštěstí, nebylo by ani této nivelisace. Než i tady nevěříme ve stagnaci a ze všech sil se musíme snažiti o lepší zítřek. Pak se také nebudeme musiti brániti takým či onakým broukovským ideologiím. Nenajdou-li obecnějšího ohlasu ani dnes, nenalezly by jej potom vůbec. Podzimek.

Klíma Stanislav, Evangelická Praha, průvodce její minulostí i přítomností. S 10 obrázky a plánem. V Praze 1935. Naklad. Kalich. Stran 56. Cena neudána.

Knížička účelná pro všechny návštěvníky Prahy, kdož jako nekato-licki chtějí znát i historický význam pražských památek, to jest nekato-lický (evangelický) původ a význam jejich. Jest to zhuštěné zpracování pražské části knihy téhož autora „Země Husova“, vydané r. 1915, zkomolené rakouskou censurou a dnes již rozebrané. Knížička upozorňuje na evangelické stopy v Praze, která bývala kdysi téměř úplně nekato-lická. Vyjmenovává

vše, co dosud je evangelické, domy, desky, hroby, modlitebny, pomníky nebo co evangelické bylo, najmě dnes katolické kostely. Pravil jsem: knížečka účelná. Mám jen jednu otázku: nebylo by bývalo možné vyjmenovat vedle budov a modliteben evangelických také sbory a úřady a budovy církve československé? Nás jistě zajímají místa evangelická; evangeliky snad zajímají místa církve československé. Jednou ranou by se bylo vyhovělo oběma směrům křesťanským.

Příští vydání opraví jistě některá nedopatření, jež se do spisku vloudila: Václav Mitmánek nebyl administrátorem kališnické konsistoře, Hus nepsal „Dcerku“ pro Anežku ze Štítného, dceru Tomášovu, kosti dánského hvězdáře Tycho de Brahe nebyly po roce 1621 z hrobu vyzviženy a zneuctěny. rjv.

K. Čapek, *Mlčení s Masarykem*. F. Borový, Praha 1935. Nakladatel F. Borový začal vydávati sbírku drobných studií *Postavy* a dílo. První svazček napsal Karel Čapek: *Mlčení s Masarykem*. Líčí v něm těžkosti, z nichž vyrostly tři knížky *Hovorů*. Těžkosti, ale také vysoké hodnoty, jež si odnesl. Když se Masaryk nemohl dostat v Moskvě do ostřelovaného hotelu, ulice byla plná střel, on přece nechtěl lhát. Kdyby byl řekl, že patří k hostům z dřívějšíka, byli by ho pustili, ale on k nim nepatřil a lhát přece nechtěl. Hle! ani ve chvíli tak těžké, když život visí jako na pavučince: Nechtěl jsem lhát! — A nelhal. Kolik dojmů zažil muž významu Masarykova a jak tvrdí — a jak my mu věříme — nic jej nenutká, aby o tom vypravoval. Někdy ani nenachází slov k vzpomín-

kám a vyjadřování. Jak je chudé obyčejné písmo k vyjádření lidské mluvy a jak je chudé k vyjádření Masarykova hovoru. Jednotlivci, kterým bylo práno slyšeti Masaryka při výkladech, při přednáškách i při rozhovoru, celý život stačí vzpomínat a — kombinovat. V hudbě máme noty a v nich spoustu znamének a označení, která umožňují modulovat, zesilovat, zeslabovat, zrychlovat, zvolňovat, rozdělovat, rozkouskovat, staccato hrát, zpívat podle zápisu, ale pro Masarykovy hovory jsme velice ochuzeni. Jen kdo má dobrou pamět a dobré ucho, může si tu a tam vypomoci. Masaryk ustavičně hledá slovo, výraz, obrat, větu, nové formulování. Leckdy i zmírní původní výraz, jako v knížce *V boji o náboženství*. Původní vydání má výraz, že Masaryk nečeká nic ani od protestantismu. Nové vydání má čtení: já také již nic nečekám od církvi protestantských.

A do třetice: v *Hovorech* nalezeme výzvu, aby se lidé stejně smýšlející a jimž církve nestačují, spojovali k vzájemné pomoci... Nikdy neukončený vývoj! Nikdy konec. Nikdy spokojenost. Svatá nespokojenost. Svaté hledání, rozumějte: silné hledání, silná uvědomělá nespokojenost. Život bude stát věčně za hledání a hledání! Mluvit? Tož jen a jen pravdu. Klamů a omylů letí okolo nás až až! O podvodech u vás ani nebudiž řeči. Jaké pak silné výrazy, jaké pak radikální protiklady a protimluvny? Těch okolo nás šumí celý život tolik jako mraků po obloze. Pravdivé slovo, i když je jednoduché a nic neopentluje, je učiněné zjevení. Na této knížce se musí učit všichni, kdo myslivají o věcech náboženských. rjv.

Říšský ministr dr. Goebbels zmínil se ve své řeči v Treviru, že se může stát, že stát prohlásí, aby se všech 28 zemských církví protestantských samo finančně vydržovalo. Virtemberský ministerský prezident Mergenthaler pravil v Rottweilu, že, jestliže nenastane v zemských evangelických církvích v brzku žádoucí mír, mělo by to velmi vážné následky pro poměr státu a církve.

Nástupcem Barthovým v Bonnu stal se profesor Schmiedt-Japing; z kruhu posluchačů Barthových byl poslán protest.

Profesor filosofie v Lipsku Litt byl vybidnut, aby přestal přednášet, ježto byl označen v jednom vysokoškolském časopisu jako odpůrce národního socialismu. Ale podle časopiseckých zpráv začal již zase přednášet.

14 vynikajících církevních právníků prohlásilo říšskému biskupu, že pokládají nynější církevní poměry za bezprávné a neudržitelné. Vynikající národně socialistický právník dr. Noack v Hallu, který byl požádán říšskou církevní vládou o dobrozdání v té věci, odpověděl, že posuzuje právní poměry právě tak, jako říšský soudní rada Flor.

V Rakousku nepřijímají 3 okresní hejtmanství zásadně žádných prohlášení o výstupu z římskokatolické církve, v jiném okresu byly předvolány manželky 168 mužů, kteří byli zatčeni proto, že chtěli z římskokatolické církve vystoupiti, a tyto ženy byly přinuceny vrátiti se do katolické církve. V jednom lázeňském místě byl jistý majitel vily dopraven do koncentrač-

ního tábora a jeho vila byla odevzdána faráři k tomu účelu, aby v ní byli poučováni ti, kteří vystoupili z církve římskokatolické. Blankety a tiskopisy, jednající o přestoupení z římskokatolické církve, byly zabaveny a zakázány.

Faráři v Aussee, Gnesau a Tressdoru v Korutanech, Insbruku a Wolfsberku byli teprve po týdenní vazbě propuštěni na svobodu. Říšsko-německý kandidát theologie Rothacker v Neuhausu v Burgenlandu, který podal žádost za propuštění těchto pobuřovačů, byl ze země vykázán. V Isslingu u Solnohradu byly zakázány evangelické biblické hodiny jako demonstrace.

Ministerský prezident Goering v Německu pravil k zpravodaji Reuterovy tiskové kanceláře: „Spor v evangelické církvi, do něhož se stát vůbec nevměšuje, jest ve skutečnosti zcela jiný, než jak se líčí. Spor se omezil na určité osobnosti, které touží po moci v církvi a kteří se pokoušeli vyvolati domácí opozici. Vláda se nevměšuje do vnitřních záležitostí církve. Chrání křesťanství a ponechává každému na vůli, jakým způsobem chce dojíti svého blaha věčného. Vláda však necení vysoko těch, kteří usilují církevní spor zostřiti a kteří takovýmto způsobem dávají najevo svou křesťanskou lásku k bližnímu.“ —

Předseda trestní komory pro okres Kolín nad Rýnem sděluje: „V tisku objevivši se tvrzení, že evangelický profesor theologie dr. Barth z Bonnu byl ze služeb propuštěn proto, že odepřel vykonati novou služební přísahu, nezakládá se na pravdě. Profesor Barth mu-

sel býti propuštěn z více příčin, a sice pro své politicky závadné výroky, pro odepření německého pozdravu při přednáškách na univerzitě a pro zamítnutí nového státu, což jest od německého úředníka a vychovatele mládeže nepřipustné. Otázka vykonání přísahy jest jen zcela podřadného rázu. Také se při vyšetřování nejednalo o konflikt mezi požadavky státu a vůle boží. Universitní profesor Barth má ještě možnost proti rozsudku trestní komory se odvolati k nejvyššímu správnímu soudu, takže jeho propuštění ze služeb není ještě definitivní.

Dle sdělení církevního úředního listu byli svého času sesazeni superintendenti, kteří se hlásí k t. zv. „Bekentnisgemeinschaft“ opět ve svůj úřad dosazeni. Také brunšvické církevní vedení dosadilo znovu tři faráře, kteří se vzdali svých míst, mezi nimi i faráře Lachmunda.

Župní vůdce Německých křesťanů v Halle-Meziboru, učitel Boy, píše svým přívržencům mezi jiným: „Shromáždění našich odpůrců se konají, buď aby naše shromáždění se přetvořila anebo jest třeba jejich uskutečnění zabrániti. Budou policejně zakázána, jakmile bude ohrožen veřejný pokoj a bezpečnost. Bohoslužby odbojníků mají naši přívrženci jen tehdy navštěvovati, jestliže jest dána záruka, že, kdyby museli opustiti modlitebnu, vyprázdnili by ji z polovice... Ani feniku více oněm misionářským společností, které se postavili proti říšskému biskupu.“

V Erfurtu bylo rozpuštěno shromáždění, na němž mluvil farář Niemöller. Shromáždění bylo rozpuštěno, když řekl, že říšský biskup ne jednou, ale mnohokrát porušil ú-

stavu. Faráři Brünickovi, když se vrátil do své farnosti v Reideburku, bylo zakázáno při bohoslužbách zvoniti a hráti na varhany. Bohoslužby se konaly bez toho. Konečně církevní rada náboženské obce zakázala faráři Brünickovi všechny církevní úkony.

V Dolních Rakousích (podobně i v jiných spolkových zemích) začíná ústava těmito slovy: „Svatý Leopold, patrono náš, vyproš nám od Boha všemohoucího požehnání a blaho naší zemi Dolnímu Rakousku a jeho obyvatelům, které tím dostávají tuto zemskou ústavu.“

Do 1. září 1934 vystoupilo v Rakousku 19.191 lidí z církve římskokatolické a přistoupilo k církvi evangelické, 3713 lidí oznámilo své vystoupení a přístup k církvi evangelické, ale úřady ani jednoho případu nevyřídily.

Dle usnesení lotyšského kabinetu byl dóm v Rize novým zákonem přičten s konečnou platností za sídlo lotyšského evangelicko-lutherského arcibiskupa, jenž má právo jmenovati i jeho správu.

Řecká vláda protestovala proti tureckému nařízení, jímž se zakazuje duchovním veřejně nositi kněžské roucho, ale dosáhla tímto protestem jen toho, že ekumenickému patriarchovi jest dovoleno zažádati si vždy o šestiměsíční dovolení, aby směl nositi svůj úřední oděv.

Mexický spolkový stát Colima nařídil, že všichni duchovní během paděsáti let musejí se oženiti.

Říšský a pruský ministr vnitra zaslal přípis zemským biskupům, opis těchto dopisů byl zaslán také říšskému biskupu; praví se v něm: „... že to pokládám za nezbytné k udržení klidu a pokoje, aby přestala kárná řízení z důvodů církevně politických a aby bylo vynaloženo

vše za tím účelem, aby i s dosavadními církevně politickými odpůrci se našla cesta k společné shodě a plodné práci.“

V učebné osnově pro obecné školy města Lipska pro rok 1934 jsou tato slova: „Ježíš nemá se líčiti německé mládeži jako tichý trpitel, nýbrž jako bojovník proti nepřátelskému světu, jako ochránce chrámu, jako rázný potírač pobožnickáství. Má se mládeži školní zdůrazniti, že pocházel z Galilee a že již pro svůj arijský původ byl vysloveným nepřítelem židovstva.“

Laval navštívil jako první francouzský ministr od roku 1871 papeže. Francouzské vyslanectví u Vatikánu bylo opět obsazeno.

Za vůdcovství kněze Trify v Sibini vzniklo nové náboženské hnutí v pravoslavné církvi rumúnské, které čítá již více než 70.000 stoupenců. Nová náboženská společnost usiluje o živé křesťanství a zamítá kouření, pití alkoholických nápojů a tanec. Nové hnutí se nazývá Oastea Domnului (armáda Páně).

Evangelický farář Ludvík Mahnert v Innsbrucku byl zatčen. Ve Stuttgartu vydávaný časopis „Christenbote“ byl v Rakousku na jeden rok zakázán.

V Kodani byl zvolen biskupem probošt Fuglsang-Damgaard. Byl v letech 1925—1933 universitním profesorem, jest nyní stár 44 let. Zúčastnil se světové války a byl nějaký čas ve francouzském zajetí. Napsal spis „Theologie pařížské školy“ a „Psychologie náboženství“.

Ve Francii vzrostl od roku 1903 do roku 1930 počet obyvatelstva o 2.834.000, ale počet kněží v téže době poklesl o 11.635. Počet ordinací jest o 13.000 menší než počet úmrtí.

Belgická misijní církev musela ze svých služeb propustiti z důvodů fi-

nančních jednoho faráře, dva evangelisty a pět kolportérů bibli.

Němečtí katolíci v Jugoslavii jsou velmi rozhořčeni nad tím, že jejich žádost, aby bylo užíváno německého jazyka při výuce náboženství, při udílení svátostí, při zpovědi a při pohřbech, byla biskupem Aškamovicem zamítnuta. — A jak se v ohledu tom chovají Němci k Slovanům?

Bývalý polský ministr Janusz Jedrzejewicz vystoupil z římskokatolické církve a dal se se svou paní rozvésti.

Sovětská vláda v Rusku otevřela pro Židy národní domovinu v Zasiřísku mezi řekami Biro a Bičanem. Území to jest dvakrát tak veliké jako Palestina. Má tam býti usídleno 100.000 židovských rodin.

Ve své jedné řeči (auf dem Ehrenbreitstein) pravil Hitler: „Byl kdysi čas, že i strany na podkladě církevním byly nutné. V oné době byl liberalismus proticírkevní, marxismus protináboženský. Národní socialismus není ani proticírkevní ani protináboženský, nýbrž naopak stojí na půdě opravdového křesťanství . . . Vím, že jsou tisíce a desetitísníce kněží, kteří se smířili s dnešním státem a kteří i s ním spolupracují. A jsem přesvědčen, že tato společná práce bude čím dále tím větší a úspěšnější. Neboť kde se mohou zájmy naše více sbíhati než v našem boji proti mravnímu úpadku dnešního lidstva, v našem boji proti kulturnímu bolševismu, proti bezvěreckému hnutí, proti zločinnosti a pro sociální pojetí, pro překonání třídního boje a nenávisti, pro odstranění občanské války a nepokojů, sporů a nesvárů. To nejsou protikřesťanské principy, ale křesťanské.“

M. Z.

Význam

theologického pojmu Boha pro křesťanskou víru.

(Dokončení.)

7. Křesťanská víra všechny dokonalosti Boha v duchu Kristově vyjadřuje v náboženské terminologii názvem Otce, laskavého, dobrotivého, ale i nejvyššího svatého. Ten název předpokládá označení Boha jako osobnosti. Víra v křesťanského Boha stojí a padá s představou Boha osobního. Proto jest třeba, aby i křesťanská theologie zabývala se osobností boží, což ona, jak známo, též vždy činila a činí, vysvětluje a hájí v souhlase s křesťanskou věrou pojem osobního Boha. Za to však prudký odpor proti chápání základu světa jako osobnosti projevuje filosofie moderní, pokud ovšem zabývá se vůbec přemýšlením o božstvu, filosofie totiž monistická, od materialismu a pantheismu až po idealistický subjektivismus.

CČS prohlásivší, že chce ve formulaci theologických pojmů bráti zřetel na moderní myšlení, taktéž prožila menší zápas v osobního Boha, hlavně ve svých počátcích. Ale I. ř. sněm CČS již r. 1924 přihlásil se k víře v Boha osobního. (Zpráva o I. řád. sněmu círk. čl., str. 44.) Učení pak CČS, schválené r. 1931 v druhém zasedání I. řád. sněmu, tedy již theologické zpracování víry křesťanské v duchu CČS, neuzívá sice výslovně názvu „osobní Bůh“, ale zato tím přesněji formuluje pojem osobnosti boží ve věci. Mám zato, že nezáleží na slově, ale na obsahu slova. Ostatně projevy Ježíšovy zbožnosti také neuzívají výslovně názvu „osobnost boží“, ale Ježíš mluví tak o Bohu, že osobnost boží je předpokladem jeho mluvy. Jelikož dnešní lidé z různých důvodů pohoršují se názvem „osobní Bůh“, smí a může i theologie tomu názvu se vyhýbat, ale jen z ohledů na „pohoršení maličkých“. Užívajíc pak toho názvu, činí tak oprávněně, vědoma, že jen osobní Bůh může býti opravdu Bohem. Bez víry v osobního Boha není vůbec žádné náboženství možné jako osobní vztah nebo odevzdané obecenství se základem světa. Kde není víry v osobní základ světa, tam není náboženství skutečného. Možno o osobnosti boží slovy nemluvit, ale nelze jí věcně nepředpokládat. Život náboženský je možný jen tam, kde je možný osobní styk člověka s Bohem. A ten je možný jen mezi osobami, má-li býti opravdový, a nikoli pouze předstíraný. Theologii pak, která má úkolem uvádět víru křesťanskou ve styk s ostatní myšlenkovou prací a s celým životem lidstva, přísluší, aby zkoumala, zda označení, chápání Boha jako osobnosti, obtojí na foru myšlenkovém.

A tu předem již pravím, že nejen obtojí, nýbrž že i myšlenkově a pojmově jen osobní Bůh může býti vysvětlením a

cílem světa a veškerenstva. Jen je třeba, aby osobnost vůbec a zvláště boží jako absolutní osobnost byla správně pojímána. Ti, kdož se pohoršují osobním Bohem, ač by rádi věřili v Boha a snad právě proto utíkají se k víře a pojmu Boha nadosobního, zpravidla boží osobnost nechápou přesně a správně a mají zato, že křesťanská víra a theologie Boha chápe jako osobnost lidskou. Tu pak se nelze diviti, že v takového Boha nemohou věřit, přes sebe horlivější hlásání osobního Boha církví. Proto třeba přesně vymežit osobnost, lidskou i boží, a rozdíly obou.

Předně třeba přesně činiti rozdíl mezi osobností a individualitou, což se ovšem neděje ani ve světě filosofickém, ani v uměleckém. Obé se zpravidla, ne-li vždy, zaměňuje; a naprosto neprávem. Osobnost, chápaná jako individualita a nerozlišená od individuality, přenášena na Boha pak zavíňuje odmítání osobního Boha, vnášejíc nedokonalosti do pojmu Boha, pro něž nelze pak osobního Boha chápat a přijímat.

Lidská osobnost nemá co činiti s tělem lidským; v tělesnosti člověka není jeho osobnost. Osobnost — každá — znamená určitou dokonalost samostatnosti duchovní, odlišnost od hmoty. Sebevědomí a sebeurčení je charakteristickým znakem, odlišujícím každou osobnost od všeho ostatního.

Proto může býti, jak snad aspoň poněkud vysvítá z toho, co bylo řečeno o duchu, v pravdě osobností jen duch, nikoli hmota. Jen bytost nějak duchovní, jen duch jako cosi niterného může míti a má sebevědomá sebeurčení, může se ovládnout, sebou vládnout, míti důvod i účel své činnosti v sobě samém — ať odvozeně nebo původně a prvotně, ať na podnět nebo bezpodnětně, — totiž důvod ve svém sebevědomém a svobodném sebeurčení a účel v obohacení a zdokonalení svého života.

Pojímáme-li základ světa jako osobnost, pak musíme jej chápat jako absolutní, to jest nejvyšší dokonalou osobnost a proto opravdu odlišnou též od lidské osobnosti, ovšem ne tak, aby osobnost přestala býti vůbec osobností, nýbrž aby byla pojata jako nekonečně dokonalá.

Lidská osobnost má nedokonalosti: projevuje se činností, která je podmíněna zevními vlivy, podněty, a která tedy nevyvěrá cele z naší podstatné vlohy. Naše bytost není sama sebou, bez podnětu sebevědomím a sebeurčením, nýbrž stává se jím teprve na podněty zevní, mimo ni jsoucí, čímž právě prokazuje, že není a nemůže býti sama sebou srozumitelná, nýbrž že potřebuje vysvětlení v osobnosti a skrze osobnost dokonalejší.

Osobnost jest právě a jedině ona vnitřní jednota, niternost, o níž byla řeč při charakterisování duchovní činnosti oproti hmotě, síle a pohybu; jednota, která soustřeďuje všechnu skutečnost v jednom vědomém (uvědoměném) obraze, zpřítomňuje ji (lidskou osobnost) nebo vůbec ji vytváří (absolutní osob-

nosti boží). Dále je každá osobnost příčinná síla, která si v lásce prisvojuje dokonalost nebo ji vytváří a z lásky uskutečňuje.

Má-li proto základ světa svět a život vysvětlovati a býti účelem, cílem zdokonalení veškerenstva, pak musí býti pojímán jako absolutní osobnost, to jest podstatně, bytostně osobní, aby důvod, příčinu a účel své celé skutečnosti, jsoucnosti i bytnosti neb podstaty a existence měl dokonale a výlučně v sobě samém, a ne teprve jako účín nějaké vnější činnosti a nějakého jsoucná mimo něj a nezávisle na něm existujícího, a také ne jen tak, že by v sebe pojímal teprve dokonalost, jež by existovala mimo něj a nezávisle na něm.

Bůh vůbec a v duchu křesťanské víry zvláště musí býti chápán a myšlenkově formulován jako náplň pravdy samé, a to činem svého myšlení a své vůle čili moudrostí svého činu. On musí vytvářet všechnu pravdu a dokonalost svým myšlením a uskutečňovat ji svou vůlí jako dobro z vroucí lásky a s vroucí láskou. Bůh musí býti pojímán jako nekonečná dokonalost všeobsahujícího duchovního života, existující a tvořící svou moudrostí a svatostí, vědomím bohatství své všeobsahující niternosti a svatým určením a svatou silou své věčné činnosti. To může dokázati jen absolutní osobnost.

Ti, kdož upírají Bohu osobnost, činí tak proto, poněvadž prý osobnost předpokládá místní a časovou omezenost. Osobnost je prý omezenost jednotlivé bytosti, individua. Absolutno, Bůh, není však myslitelný jako individuum vedle jiných.

Správně! Jenže se zde zaměňuje nebo směšuje osobnost a individuálnost, kdežto přece obě se od sebe podstatně liší.

Rostlina, zvíře — jsou individua. Člověk je individuum i osoba. Bůh není individuum vedle jiných, nýbrž jen osobnost. Člověk je osobnost i individuum. Je individuum, pokud je jednotlivou, od všeho ostatního ohraničenou přirozeností, která je ze zevnějšku a na zevnějšek ohraničena, na zevnějšku závislá. Je však osobností, pokud je uschopněn, aby vědomě a sebeurčeně ovládal a vlastnil tuto svou individuální přirozenost. Jako individuum je člověk schopen rozmnožení do nekonečna; jako osobnost je právě jen tím, kterým jest.

Individualita — tělesná i duchovní — není osobností, ale je majetkem jejím, který je změnitelný, může býti jiným, než je, čehož bychom si pro sebe i mnohdy přáli. Z individuálních znaků se pozná síce naše já. Ale naše znaky nejsou naše já, naše osobnost. Naše já může a mohlo by míti jiné znaky a přece by zůstalo naším já, jak předpokládá víra ve stěhování duší, ba i naše křesťanská víra v život v náplni věčnosti.

Individualita a osobnost u člověka ovšem spolu úzce souvisejí; jen individuální přirozenost může býti lidskou osobností. Jako individua máme všestranně určenou přirozenost. Tato individuální přirozenost není však z nás, ale je nám — lidem — dána. Kdybychom my si dávali svou individuální přirozenost,

pak by jistě byla jiná, než jakou máme, ale pak by naše individualita, to jest individuální přirozenost, byla totožna s naší osobností. Ale tak, jak se věci mají, naše individualita je nám dána — na nás nezávisle dána — a předchází jako trpná určenost naší přirozenosti naše sebeurčení, naši osobnost. Osobnost naše proto znamená uschopnění, sílu k činnému sebeurčení našemu, schopnost, která je zdůvodněna a podmíněna naší individuální přirozeností a na ní závislá. Ale osobnost naše prokazuje a projevuje se teprve tím a v tom, v čem se sami určujeme a zapřičiňujeme.

To je naše osobnost. To jsme my. Bůh je však jinak osobností než my; určuje se sám, svou vlastní samočinností, a to úplně z vnitřku na venek, ne naopak. Jest si sebe vědom a určuje se nejen částečně a jen poněkud, nýbrž zcela, a ze základu. V Bohu je právě proto, že jest sám sebou, sobě důvodem i příčinou, vyloučena všechna nedokonalost lidské a vůbec přirozené individuálnosti.

Osobnost je tedy formálně věcí sebeurčujícího činu. Proto je osobnost základní značkou světového základu, jenž je sám sebou jako sebepříčina, která vše, co je a co má, určuje a zakládá svým vlastním činem bez dané individuálnosti, dané předčinností.

Bůh jako jsoucí sám sebou, důvodně i příčinně, obsahově i jsoucně, je možný jen jako osobnost, ovšem osobnost povýtce, osobnost absolutní, nejvyšší dokonalá, jsoucí sebou a ze sebe.

Z těchto rozdílů mezi osobností lidskou a osobností, jaké je třeba, má-li Bůh býti základem, příčinou, vysvětlením a cílem všeho, nelze osobnost lidskou, jako nedokonalou, prostě přenášet na Boha. Přes to však, že třeba myslet Boha jako osobního ducha, jenž tvoří, vytváří vše myšlením a vůlí, a to svět a vše v něm dobrovolně za účelem zdokonalení všeho, sebe pak nutně jako obsah a účel své nejvyšší dokonalé činnosti, přece lze Boha zvatí osobností jen analogicky, to jest po způsobu člověka, ale vždy ve smysle osobnosti nejvyšší dokonalé.

Kdož uráží se pojmem osobního Boha, utíkají se mnohdy, pravil jsem, k pojmu nadosobnosti Boží. Zbytečně. Znamená-li jim nadosobnost, že osobnost boží jest absolutně dokonalá, jiná než lidská, dokonalejší, pak souhlasíme. Ale nelze souhlasit, znamená-li nadosobnost boží opuštění základní podstaty osobnosti každé, i lidské, sebevědomí a sebeurčení. Bez těch konstitutivních znaků, jež nejsou nedokonalostí, a bez nichž není osobnost vůbec osobností, nemůže býti ani osobnost boží.

Vytyká se theismu, jenž hájí osobnost boží, anthropomorfismus. Je prý nedůstojné prazákladu světa, aby byl myšlen po způsobu lidské osobnosti. Táži se: je důstojnější Boha mysliti jej po způsobu jakési slepé síly, slepého pudu po způsobu nějakého netvora — leviathana, jenž sebou ve světě zmitá sem

a tam, zápasí o sebe a teprve v člověku přichází k sebevědomí? A je myšlenkově možné s takovým základem světa něco začít ve výkladu světa, nerku-li nábožensky?

Odpověď je dána snadno v důsledku toho, co zde již bylo řečeno. Existuje-li Bůh, jako že v něho věříme, pak je osobní, jen osobní, ovšem ve smyslu osobnosti nejvýš dokonalé, absolutní, jak již naznačeno. Koho odstrašuje název „osobní“, nechť jej neuzívá. Nezáleží na slově, ale na věci. Nechť však Boha pojímá jako činitele duchovního, jenž svým moudrým myšlením a mocnou vůlí sebe nutně zdůvodňuje a zapříčiňuje a svět svobodně vytváří; jenž je sebevědomý a svobodný, nekonečně dokonalý, od světa odlišný, ovšem i ve světě působící duch. Osobností boží má být vyjádřena právě odlišnost Boha od světa.

8. Křesťanská theologie ve svém historickém vývoji víru v dokonalost boží, v plnost božního života, v Boha, jenž je Pánem a normou života, vyjádřila naukou o třech osobách v Bohu, o Trojici boží. Nauka o třech osobách v Bohu je majetkem všech dosavadních historických církví křesťanských, s výjimkou unitářů. Církev starokřesťanská a její theologie vytváříc tuto nauku opírala se nábožensky o Starý i Nový zákon a spekulativně o filosofii platonskou nebo novoplatonskou. Trvalo však déle, než byla theologická nauka o třech osobách vybudována a formálně jako dogma přijata. Stalo se teprve r. 352 a r. 381. Ale ač formálně staré církve křesťanské nauku o Trojici všechny — s výjimkou unitářů — přijímají, není akcent na ni u všech církví stejný. Západní katolicismus římský vypracoval tuto nauku nejpodrobněji a velmi přesně a zdůrazňuje ji velmi silně nejen v dogmatu, ale i v církevní praxi a liturgii. Reformační církve trvají na ní, ale u srovnání s římským katolicismem nevěnují jí tolik myšlenkové práce, což se vysvětlí rozdílem mezi katolickou a protestantskou theologií v názoru na rozumovou spekulaci v nauce: protestantismus odmítá celkem spekulaci o Bohu jako marné mudrování. Východní theologie nauku o Trojici vybudovala, ale nechápe ji intelektualisticky, nýbrž mysticky s nádechem téměř až k pantheismu.

CČS a její theologie chce využít náboženského obsahu dogmatu o třech osobách v Bohu, jak bylo vybudováno v minulosti křesťanské, vyznává víru v plnost nejvýš dokonalého života v Bohu v duchu neboli ve smyslu Ježíše Krista, ale nepřijímá starocírkevní nauky theologické o třech různých osobách v Bohu. Tím liší se od historických církví křesťanských, jež jsou trinitářské a kloní se k unitarství. Ale liší se do jisté míry i od unitářů. Pokud mi známó, nezabývá se unitářská theologie myšlenkově podrobnějším a přesnějším vyjádřením bytnosti a podstaty boží, zůstávajíc při stanovení vlastností božích ve smyslu náboženském. CČS odmítajíc vyjádření dokonalosti boží třemi osobami v theologii drží se tím pevněji dokonalosti a plnosti života v Bohu, který snaží se pochopit a vyjádřit i theolo-

gicky v duchu Kristově. Zamítá pak nauku o třech osobách v Bohu z těchto důvodů: a) Starý zákon jmenuje sice Moudrost boží a Ducha božího jako od Boha odlišné hypostase, ale též je s Bohem ztotožňuje jako pouhé vlastnosti síly, projevy boží. Tyto hypostase jsou vysvětlitelné ze snahy po personifikování různé činnosti boží. Ostatně i trinitáři přiznávají, že boží Trojice jest ve Starém zákoně jen naznačena.

b) Nový zákon mluví o Otci, Synu i Duchu božím, rozlišuje je od sebe, ale ani nepřisnější trinitář neřekne, že Ježíš zjevil nauku o třech osobách v Bohu, jak jí potom učila církev. Zjevil-li ji však, jak si potom vysvětlíme theologické zápasy a boje o její formulaci a uplatnění až do 4. století po Kristu? Vždyť i trinitáři vědí, že církevní nauka o Trojici byla teprve postupem času budována. Místa z evangelii i z Pavla — v listech od něho napsaných — jež znějí trinitářsky, jsou v duchu Ježíše Krista srozumitelnější, jsou-li vykládány unitářsky. Není totiž myslitelné, že by Ježíš byl pojem Boha ze Starého zákona pozměnil ve směru pozdějšího církevně-theologického trinitarianismu.

c) Myšlenkový materiál k této církevní spekulaci o Trojici dodala křesťanské theologii také — zvláště formálně — filosofie novoplatonská, jakožto pokračování filosofie Platonovy se svým názorem na hmotu jako cosi zlého a se svým učením o naprosté transcendentci Boha, jenž jakožto nejvyšší dokonalý nemůže přijít do styku se zlou hmotou a ke své tvůrčí činnosti potřebuje sprostředkujících bytostí. Takovou sprostředkující bytostí byl v církevní theologii Logos (= slovo, myšlenka, rozum, moudrost, síla). Osobnost Loga byla neurčitě chápána. Ostatně v platonické a novoplatonské filosofii nebyla ani osobnost tak vyhraněná jako cosi samostatného proti všeobecninám zdůrazňována, jak se dalo později vlivem nominalistické filosofie v novověku a děje i dnes.

d) Nauka o Trojici svádí snadno k tritheismu, třeba se v theorii, za to tím více v praktické zbožnosti.

e) Není ani vyloučeno, že v nauce o Trojici je obsažen ohlas gnostického emanatismu, proti němuž církev v době formulace svých dogmat bojovala, ale jemuž v leccěms i podlehla, jako se v duchovním boji vždy děje.

f) Ač křesťanská theologie vždy dala si mnoho na tom záležet, aby Bůh nebyl spínán s přírodou, přes všechny tyto snahy se tomu nevyhnula. Starokřesťanský pojem Loga byl silou — hypostasovanou sice — ale přece příliš spjatou s kosmickým děním, čemuž se ani Pavel neubráníl; a považuje se právě v starokřesťanské theologii za velký čin Athanasiův na sněmu nicejském, že Loga neboli syna božího, 2. božskou osobu zbavil spjetí s kosmem a jeho děním. Tehdejší theologii, učící, že hmota je sama v sobě cosi zlého, bylo ovšem třeba též kosmických — kosmických pravím, nejen mravních — prostředků, jelikož podle

ní Bůh nejvš dokonalý a svatý nemohl přijíti v přímý styk se zlou hmotou. Ale nám, kteří víme, že hmota je dobré dílo boží a mravní zlo není ve hmotě, nýbrž ve zvrácené vůli lidské, netřeba kosmických prostředníků. Bůh jsa transcendentní i immanentní zároveň*), nejen převyšuje svou dokonalostí svět, ale také jej vytváří a v něm je činný. Nač tedy hypostase Loga? Logos — toť imance boží ve světě.

g) Je jisto, že odmítnutí tří osob v Bohu má dalekosáhlé důsledky i pro kristologii, ale jen theologicky, nikoli nábožensky. Ježíš není nám pak svou podstatou Bohem, ale je nám zjevením Boha v míře nejvyšší. Je „křesťanskému člověku stále živým zákonem mravnosti a náboženství“,**) „svým duchem povzbuzuje a oživuje poznávání a plnění zákona božího“,**) „nepřišel, aby hlásal a plnil vůli svou, ale vůli Toho, kterýž s k r z e n ě h o a v n ě m se lidstvu zjevil“.**) Jest Mistrem a Pánem naším,**) naší nejvyšší náboženskou a mravní autoritou a normou. A to ne jakoby vše měl sám od sebe, nýbrž že Bůh dal Ježíši Kristu nejlépe poznati Sebe a žíti podle zákona božího.***) Bůh v Ježíši a skrze Ježíše jest nám nejvyšší normou víry i života.

Mám za to, že nepřijímajíc starocírkevní terminologie o Kristu, strážíme náboženský obsah osobnosti i díla Ježíšova, podobně jako odmítajíc tři osoby držíme náboženský obsah dogmatu o Trojici. Odmítajíc terminologii křesťanské theologie staré, chceme býti — a mám za to, že jsme — křesťany v duchu Ježíše Krista,

Bůh jest i v našem učení a v naší víře osobní, od všeho odlišný, nejvš dokonalý duch, který jest sám sebou, sobě důvodem i příčinou, uskutečňuje sebe, to jest veškeru dokonalost jedním věčným a nerozdílným úkonem svého myšlení a své vůle.

Na označení Boha používáme i my biblického pojmenování Otec, Slovo nebo Syn a Duch. Co značí nám ty názvy? Nazýváme Boha Otcem, protože je původcem veškeré dokonalosti v sobě i mimo sebe, kterou myslí a uskutečňuje. Nazýváme Jej Slovem a Synem (lépe Slovem), poněvadž On je ta dokonalost sama v sobě i mimo sebe. Svou dokonalost dává poznat či zjevuje. Boha nazýváme Duchem, protože tou svou dokonalostí právě trvá, žije a nás skrze ni k sobě vede.

Máme zato, že smíme používat zmíněných názvů pro Boha, jež nám znamenají a označují jednu a touž osobnost boží, poněvadž v Písmě ony názvy nejsou nám v duchu Kristově trinitářské ve smyslu historických trinitářských církví, ale označují nám bohatost života v Bohu, činí nám Boha poněkud aspoň srozumitelným, jaký jest sám v sobě, a označují jeho činnost navenek, mimo něj, činnost tvořitelskou, vykupitelskou a posvětitelskou. Odmítajíc církevně-theologický výklad Boha křesťan-

*) Viz shora.

**) Tamtéž, str. 18.

***) Učení ČCS, str. 19.

ského třemi osobami, držíme se obsahu a smyslu pojmu křesťanského Boha v duchu Kristově. To nechť uváží, kdož nás proto nehodlají počítati mezi křesťany.

Svým výkladem dokonalosti boží lišíme se však, myslím, i od unitářské theologie, která pokud vím, Boha jako dokonalost takto nevysvětluje.

K o n e c.

Snažil jsem se naznačiti, jaký pojem Boha křesťanského musí si tvořit křesťanská theologie, má-li křesťanská víra v Boha býti též myšlenkově zdůvodněna, objasněna, vysvětlena a na foru lidského myšlení obhájena. Úkol theologie je dnes velký. Dnešní doba jeví nejen náladu náboženskou, nýbrž přímo touhu po Bohu, jež se sice vůbec údělem lidské povahy a vždy se projevuje, ale ne vždy stejně silně. Dnes projevuje se silněji. Ovšem hledají Boha ne vždy na pravém místě a ne vždy v pravé podobě či představě. Ozývají se hlasy,^{*)} které i v ruském bolševismu, německém nazismu a komunismu, ba i v socialismu vůbec — spatřují síly náboženské. Ano, jsou to dokonce velké moderní apokalypsy, ale bez Boha, ba proti Bohu, nebo aspoň bez Boha opravdového, dokonalého. Tu je přece úkol církví, aby podchytily tyto touhy, toto volání po Bohu a usměrnily je k Bohu pravému, křesťanskému, k Bohu, jež něco je a znamená. Ale nepomůže jen Boha kázat, hlásat. Třeba pro Něho i bojovat, o Něho zápasit v praxi i v theorii, na poli života i theorie a myšlenky.

Za tím účelem musí theologie ven na kolbiště myšlenkové, aby objasňovala a obhajovala křesťanského Boha. A tu musí míti theologie jasný, přesný pojem Boha, jež by se mohl měřit s pojmy Boha zkomolenými a znetvořenými. V tom je dnešní velký úkol theologie a theologů všech církví křesťanských. Tu nebude snad škodit dobré věci, jestliže tradiční theologie církevní obhlédne starý pojem Boha. Není v tom pojmu vše špatné nebo neúčinné. Ale leccos přece. Theologie musí vždy znova promýšlet staré formulace a opravovat. Přizpůsobovat? Ano, i přizpůsobovat. Vše záleží na tom, jak a v čem. Nikoli v podstatě, ale v prvcích vedlejších. Každá doba zanechala stopy své myšlenky i v pojmu Boha křesťanské theologie. Co se stalo v pojmu Boha neúčinným a překážkou chápání Boha křesťanského, třeba nahradit novým. To neznamená zrazovat křesťanského Boha, nýbrž účinněji Jej hájit.

To, co jsem uvedl, je určitý, individuální theologický výklad Boha křesťanské víry v CČS. Není vše nové v něm, čehož není ani třeba a což není ani možné. Ale snad jsou tam též myšlenky a hlediska, jichž stará theologie neměla nebo aspoň nepoužívala.

^{*)} Na př. Adolf Keller, Religion and the European Mind, London 1933, Též jiní.

Zde podaný výklad pojmu Boha se chce vyrovnat s námitkami dnešní doby proti Bohu a chce získat lidi dobré vůle, kteří věřit chtějí. Chce poukázat na přednosti pojmu křesťanského Boha. Snad jiní theologové ČCS a theologové jiných církví znají jiné metody a cesty obhajoby boží. Já chci postupovat touto cestou, čímž jiných cest nezavrhnuji. Těch cest nemůže býti nikdy mnoho. Bůh je tak dokonalý, že nelze jej vysvětlit a pochopit jedním způsobem a přijít k němu jednou cestou. Mám zato, že theologové různých církví mají svatou povinnost postupovat, ač různými cestami, přece k jednomu cíli. Především to myslím o theologii českobratrské církve evangelické a theologii naší československé církve. Smím očekávat, že nastávající styky mezi theologickými pracovníky obou církví na půdě akademické práce mohou prospět oběma církvím. Kacířství čili nesprávnost je v jednostrannosti. Pravda je ve zhodnocení různých stanovisek a cest. Uzavřenost myšlenková nikdy neprospívá lidskému duchu. Ani v theologii ne. Ale základ a cíl každé křesťanské theologie je Bůh nejvyšší dokonalý, nejvyšší moudrý, mocný a svatý, Pán veškerenstva.

Chci v theologickém směru zde naznačeném pracovat a hájit jej. Jsem ovšem též ochoten dáti se poučiti těmi, kdož jsou jiných názorů.

Rád bych přispěl k začátkům theologie ČCS. Československá církev musí mít též svou theologii. Budou o ni pracovat další generace. I v theologii ČCS mohou býti různé směry, totiž různé způsoby vysvětlování a hájení křesťanské víry. Bude vždy záležet vše na tom, který směr theologický nejlíp dovede vystihnout obsah křesťanské víry, především pojem Boha, aby ten pojem vyhověl i křesťanské víře i myšlení.

Kéž Bůh žehná této práci ČCS ve styku s Husovou fakultou, na niž naše církev vstupuje.

Literatura.

Přednáška je pracována na základě celoživotního studia theologického a filosofického, jakož i vlastních úvah. Z hojné literatury uvádím jen některé spisy, jež zabývají se otázkami v přednášce naznačenými, s výsledky z části shodnými s přednáškou, z části jinými.

Bartmann B., Lehrbuch der Dogmatik.

Bergson H., L'énergie spirituelle.

Bergson H., L'évolution créatrice.

Bergson H., Matière et mémoire.

Bergson H., Les deux sources de la morale et de la religion.

du Bois-Reymond, Die Grenzen des Naturerkennens.

Bousset W., Das Wesen der Religion.

Boutroux E., Science et la religion.

Bruhn W., Der Vernunftcharakter der Religion.

Bruhn W., Wissen und Glauben.

Brunetiere Ferd., La science et la religion.

Čáda Fr., Noetická záhada u Herberta a Stuarda Milla.

Drews A., Die deutsche Spekulation seit Kant.

Dršina Fr., Úvod do filosofie, I., II.

Eucken R., Die geistigen Strömungen der Gegenwart.

- Eucken R., Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart.
 Eucken R., Können wir noch Christen sein?
 Eucken R., Der Wahrheitsgehalt der Religion.
 Flewelling R. F., Creative Personality.
 Fonsegrive L. G., Essais sur la connaissance.
 Fonsegrive L. G., La causalité efficiente.
 Fricke K., Ist Gott persönlich?
 Geysler I., Naturerkenntnis und Kausalgesetz.
 Girgensohn K., Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens.
 Girgensohn K., Die Stellung der Theologie im System der Wissenschaften. (NKZ 1920.)
 Henrici G., Theologische Enzyklopädie.
 Hermann W., Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen.
 Hromádka J. L., Křesťanství a vědecké myšlení.
 Hromádka J. L., Problém pravdy v myšlení theologickém (Kř. rev. II, 3).
 Hromádka J. L., Masaryk.
 Hromádka J. L., Křesťanství v myšlení a v životě.
 Hromádka J. L., Katolicismus a boj o křesťanství.
 Hume D., Zkoumání o zásadách mravnosti a zkoumání o rozumu lidském (český překlad).
 Hume D., Půvratné dějiny náboženství a rozmluvy o nábož. příroz. (překlad).
 Hunzinger W. A., Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen system. Theologie.
 Hunzinger W. D., Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart.
 Kant I., Kritik der reinen Vernunft.
 Kaftan J., Dogmatik.
 Kessler K., Religionsphilosophie.
 Kohn, Untersuchungen über das Kausalproblem.
 König E., Die Entwicklung des Kausalproblems I.
 Kozák J. B., O otázce náboženské.
 Kozák J. B., Křesťanství a jeho dějiny.
 Kozák J. B., V boji o duchovní hodnoty.
 Kozák J. B., Essay o vědě a víře.
 Krejčí Fr., O filosofii přítomnosti.
 Kunte L., Cesty, kterými jsem šel.
 Kunte L., Náboženství, socialismus a národ.
 Lang A., Maine de Biran und die neuere Philosophie.
 Lang A., Das Kausalproblem I., II.
 Linhart Frant., Náboženství a kultura.
 Linhart Frant., Úvod do filosofie náboženství.
 Macintosh D. C., Theology as an Empirical Science.
 Masaryk T. G., Základové konkrétné logiky.
 Masaryk T. G., V boji o náboženství.
 Masaryk T. G., Moderní člověk a náboženství.
 Masaryk T. G., Americké přednášky.
 Neeser M., Le problème de Dieu.
 Nelson L., Ist metaphysikfreie Naturwissenschaft möglich?
 Otten, Apologie des göttlichen Bewusstseins.
 Otto R., Das Heilige.
 Paulsen Fr., Einführung in die Philosophie.
 Pfeleiderer, Zur Frage der Kausalität.
 Rádl E., Moderní věda.
 Rádl E., Dějiny filosofie, I., II.
 Sabatier A., Nástin filosofie náboženství (český překlad).
 Spicker, Versuch eines neuen Gottesbegriffes.
 Stephan H., Glaubenslehre.

Scheeben, Handbuch der Dogmatik.
 Schell H., Gott und Geist, I., II.
 Schill A., Theologische Prinzipienlehre.
 Tonquédec I. de., La notion de vérité dans la philosophie nouvelle.
 Trnka Tomáš, Moderní filosofie ve slepé uličce.
 Trnka Tomáš, Záhada vědomí a poznání.
 Trnka Tomáš, Hledám tajemství života.
 Tvrđý J., Filosofie náboženství.
 Uhlmann J., Die Persönlichkeit Gottes und ihre moderne Gegner.
 Vaihinger H., Die Philosophie des Als ob.
 Verweyen J. M., Religion und Kultur.
 Volkelt J., Die Quellen der menschlichen Gewissheit.
 Waterhouse E. S., The Philosophy of Religious Experience.
 Wohermin G., Systematische Theologie nach relig.-psych. Methode.
 Zbořil Bl., Skeptické úvahy D. Humea o úkonech lidského rozumu.
 Zbořil Bl., Budoucnost náboženství.
 Zbořil Bl., Theismus a moderní věda. (Česká mysl XXIV., č. 5., 6.).
 Žilka Fr., Dějiny novozákonní doby.

Al. Spisar.

Náboženské názory Masarykovy podle jeho Hovorů a učení církve československé.

(Dokončení.)

B.

Co z lásky Ježíšovy vybral si Masaryk? Po oddělení „Náboženství Ježíšovo“ uvádí Masaryk: „Náboženství lásky“. (Str. 95—98.) „Lidská společnost stojí na lásce“ (M 96—97). „Ježíšovi v lásce Boha a bližního vyčerpává se podstata zbožnosti“ (M 85). „Ježíšovo přikázání lásky k bližnímu stačí pro všecko jednání člověka vůči člověku“ (M 96).

„Přikázání Ježíšovo zahrnuje a předpisuje také lásku k sobě: ne egoismus, ale uvědomělou starost o sebe, o spásu své duše. Se sebou jsme stále, na sebe můžeme stále působit, třeba je to často těžší než působit na jiné; proto se máme o sebe starat, aby se o nás nemuseli starat druzí. Ježíš to řekl pěkně a prakticky: miluj bližního svého jako sebe samého; tedy starej se o sebe, poznávej sebe, vař si sebe, buď k sobě upřímný a opravdový a neobtěžuj druhé. Buď stále na stráži, dávej pozor, buď činný, odhodlaný, měj kuráž a neutíkej před odpovědností“ (M 96).

„Láska, pravá láska je činností, prací, spoluprací, tvorbou pro jiné a pro sebe. Není sentimentální — sentimentalita je sebemilská a kochá se ve svých citech.

Láska k bližnímu není jen soucitem ve zlém, není jen soustrastí, je i souradostí“ (M 96).

„Láska účinná předpokládá poznání bližních a sebe samého, aby člověk postřehl, co komu chybí. Poznat sebe, být přísný na

sebe, být skromný; proto se mluví o křesťanské pokoře. Láska nás činí praktickými — zbožnost si nežadá nešiků. Již v evangeliu se vyslovuje lítost nad tím, že synové světla často nestačí na syny světa. Ježíš praví, buďte jako holubice a jako had — je třeba moudré mírnosti, ale také důmyslu, praktickosti a dovednosti“ (M 97).

Třikrát cituje Jana (str. 96, 98 a 149: „Jan píše, že nelze Boha neviděného milovat bez lásky k bližnímu viděnému“).

„Náboženství Ježíšovo: svět opravdu pokřesťanštit, ne mocí, ale láskou“ (M 134). „Ježíš sloučil lásku k Bohu s láskou k bližnímu, a to synovství boží a vzájemnou lásku božích synů učinil universálními; láska k bližnímu platí vůči všem lidem a národům“ (M 146).

„Křesťanské církve vedle lásky Ježíšovy uchovaly i starozákonný timor Domini — víc než třeba“ (M 147).

Proto — myslím — Masaryk tvoří nový výraz, „ježišství“ a mluví o „náboženství lásky“. I proto, že „křesťanští mystikové, ale i normálně zbožní věřící obracejí svou lásku víc na Ježíše než na Boha“ (M 148), a že křesťanská theologie vůbec ztotožňuje Boha a Ježíše“ (M 148).

„Člověk vědecky myslící poučen Ježíšem, překonává náboženství bázně a strachu a nahrazuje je úctou k Bohu a láskou k bližnímu“ (M 149). „Já bych svůj poměr k Bohu označil latinským reverentia — úcta, plná důvěry, vděčnosti a nadějnosti. A pokud se lásky k bližnímu týká, přijímám to přikázání, jak je doporučil Ježíš, v celém rozsahu: že máme milovat i nepřítel — je to možné, třebaže nesnadné. To mne nezabavuje práva i povinnosti odpírat křivdě a útlaku; ale snažím se být k nepříteli čestný a spravedlivý . . . Ježíš, když z chrámu vyháněl kšeftaře, neskrýval své rozhořčení; rozhořčení není nenávisť“ (M 149).

„Říkám si: může být pravá a plná láska k bližnímu bez nejvyššího hodnocení lidské osobnosti, bez víry v nesmrtelnost lidské duše? (M 149). „Láska k bližnímu, láska přirozená a důkazů nepotřebující — není ona sama důkazem, čím nám má a musí člověk být? Dovolávám se Ježíše v lásce k bližnímu, dovolávám se Platona v uznání nesmrtelnosti“ (M 150).

„Moje kredo; jeho poslední slovo je reverentia: úcta, uvědomělá před Bohem i před člověkem, v té úctě k bližnímu je zahrnuta láska, řeknu láska také uvědomělá“ (M 151).

„Liberté, égalité, fraternité — i francouzská revoluce přijala de facto přikázání Ježíšovo, přikázání lásky k bližnímu“ (M 187).

„Demokracii zakládám na lásce — na lásce a spravedlnosti, jež je matematikou lásky, a na přesvědčení, že máme na světě pomáhat k uskutečnění řádu božího, k synergii s vůlí boží“ (M 188). „Demokracie pravá, založena na lásce a úctě k bližnímu a k bližním všem, je uskutečňováním řádu božího

na zemi“ (M 186). „Demokracie je názor na život, spočívá na důvěře v lidi, v lidskost a lidství, a není důvěry bez lásky, není lásky bez důvěry“ (M 187). „Ethicky je demokracie zdůvodněna jako politické uskutečňování lásky k bližnímu“ (M 186).

„L á s k a r o z u m n á, náboženství řízené rozumem, bude uskutečňovat humanitu zákonem, ale nikdy nás nezabaví mravního závazku účasti a pomoci osobní“ (M 188).

VIII. Tolerance.

A.

O nesnášenlivosti praví Masaryk: „S náboženským, prakticky kněžským nebo církevním, neomylnictvím je posud pravidlem dána netolerance a výbojnost církví. Odtud zase pramení odpor proti náboženství církevnímu, autoritnímu“ (M 89, 21).

Masaryk vysvětluje nesnášelivost tím, že „náboženství dovolává se vůle a ustanovení nejvyšší autority a pokládá se za absolutní, za neomylné“ (M 89, 21).

„Slušný, čestný člověk bude tolerantní — bude také kritický vůči sobě samému a svým názorům“ (M 128). „Tolerance není vlašná ani pohodlná, není kolísavá a neurčitá; i v toleranci musí být statečnost a důslednost. Tolerance není lhostejností, není mravním a náboženským kašičkováním a nedostatkem přesvědčení“ (M 128). „Člověk opravdu zbožný je tolerantní, neboť miluje — Ježíš obcoval s publikány i pohany, a jeho učedníci mluvili jazyky a šli do celého světa“ (M 98).

„Věřím-li v Ježíšovo učení, věřím, musím věřit i v budoucnost náboženství. V každém případě pak, a dovolávám se právě tu Palackého, musíme v našich poměrech žádat toleranci — ne toleranci z náboženského indiferentismu, nýbrž toleranci pozitivní: každý držet si své, mít své přesvědčení, ale vzít si opravdového přesvědčení druhých. Pravdy každému přejte — bylo řečeno nám a platí to pro vždycky“ (M 110—111).

B.

Co říkáme v našem Učení?

Především to, že „Ježíš Kristus církve nezaložil, ale hlásal a zakládal království boží na zemi“ (U 46). „Církví křesťanských na celém světě je asi tři sta; nemá tedy žádná církev od Ježíše Krista práva nazývat se jedině pravou na úkor jiných církví“ (U 46).

„Více církví než jedna je proto, že jednostranná a slabá přirozenost lidská nedovede plně nábožensky a mravně pochopiti a uskutečniti bohatost a životnost evangelia Ježíšova jednou formou církevní“ (U 46).

Učení naše i Ježíšovo, že „Bůh jest Otec všech lidí a lidé jsou Jeho děti, navzájem pak bratři a sestry“ (U 20), že „nejvyšší zásadou Ježíšovy mravnosti jest láska k Bohu a bliž-

nímu“ (U 29) a že „náš bližní jest každý člověk, přítel i nepřítel“ (U 30), i že „láskou k nepříteli připodobňujeme se Bohu, poněvadž Bůh činí dobře všem dobrým i zlým, spravedlivým i hříšným“ (U 30) — vylučuje u nás nesnášlivost a vede k té snášlivosti, o níž mluví Masaryk.

IX. Mravnost.

A.

S náboženstvím úzce spojena je mravnost. Masarykovi je náboženství „theoretickou“ (M 85, ¹⁵), mravnost „praktickou záležitostí člověka“ (M 85, ¹⁵). „Na vyšším stupni stává se mravnost podstatnou částí zbožnosti: Ježíšovi v lásce Boha a bližního vyčerpává se podstata zbožnosti. Vývojem kulturním mravnost zastihuje kult“ (M 85, ¹⁵).

„Mravnost a duchovní život mohou být bez náboženství a mimo náboženství, ale ptám se: jsou úplné a dokonalé? Po mém rozumu ne. Tím, že v mravnosti vidím hlavní složku náboženství, dělám z mravnosti, řekl bych, náboženský kult. Žít mravně je právě uctívání Boha (M 142).

Jak krásně druží se k tomuto názoru o zbožnosti a mravnosti slova našeho Učení: „Křesťan v duchu Ježíšově projevuje svou zbožnost celým svým životem, to jest smýšlením, prací, snažením“ (U 36). O zevních úkonech — tedy obřadech — se praví v Učení: „Zevní úkony posilují a upevňují naši zbožnost, prožíváme-li (v mysli a v srdci), co říkáme a konáme“ (U 36).

Proto v ČCS účast na bohoslužbách je dobrovolná, ač se doporučuje, neboť při nich si věřící uvědomuje své úkoly a povinnosti.

Ale kult nesmí býti — nad mravností.

B.

Masaryk se v otázkách mravních dovolává Ježíše: „Zbožnost a mravnost jsou Ježíšovi hlavní prvky náboženství“ (M 91). „Ježíš podává téměř výlučně poučení mravní, stále se obrací k praktickým otázkám“ (M 92). „Ježíš potíral farizeje a zákoníky tím, že ukazoval na jejich nepravou zbožnost a morálku“ (M 92). „Náboženství Ježíšovo se jeví v mravnosti a lidkosti, je humanitismem sub specie aeternitatis. Rozdíl zbožnosti a mravnosti vystihujeme slovy: svatý a dobrý. Svatost je mravní život v Bohu“ (M 142).

„Láska k bližnímu, mravní zákon lásky je mně jen přední a praktický projev náboženství“ (M 95). „Náboženství se proto snadno rozštěpuje, že podává učení o transcendentnu zkušenosti nedostupném, o mravnosti, která je různá podle společenského vývoje, a o subjektivním rozpoložení náboženském“ (M 102). „Když se v náboženství přepíná transcendentismus, zapomíná se lehko na bližního a mravní život“ (M 143).

„Církev kladou větší váhu na svou teologii, na to, co lidé

věří, na pravověrnost, než na mravní a životní obsah náboženství“ (M 127). „V celém západním světě křesťanském probouzí mravní úpadek v církvi úsilí o nápravu“ (M 103). „Hus postihl v náboženství a církvi prvenství mravnosti“ (M 108). „Církev protestantské vznikly z aktuálních pohnutek reformy církve a mravů“ (M 106). „Vždycky jsem vytýkal dnešnímu liberalismu jeho indiferenci ve věcech náboženských a mravních“ (M 128).

Sjednotit církev, aniž by byla oživena zbožnost a mravnost — to by nebylo žádné rozluštění dnešního vnitřního problému náboženského“ (M 110).

„Církev vedle učení a kultu je strážkyní a vůdkyní mravnosti a celé správy životní“ (M 113). „Představuju si právo a stát zbudované na základech mravních a tím i náboženských“ (M 144). „Pokud se stát nazývá státem právním a kulturním, staví se na základ mravnosti“ (M 114).

„Náboženství a mravnost se prožívají prakticky“ (M 127).

C.

V Učení pravíme:

„Nejlépe vyjádřen je mravní zákon, jak jej poznalo lidstvo před Ježíšem Kristem, v tak zvaném Desateru božích přikázání“ (U 27).

Ježíšově mravnosti věnována je v našem Učení část III.: „Ježíšova mravnost“, str. 28—31. Vybírám jen nejdůležitější věty:

„Ježíš Kristus stal se tvůrčí silou nové mravnosti, že nehledal mravnosti v zevních úkonech, ale ve smyšlení a vůli, čímž zvnitřnil mravnost“ (U 28).

„Podle Ježíše Krista výsledkem mravního úsilí jest dokonalá mravní osobnost člověka“ (U 29). „Ježíš Kristus zdokonalil mravnost také tím, že ji zjednodušil. Ježíš zjednodušil mravnost tím, že stanovil jedinou nejvyšší zásadu mravnosti: láska k Bohu a bližnímu“ (U 29).

X. Práce.

A.

Podle našeho Učení Ježíš „žádá na člověku ve světě nejúčinnější práce, aby svět se stal místem Království božího, to jest pravdy a dokonalosti boží“ (U 31).

„Práce podle Ježíše je kupní cenou království božího, to jest všeho hodnotného. Práce podle Ježíše Krista má být radostna a prosta bázně a strachu o budoucnost“ (U 31).

Proto Ježíš nejen „vážil si svého lidu a jeho minulosti, obával se jeho budoucí zkázy (U 32), ale i „pracoval, aby ji odvrátil“ (U 32).

Proto „jest nám pracovati o všestranné povznesení svého národa v duchu Ježíše Krista“ (U 32).

B.

Co říká Masaryk?

„Nestačí mít k spolučlověku jen tak zvaný milý cit — láska, humanita se musí ztělesnit v práci, v činnosti, v tvoření a tím i v zdokonalování světa nám daného. Jsme dělníci na vinici boží“ (M 97).

„Ježíš praví, buďte jako holubice a jako had — je třeba moudré mírnosti, ale také důmyslu, praktickosti a dovednosti“ (M 97).

„Ježíš netoliko učil, ale příkladně žil a jednal na tomto světě mezi lidmi a pro lidi mnohá léta“ (M 83).

XI. Církev.

Práce se koná v společnosti. Dnes nejdůležitější společností je stát a církev. Některé církve odvozují původ svůj od Ježíše Krista.

Naše pojetí církve je vyjádřeno těmito větami v Učení: „Ježíš Kristus církev nezaložil, ale hlásal a zakládal království boží na zemi (U 46). „Církev má svůj původ ve sdružovací potřebě lidské a v hlásání království božího skrze Ježíše Krista“ (U 46). „Církev vznikla za tím účelem, aby bylo uskutečňováno Ježíšovo království boží na zemi.“ „Ježíš Kristus je hlavou církve.“ „Více církví než jedna je proto, že jednostranná a slabá přirozenost lidská nedovede plně nábožensky a mravně pochopiti a uskutečniti bohatost a životnost evangelia Ježíšova jednou formou církevní.“ „Úkolem církví jest, aby hlásaly náboženské a mravní zásady Ježíšovy, příkladem ukazovaly, jak podle nich žíti a tak napomáhaly k vnitřnímu posvěcení života“ (vše U 46).

M a s a r y k praví: „Náboženství spolčuje lidi“ (M 87, ¹⁸). „Církev jsou společenské organizace náboženské“ (M 87, ¹⁸). Mají kněze, vynikající učitele, proroky, zakladatele náboženství. Masaryk jmenuje „Mojžíše, Ježíše, Mohameda a reformátory“ (M 87).

My jsme v učení roztřídili proroky a učitele. Proroci jsou: „na př. Mojžíš a proroci u Židů, Sokrates u Řeků, Budha u Indů, Mohamed u Arabů“ (U 14). Tím ukazujeme, jak národové v těchto jednotlivcích přispívali k poznání Boha.

Dílo proroků „vysvětlují učitelé národů“ (U 14). My je dělíme na učitele křesťanské vůbec (z Řeků: Pavel, z Římanů: Augustin, z Italů: sv. František z Assisi, z Angličanů: Jan Wicliff, z Němců: Luther, z Francouzů: Kalvín) a na učitele našeho národa (Cyril a Metoděj, Jan Hus, Petr Chelčický, Jan Amos Komenský).

Těmito muži je vystižen vývoj křesťanské myšlenky vůbec a u nás zvláště. V těchto jménech křesťanství vrcholí podle hodnocení naší církve.

Masaryk píše o církvi: „Nebyla nikdy jen jedna a jediná

církev křesťanská“ (M 103). „Za života Ježíšova a delší dobu po něm se věřící a přívrženci sdružovali jenom ve volných sborech — doba apoštolská; teprve později se řádně organizuje církev“ (M 103). „Konstantinem se církev stala státní“ (M 103).

„Církev byla, a zase od samého počátku, jedna proti druhé; dějiny křesťanských církví jsou do značné míry dějinami kacířství a sekt, jak větší církev nazývaly své rozkolnické sestry“ (M 102). „Středověk byl dobou pocírkevnění, nová doba stává se odcírkevněním“ (M 103). „Křesťanské církve byly a posud jsou závislé na svém okolí; byly závislé na svém okolí antickém — mnohem víc a hlouběji, než se obecně o tom ví; křesťanství je do velké míry pokračováním antiky“ (M 104).

„Máme církev katolickou ve dvou formacích. Církev římská představuje duchovní centralismus, zdokonalení a pokračování politické a kulturní centralisace římského imperia; církve východní je založena na federativní rovnoprávnosti autokefálních církví a jejich hierarchů“ (M 106). „Církev katolická svou organizací do značné míry napodobila římský stát; jakožto společenská organizace si přirozeně vypůjčila vzory organizace státní“ (M 106). „Její universálnost a mezinárodnost je historické unicum“ (M 106).

„Pak máme církve protestantské. Ty vznikly z aktuálních pohnutek reformy církve a mravů, ale byly také vývojově připraveny postupným odpoutáváním kritického rozumu od oficiální theologie“ (M 106, 2/3). „Církev protestantské hovoří náboženskému a theologickému subjektivismu a individualismu, těmto dvěma základním duchovním požadavkům nové doby“ (M 107).

V náboženském vývoji u nás praví Masaryk mimo jiné: „Hus-Chelčický-Komenský jsou našimi náboženskými vůdci, vedle západního katolicismu. Hus postihl v náboženství a církvi prvenství mravnosti, Chelčický postřehl souvislost církve se státem a žádal bohovládu; Komenský dovršil reformační úsilí poznáním, že obsahem duchovního života je vedle zbožnosti vzdělání a lidskost, a uložil veškeré výchově, aby byla officinou humanitatis, dílnou lidskosti“ (M 108/109).

„Náš odpor proti trůnu nesl s sebou i nechuť k církvi, která té dynastii sloužila“ (M 109).

Pro naši církev je lichotivý názor: „znám duchovní stav všech těch hlavních církví a nevím, proč by měl být konečný“ (M 110).

XII. Stát.

O poměru Ježíšově k státu praví Masaryk: „Už Ježíš přisoudil císaři, co je císařovo, a Pavel šel v tom směru ještě dál“ (M 112).

„Pronásledovali-li pohané křesťany, ti to dělali pohanům, když a kdekoliv se dostali k moci. Ježíš, řekl jsem, byl kvasem, a jeho přikázání lásky nebylo hned a všude prováděno“ (M 113).

V našem Učení pravíme: „Ježíš uznal povinnosti k státu těmito slovy: „Dávejtež tedy, což jest císařovo, císaři, a což jest Božího, Bohu“ (U 33).

Závěr.

Tak když srovnáváme názory Masarykovy s Učením naší církve, pozorujeme značnou shodu jejich. Jsou ovšem i rozdíly, o nichž pojednáno bude jindy. Shody se vysvětlují tím, že vyšli jsme ze stejného pramene, vedeni jsouce stejnou snahou po poznání rozumovém, láskou k hledání pravdy a odhodláním vytvořit za nových poměrů světového a životního názoru svět duchovní, jenž je sice starým Ježíšovým „Královstvím božím“, ale pojatým v duchu nové doby dnešní.

Jako Masarykovi i nám Ježíš je dosud nejlepším učitelem a pravidlem náboženství a mravnosti. Frant. Kalous.

Viktor Hugo.

(26. února 1802 — 26. května 1885.)

Přijde čas, že člověk půjde Bohu blíže bez zmatků a bázně. V. Hugo.

Světlo lidskosti a lásky plane nad celým jeho názorem světa, byť i nejčastěji skepticky naladěným. J. Vrchlický.

Padesát let je tomu, co odešel, doba nikterak dlouhá, a zdá se, že je zapomenut. V nových francouzských souborech jeho dílo není zastoupeno. Ale má svého nakladatele Edition Nelson v Paříži.

Jeho jméno bylo jeden čas tak populární, že ho užívali jako běžného prvního jména dětského. Vždyť i náš Hálek se tak jmenoval: Viktor — Vítězslav! Tehdy. Když se Hálek narodil, stála sláva Hugova na vrcholu. To již vyšla všechna slavná díla Hugova a byla hojně čtena. Dvacetiletý básník pronikl mistrnou formou jako svrchovaný vládce slov a myšlenek. Ještě si hrál, hravě ovládal formu básnickou, ale vytýkali mu, že službičku je příliš tradici. Dvacetiletý mladík! Jak by mohl býti suverénem? Plnoletý Hugo vydal Ballady, domáhal se úplné svobody básníkovi, odňal klasické odě její ustálenou formu, a přece byly jeho básně z té doby (1826) uznávány za mistrné a vzácné básnické dílo.

O rok později zvrátil všechny umělecké tradice. Pro své dílo nevybíral postavy uctívané, velebené a obdivované, nikoli! Zvolil si za hrdinu dramatického díla anglického revolucionáře a puritána Cromwella. Ve Francii, kde po pádu Napoleonově ovládla znova myšlenka monarchistická, autoritářská, katolická až ultramontánní, ba papeženská, Hugo velebí a obdivuje pro-

testanta, jehož tělo bylo vítěznou šlechtou vyvrženo z hrobky, vláčeno po ulici blátem, hanobeno, a nakonec spaleno.

Francie byla plna obdivu pro královskou dynastickou krásu, a Hugo přišel, s obdivem všeho, co je v přírodě. Napsal na příklad ódu na krávu, dojnici, na živitelku chudých. Takové všední zvíře, a Hugo je opěvá, obdivuje, zahrnuje nejvybranějšími básnickými obraty! Zaplete do svého obdivu řeč o slepicích, jež se popelí před dvorcem, o psích, kteří se povalují před boudou, zavede řeč o dvorských dětech z ratejny, o dětech umazaných a rozcuchaných. To že je syn generálův? Píše o mlékařce, jež dojí krávu v zanedbaném chlévě, kdesi v zapadlé vsi na francouzském venkově. A to předkládá Paříži? Dámám a kavalerům zvyklým na salony? Roku 1837? Opustil řecké nebe, plné slovíčkářských motanin, a píše o sběrače klasů, zbylých po sklizni na poli. Místo o velkolepých bitvách píše o lese v podzimu, a v dubnu do hlubokomyslných úvah o životě najednou vplete venkovské děvče, jemuž matka v zimě slíbila koupiti v dubnu na nové šaty!

Nastával konec století? Blížil se konec kultury? Fin de siècle?

Ale neuplynulo deset let a Hugo vítězí. Právě o deset let později dostává se do Salonu, do výstavní místnosti pařížské, kde se každoročně shromažďovalo „nejvyšší malířské umění“. Sedlák Millet vystavuje obrazy sedláka se selkou, ani okopávají brambory; venkovské chudáky sbírající klásky, drvoštěpy, hranaté lidi bez sentimentality; bez posměchu. Viktor Hugo vyvedl Francouze ze salonů setmělých a navoněných, z pařížských parných a dusných ulic do přírody a místo na vojáky — on! syn generálův! — začne upozorňovat na lidi čtvrtého stavu.

Zamíchal se do politiky. Mluvil proti církevníkům, kteří vítězili před revolucí v osmačtyřicátém roce. Tou politickou činností zlobil vysokou církevní hierarchii nejvíce! Necht' píše básně! Ty se dostanou jen do rukou dvou, tři tisíců čtenářských. Ale Hugo mluví k velikým zástupům a řekne: Na francouzském venkově jsou jen dvoje ústa. Jedna rozdmýchávají světélko. Druhá je hledí shasnout. Ta první, to je učitel. Rozdmýchává světélko poznávání. Ta druhá? To jsou ústa kněžská. Hledí učitelovo světélko shasnout.

Hugo mluví proti válčení pro válčení. Ve Francii, jejíž zpátečnické kruhy tehdy ještě byly opilé slávou Napoleonových zbraní krvavých! Hugo ukazuje, že válečnictví mělo nejvíce obdivovatelné mezi násilníky a uchvatiteli moci. Kdo vyvolal Bartolomějskou noc? Noc, v níž bylo zavražděno roku 1572 tolik deset tisíců vynikajících lidí? To byla ta ústa, která hledí shasnutí světélko učitelem rozkřesané a rozdmýchované. Hugo si vytvořil řečnický sloh údernický. Mluví v krátkých větičkách. Ale každá trefuje hřebík na hlavičku. Nikomu se nevyhýbá. Monarchisty rozčiloval rozhodným odmítáním monarchismu,

vynášeného za božské zřízení. S Napoleonem III. byl v ustavičném boji a konečně musel prchnouti do Anglie. Odtamtud pokračoval v boji proti monarchismu, jenž zavlekl Francii na špatné cesty. Vývoj francouzské politiky dal Hugovi za pravdu. Napoleon byl služebníček římské hierarchie a císařovna Eugenia byla veliká shromažďovatelka pokladů, kterých rez nerozežírá, uměla plnit soukromou pokladnici zlatem. Hugo odmítal monarchismus nejen francouzský, nýbrž každý. Anglická královna podepsala rozsudek smrti, jenž byl vykonán roku 1867 nad třemi sinfeinisty, irskými nacionalisty a iredentisty. Bylo to hnutí, jež dosud nevyhaslo. Letošního roku sinfeinisté vypalovali anglické evangelické chrámy. Před sedmdesáti lety — nezapomeňte na souvislost s německou politikou! Za světové války Německo také rozdmýchovalo irskou protianglickou politiku. Hugo apostrofoval anglickou královnu, babičku dnes vládnoucího anglického krále: Ó, ženo pochmurná, co řekneš, až staneš bez královské koruny před věčným Bohem, na otázku: Co jsi předla za svého života, co jsi sprádala? I budeš muset odpovédět: „Ach jenom provaz na šibenici!“ Je tu narážka na horlivost královny Viktorie v splétání drobných ženských prací. — Otázka vyloženě dvojsečná. Monarchisté mohli říci: Vy, feinisté, až stanete před tváří věčného Hospodina, co odpovíte na otázku: Co jste celý život splétali v cizích službách?

Všechn život Hugův je samá protikladná otázka. Hugo pocházel z hraběcího rodu. Byl vychován v klášteře, jeho matka žila v klášteře, mezitím co otec hrabě Hugo žil na bojištích. Matka v klášteře četla skoro výhradně jen Voltaira. Dopřávala synu svému veliké volnosti v čestě a v smýšlení. Byla při tom royalistka, když její syn dospíval básnické slávy. I Viktor byl stoupenec královských obdivovatelů, roku 1848 stál na krajní pravici; ale potom si uvědomoval životní rozpory a znenáhla se ocitá mezi liberálními a mezi socialisty.

V době, když u nás bylo nejtemněji, roku 1859, Hugo vydal *Legends of the Ages*. Vybírá si z dějin zapomenuté postavy a na nich ukazuje, jak se vyvíjela myšlenka čistšího lidství. Po deseti letech nadchla tato sbírka Jaroslava Vrchlického, jenž podle Hugova příkladu píše *Epické básně, Duch a svět, Mythy*. O čtyřicet let později nadchne Machara, a ten se obrátí k antice, k prvotnímu křesťanství, barbarům a apoštolům a nakonec k Napoleonovi.

Římskou hierarchii ve Francii si Hugo rozhněval, když zasedal v parlamentě jako *pair*, senátor. Řečí o nutnosti *pacifismu* vyvolal, že se katolický farář okázale objímal před shromážděním s hugenotským, to jest protestantským duchovním. Hugo mluví proti návrhu o svobodě vyučování, za kterýmžto pláštíkem se skrývala klerikální školská politika. Byl vykřičen jako *neznaboh*; A přece je to básník, jenž usilovně hledal vnitřní uklidnění, promítané do věčnosti a nekonečnosti, muž nábožen-

sky založený, nábožensky myslící a odkrývající kde jakou přetvářku. Jeho zbožnost chce uvést v harmonii všechno lidské snažení a konání jednotlivcov s harmonií vesmíru a s životem přírody.

Postavil francouzské společnosti zrcadlo, a odtud v počátcích hněv na Huga! Leč mládež se k němu přiklonila. Přirozený zjev. Mládež se obyčejně staví na stranu spravedlivého žalobce. Na jeviště přivede Hugo loupežníka a ten — sluje Hernani — má pro čest a řád větší smysl, nežli knížecí a královští pronásledovatelé. Ukáže, jak pod naučeným zevnějškem se skrývá spousta vášní, často velmi primitivních. Romantik Hugo předvádí čtenářům a návštěvníkům divadla postavy bizarní: muže, jenž se zdánlivě stále směje, byv zmrzačen. V románu „Zvoník matky boží“ vytvoří bytost, které dá symbolické jméno „Quasimodo“. Mrzák bizarně zplanělý a zkomolený projeví skvělou lidskou duši.

Hugo je romantik. I jeho náboženský názor je časem romantický, neujasněný a nepevný, ale vždy sympatický; můžeš jej přijímat. Můžeš jej kritisovat, je lidský. — Někdy se rozplývá v pantheismu lecky hodně materialistickém: Bůh — toť pohoří, toť orel nad horami se vznášející a hledající kořist, hluboké lesy, nedostupná údolí, bujná lučina a na ní čilá stáda, pastýř při nich dumající pod zbytkem starého klenutí, vodopád ze skal tryskající, lehonínké peří, zmítané ve vzduchu, i moře burácející, pusté výspy a břehy tichého jezera bez vody odtékající, toť bůh, jenž naplňuje všechno. Svět, celičky vesmír jest jeho chrám.

A do tohoto pantheistického zření najednou přistupuje názor a hypotéza hodně theistická: Bůh jest nejen tvůrce vesmíru, ale svět jest dílo živé a živoucí, kde bůh všechno pozoruje a vším jest pozorován, kde všechno bohu zpívá a On jest jeden sám a jediný. Vše v jeho stvoření jest jeden úsměv a tichá slast. I hvězda, jež se v nebi kmitá, i květina, jež vůni dýchá, vše jest výron božství, vše jest božská vůně a božský plamen. Výron božství, řekli bychom jednoduše.

Pantheismus Hugův je rázu sensuálního, smýslového. Především zrakového. Hugův sloh je proto barvitý. Malířsky řečeno: jeho slovní paleta je velmi pestrá. Zvolá na příklad: „Buď sláva jasu, v němž Bůh zjevuje se“. Ale toto zjevení je podmíněno: „Zjevuje se očím otevřeným!“ A dále: „Buď sláva květům, v nich se také Bůh zjevuje, buď sláva hnízdům, jež den zlatí. Buď sláva lesku, v kterém hory v noci hoří. Buď sláva nebi, jehož zář a světelné odstíny nemohou býti nazvány vyčerpateľnými. V tom všem zjevuje se Bůh“.

Myslivému člověku všechny zjevy dávají příležitost zamyslit se nad první příčinou. Hugo se zamyslí v tomto směru při pohledu na Rhonský ledovec. Do záhlaví si napíše slovo Ovidiovo: Causa tangor ab omni, vše má svou příčinu. Toto slovo nám připomene Masarykovo slovo o první příčině v Hovorech,

III., str. 62: „Bez první příčiny, bez prvního tvůrce a hybatele nemůžeme rozumět vzniku, pohybu a vývoji veškerenstva“. — Bylo by divné, kdybychom si zakazovali otázku po první příčině. Už Pavel říkal: Všechno je vaše, život i smrt. Dobrá! Ale po první příčině bychom se tázat nesměli? Aristoteles, jenž učil o účelnosti, entelechii, vedl lidstvo k pátrání a badání po první příčině. Hugo si tuto otázku předkládá mnohokrát.

Mohli byste myslit, že je Hugo pesimista. Budej, jak budej, nic ti to není platno. Nikam to nevede, ale v zápětí jej přistihnete, že se pídí znova po lepším poznávání.

Entelechia účelná příčina! Dobrá! Ale Hugo se zeptá: V čem je příčina našeho bytí? Pane! Vysvětli nám myšlenku, snad blud: Stvořil jsi člověka pouze pro osud? Je Golgotha již v jesličkách snad utajena? A hnízda, kde ptáčata dospívají, byla stvořena jen pro ptáčníka, aby ptáčník měl co lapat? A květy byly stvořeny, aby člověk měl co trhat?

Masaryk se tázal podobně: Zpívají v Topolčankách slavici proto, že mají hodně komárů a tudíž že mají hodně potravy? A bzučí komáři z radosti, že si na nich slavici pochutnají? Kde je entelechia? Kde je tu účelná příčina? Hugo se táže: Je člověk pouhá chyba v božském pravopise? (podle překladu Vrchlického) či je pouhý omyl v božském sporádání? Pesimismus leckdy básníka přemáhá a odpovídá si: Ať činím, co činím, zůstávám stále jen na krajíčku lidství. Oh quouique je sois, sur la grève. Vrchlický překládá „Ač na břehu jsem vloček pěn, o svatá služko, svědomí ty přede mnou ve stínu jdeš, ty svítíš, klid a jistota, své pochoďně mi svítíš zážehem, tím chmurným k hrobu schodištěm.“

Je tedy život jenom schodištěm do hrobu? Po čem jsme tedy šli, nežli jsme se narodili? Byl to snad jen stav entropický, totiž stav, v němž se část energie nemůže proměnit v práci? Má pravdu Hugo, praví-li, že se zemřelý vrací k Bohu? Potom se musíme tázat: A kam směřoval, nežli se narodil? I bylo zrození odvrácení od božství? Vyšinutí od první příčiny? Ne! Náš život již zde na zemi je součástí věčnosti, svědomí, to jest uvědomění a přesvědčení o účelnosti života, třebaže ten účel dobře nepoznáváme, vědomí musíme oslovovat jako Hugo: „Jdeš přede mnou, jdeš se mnou po cestách dobrých i zlých, máš závoj, ty dobrá! — na očích a božskou lampu v rukou svých“.

Drž se tedy skutečnosti a tu hleď prožívati, jak umíš nejlepší a nejdůstojněji. Má duše! Hledáš ráj? Tvůj vzlet se s dráhy sřítí! Je život také povinnost, když dáno jest nám žítí. „Kde lidí černý krb, v jich žijme okrsku. Žes jeden v řadě zajatců? Nuž, v temnostech těch klínu se staniž služkou stínů, ó dcero paprsků!“ Záleží na nás, jestliže od onoho osudného kraje lidství se obrátíme a pozvedneme k božskému, vyššímu, anebo k nižšímu, než lidskému, tudíž toliko k pouze živočišnému.“

Jan Neruda přeložil z díla Hugova několik básní. Vyvolil si Legendy věků. Hugo je přesvědčen, že člověk na svou vinu

nenemůže zapomenout. Vyvolil si k tomu důkazu mythos o Kainovi. Již tím je dána hodnota výkladu: Ať kamkoli se Kain obrátil, všude viděl nad sebou převeliké oko, ve tmě otevřené, jež i nocí pevně, tiše k němu vzhlíží. Je to rozřešení podle Písma: „Byť by mi bylo jíti i údolím a propastí — smrti, ty jsi se mnou.“ — Kdo je s tebou? Inu Bůh a jak praví Hugo: svědomí. Otázku materialistického názoru na svět zodpověděl si Hugo takto: Příroda živí všechno, nikoho (zdánlivě) nedbá, jen o svém bohu sní a ničím se nedává vyrušovat.

Bůh? Toť jediný svědek všech tajemných činů. Tak jako myslitel básník mluví tichem! uprostřed hlubokých lesů nejlépe pocituje boží přítomnost, jež jej jako stálý plamen prohřívá a oživuje.

Bůh? Stvořil nás jako pěnu na vrcholu bouřlivého příboje. Voda se tříští o skály, leč pěna se na ní stále třepetá živě a neporušitelně. A tak dobrý člověk ocitá se nejednou uprostřed zlých, aby byl obrazem člověka ctnostného.

Bůh? Jeho přítomnost je patrná z básnického slova. Voláš-li po Bohu, buď dobrý! Nezávid! Miluj! Hledej ho na dobrých cestách. Nač chcete zvláštní důkazy o existenci boží? Hugo napsal báseň Nač chcete boha? Odpovídá na lidový primitivismus, že se lidem musí dát bůh. Voltaire to také tak řekl: Kdyby boha nebylo, museli bychom jej vytvořit! Ale i kdyby se zítra Bůh zjevil, budeme lepší? Budeme svítit pochodní ctností? Krásy? Dobra? Budeme milosrdnější? Budeme lidštější? Hugo sestavil třiatřicet dotazů: Proč voláte po Bohu, když je na dosah vaší ruky, abyste se Bohu přiblížili lepším životem, lepší vzájemností, větší horlivostí v dobrém. Mnoho lidí volá po Bohu, poněvadž si vzpomíná na dědovy vzdechy téhož rázu. Jen z nudy; nad hlavou chtějí slyšet pána hřmítí, bys přece něco měl, když zachce se ti klítí.“

Hugo odmítá takový náboženský primitivismus. Odmítá jej mezi římskými katolíky — mezi nimiž vyrostl, odmítá jej také mezi evangelíky protestanty. Protestanté světi úzkostlivě neděli. Platí to v první řadě o Anglii a Americe. V knize Náboženstva a náboženství vzpomíná Hugo na pobyt v Anglii: nedostával tam poštu, ani noviny v neděli, nedostal oběd. Proč? Dostával odpověď: Je den odpočinku. Sedmého dne Hospodin odpočinul. Jak ubohé odůvodnění! Bůh všemocný, dokonalý jak po stránce časové, prostorové, po stránce síly, moudrosti a výkonosti a najednou sedmého dne unavený musí odpočinout! Kde je náboženství, jež by se alespoň trochu nerouhalo? Náboženství že by se rouhalo? Nikoli, ale jednotlivci se rouhávají v domnění, že plní své náboženství, jsou-li malicherní.

Plným právem Hugo si stýská už roku 1837, že jakkoliv náš věk je veliký, jakkoliv s popravišť smýváme krev, kterou tam prolili náboženští horlivci anebo pokrytci (rovněž náboženští), třebaže mnoho poctivých myslitelů vrhá do starých temnot mnoho světlých paprsků, „mne v tomto pokroku, jímž dny se

vychloubají v tom lesku století, jež plane vítězíc, věc jedna, Ježíši, mne přece děsí v taji: to jména tvého hlas že slábne víc a víc!

Souhlasím. Mnoho z těch, kteří mají Boha a Ježíše stále na jazyku, pro horlivost starodávni a pro názor primitivů převracejí učení Ježíšovo naruby. Říkají pane! pane! vzdychají a oči obracejí k nebi, to jest k oblakům, a pro jméno boží, pro horlivost služby Hospodinovi podle svých představ by obraceli nejraději svět v trosky. Řeknou ovšem: v hříšné trosky.

Hugo má jednu velikou přednost před německým velikánem Goethem: Goethe si nevšímá dítěte, Goethova tvorba nezná dítě. Masaryk mu to vytkl v úvahách, jež roku 1934 vyšly s názvem Moderní člověk a náboženství. Naproti tomu si Hugo děti všímá rád a hodně.

V tom je tak revolucionář jako v názorech náboženských. Klasická a klasicisující doba neznala dítěte. Dávno již zapomněli na Rousseaua, jemuž z módy a k vůli kdysi i dvorní dámy si dávaly přinášeti do divadla děťátka, aby je před tváří dvora nakořily. To byli velcí umělci, kteří si dítěte všímali. Vlámský Petr Breughel namaloval veliký obraz, na němž zachytil hrající si děti při všech možných tehdy hrách. Barokní doba znala jen putti, puclíky, když chtěla něco dekorovat. Teprve osvobozené umění poznalo a uznalo dítě jako zjev hodný a důstojný největšího umění.

Hugo uvedl dítě do francouzské poesie. Roku 1837 ve sbírce básní Vnitřní hlasy, Důvěrné hlasy má roztomilou báseň „Hle, děti dokola si sedly“. Není to laciný žánr, obrázek lidové scény, laciná ozdoba anebo výplň, aby se kniha rozrostla. Hugo vidí očima lidskýma, nepravím očima moralisty, to bych jeho umění snižoval:

Když někdy kolem nich se žebrák ubírá,
na hračku těch dětí stříbrnou pozírá,
jíž jeho lačný hlad se díví,
tu matka z dítěte ochotně anděla
a z hračky almužnu, jak Bůh chce udělá,
a úsměv stačí na to snivý.

Je to ovšem dobrosrdečnost hraběcí: matka rozdává stříbrné hračky, jichž není potřebí. Až ten žebrák půjde darovanou stříbrnou hračku zpeněžit, aby mohl nakoupit chleba —! — Neupadne v podezření, že ji odcizil? Není to danažský dar? Ale lepší almužna taková, nežli zatvrzelost, jež odpudí hladového prosebníka s prázdnou.

Vytýkali Hugovi, že s dětmi koketoval, když psal knihu Umění býti dědečkem.

Vytýkali Hugovi, že koketoval s náboženskými city, když psal knihu veršů Meditace — Podzimní listy — Náboženstva a náboženství. S takovými výtkami přicházejí vždycky ti, kdož k nadhozeným otázkám neumějí zaujmouti jiného poměru, nežli odmítavého.

Zastavme se u básně Papež. Není z ní nic přeloženo do češtiny. Sbirka, ve které vyšla obsahuje také verše Nejvyšší slitování, Náboženstvo a náboženství (Religions et religion), a Osel; je to zdánlivě dost laciná satyra. Na obálce je kresba dost nechutná: Mladistvý papež, řekl bys, že je to chlapec; sedí na trůně podložen hedvábným polštářem, v ruce má zkrvavělý meč, obklopen je bodáky papežské stráže, v pozadí hoří města, u silnic se zvedají popraviště a hranice s upalovanými a oběšenými.

Papež s uspokojujým povzdechem usíná ve Vatikáně. Vstupují k němu — ve snách — králové a satrapové, papež je odmítá, neboť to jsou krutovládcové. Papež odmítá vladaření, hlásá slitování a lásku. Odmítá vstoupiti do Vatikánu, neboť hlásá chudobu. Hledá Boha a uvědomuje si, že jej nalezne jenom mezi člověčenstvem. Opouští Řím. Ocítá se na orientálním shromáždění patriarchů a biskupů, kteří si libují, že hlásati peklo je lehčí a lepší, nežli hlásati pozemský pokoj a mír. Papež je naplněn smutkem. Ukazuje na nádheru hierarchů. Varuje jich před pádem! Posílá je mezi chudé, aby je povznášeli k čistšímu lidství, aby pokorou předcházeli jako příkladové. Vzbuzuje pohoršení. Nebude kněžstva potřebí, bude hlásána pravda, jen pravda . . . Ocítá se pod chudobnou střechou v stodole či snad jen pod kolnou mezi hladovými chudáky, jež bída žene do nevěry. Nakrmí je, ošetří jejich děti, požehná jim laskavě do života, pomůže odívati nahé, uzdravovati choré, vyhledává práci nezaměstnaným. Zažehne oheň v mrazivém dni a teprve potom začíná vybízet, aby si lidé pohovořili o Bohu a hle! Bývalí nevěrci se hlásí do řad věřících. Octne se tváří v tvář zástupům, chud'asům, ubožákům, zarmouceným, malomocným, zmračeným a okleštěným, svolává je k sobě, utěšuje, uklidňuje, nasycuje, svolává uražené a ponížené . . . Co to činíš, co to děláš? táže se ho jeden z poutníků na cestě . . . Shromažďuji poklady, odpovídá papež. Neomylný papež! A jaký jest Bůh? A kde zůstal bystrozraký Kepler, kde Newton, kde básníci, vidcové a vůdcové lidstva, kde proroci, kde myslitelé jako Pascal . . . vždyť my všichni jsme ubohá lidská hříčka všelikých nehod a náhod, větrové jsou svobodnější a volnější nežli králové, všichni jsme ohroženi nenadálým zemětřesením, jen okamžik ještě a můžeme stanouti na okraji bezedné propasti, anebo bouře rozpoutá se nad námi, v blescích se budou oblaka otvírati a ty, človče, ubohý červíčku, ba červíčku, se drápeš, chtěje dosáhnouti božské velebnosti? Jde stádo ovcí po cestě, je ostříháno, chvěje se chladem, strachem, hladem, narovnává pomačkané údy, neboť co mělo nejlepšího, bylo mu sebráno, aby bylo obráceno k prospěchu člověka. Jsou dosavadní zákony dobré, když jedna část tvorstva musí být ochuzena, odřena, oškubána, má-li druhá část žíti v nadbytku a v přepychu? Musí být jedni ztýráni, zkrvaveni, v mdloby uvrženi, ve tmy zahráni, aby druzí chodili v blahobytném světle?

A co osud náš a lidské určení? S čím se setkáváš, je prý

pomsta za tvůj čin; jsme vydáváni ke kořistění, nad námi hrozba visí, pod nohama nám peklo otvírají. Člověk? Zda to není Prometheus — zloděj ohně? Anděl? Zda to není Lucifer, vedoucí vzpouru proti bohu?

Stavíme chrámy nádherné, snášíme k stavbě poklady tohoto světa, nádheru, stavíme v nich trůny lidské, na stěny malujeme legendy a mythy, Marii vyobrazují pod maurskými klenbami, klenby naplňujeme obrazy nebeských zástupů, plýtváme mědí, bronzem, jaspisem, porfyrem i zlatem . . . papež to všechno rozvážlivě pozoruje a potom vybízí: Až budete hotovi, postavte do té nádhery lůžka nemocniční! — Hledě na matku či ženu vůbec, ukájející nemluvně, pozdravuje ji jako dárkyni života: člověk, tělesná, hmotná bytost, naplněná nepostihlou duší, žije, vyrůstá z paprsků ducha, jenž vychází z propasti neznáma, a napájen jest mlékem mateřským. Matka obklopuje děcko svatozáří, kapénka světla zda není podobna kapénce mléka mateřského? Leč hle! Ježíš! My jej odsoudili, abychom mohli osvobodit Barabáše! A jak jsme milosrdní: matku div nestavíme na hranici smrti, když od ní očekáváme nový život. Hádankovitě je lidské živobyť! Rodíme se, abychom umírali . . . Rodíme se, abychom válčili a zabíjeli. Styďte se, volá papež, vždyť nevíte, co činíte. Válčíte, protože se jinak jmenujete nežli váš soupeř, jež nazýváte protivník! Rvete se jako psi. Odhodte zabíjáky, odvrzte knuty, přineste větve vavřínové, opustte čtyři osudné zdi lidstva, zdi zkrvavené, jež slovou: Nevědomost! Zloba! Pýcha! Prolhanost! — Aj, proč se matky halí do smutku? Proč starcové vzdychají v samotách? Králové! Slyšíte, králové?! Zanechte válek a naslouchejte lépe hlasu božímu! — Papež se ubírá do ulic velkoměsta, v nichž zuří občanská válka, i volá: Oh, srdce ledová! Kde je vítězství lidství? Kde bratrství? Zastavte! Bůh vás stvořil, abyste tvořili, nikoli abyste ničili a hubili, Bůh vás stvořil, abyste se vzájemně snášeli a milovali, nikoli zabíjeli. Bůh vás stvořil, abyste udržovali na věky blahodárné plameny krbu, nikoli abyste zbůhdarma zažíhali. Proč se nenávidíte, poutníci na této zemi? Chvilkoví hosté?! Kde jste nechali vzájemnost? Kde bratrství? Zastavte! Mužové! Bratři! Co děláte? . . . Hlas papežův se ztrácí v temnotách, ale papež mluví do hlubin temnoty dál a přichází k přesvědčení, že i jemu by bylo lépe, kdyby odložil hrdý titul neomylného a přihlásil se k Ježíši! K chudému Ježíši. Hle, sotva to vyřkne, otvírají se před ním báječné výhledy: Život, soulad, láska, radost, svatební veselí, zladené nebe a uvědomuje si, že od práva k zločinu jest jen malý krůček, že Pravda, která zabíjí, je hrozná; že spravedlnost, která naplňuje druhé zármutkem — jaká je to spravedlnost? Jaká je to bohyně, jestliže jí v tváři svítí oči demony? Je-li lidský duch jako hvězda, kde je jeho právo prolévati krev? Co je s dobrem, které neodpouští? Co bude s kletbami? Co s zažehnáváním? Proklináš a poznáš, že jsi pochybil. Požehnáš se a poznáš svůj omyl! Kde zůstává naděje? A přece!

hle! v temnotách se zvedá žehnající ruka, pozvedni oči a poznej mysterium Ježíšovo! Ježíš — toť paprsek blahodárný! — Kdyby nebylo dětí mezi námi, nevycházeli bychom ze zármutků a rmutů, ze zoufání. Hugo píše hymnus na dítě — na člověka budoucích věků.

Dojde papež až k popravišti. Soudce tam rozhoduje nad odsouzeným. Kat tam čeká s popravčí sekyrou. Zástup tam čeká na strašnou podívanou. „Nechápu! K čemu ty všechny přípravy?“ táže se papež. — „Kněže! Poslechni!“ poučuje jej soudce. „Tento člověk zabil. — Zločinu se tedy dopustil,“ dí papež. — „I byl lapen, soudili jsme jej a zákon zná na jeho čin jen smrt,“ poučuje papeže soudce. „Dobrá!“ vzrušen praví papež. „I zákon dopustí se zločinu.“ „Kdo ti dal právo, abys soudil o našem souzení?“ volá soudce. — „Propast na vás!“ volá papež. — „Kněže! Respektuj zákony!“ — „A ty, soudče, respektuj boží zákony! Vy všichni, celý viditelný svět jste svědkové nevědomosti, ignorance před světem neviditelným . . .“ Lid se bouří proti výkladu papežovu: „Na smrt s ním! Zabil! Odplatu! Co praví Písmo? Co praví zákon? Chop se ho, kate!“ „Popravme jej sami!“ — Papež se obrací k odsouzení: „Tys tedy zabil! A víš, co to znamená?“ „Nic nevím!“ odpovídá odsouzenec. — „Zabil jsi! Uvědomil sis, co jsi to učinil?“ — Odsouzenec: „Nevím o ničem.“ — Papež se obrací k soudci: „A tak, ptám se tě před nebem, plným klidného červánku: „Co je to smrt?“ — Soudce odpovídá: „Nevím o ničem!“ — „Smutná věc!“ poznamenává papež. — „Co na tom?“ praví soudce. A papež varuje: „Odvažujete se usmrtit. Saháte po sekyře, otvíráte hrob, chystáte se rozdávati smrt a nevíte, co to znamená. O zlí nešťastníci! Bůh je stvořitel a vy saháte do jeho pravomoci. Podle božského řádu je v smrti cosi božského, kdežto vy z ní děláte věc uboze lidskou. Odhodte popravčí sekeru! Do tmy s ní!“ Potom se obrací k noci a temnu, k Velikému stínu a — — — Co je tedy stále ve všech těch temných pochybnostech?“ táže se ho nedočkavě. A Stín odpovídá: „Spravedlnost. Tou nic na světě nepohne. Kéž by člověk zůstal dobrý, upřímný a spravedlivý při všech výkyvech božské rovnováhy.“ — Mezi zdmi Jerusalema hlásá papež pokoj všem lidem a lidstvo jej za to blahoslaví. — Jsme zase ve Vatikáně, jsme opět v komnatách papežských. Papež se probouzí. Nastává jitro. „Jak strašný měl jsem sen!“ hrozí se papež.

Hugo v této básni — toť rhetor! Romantik! Malíř protimluvů. Užívá příležitosti, aby vyčerpал všechny barvy a všechny tóny přebohaté palety. Řeknete: Prázdňá slova? — Odpovídám: Kdy bude lidstvu lépe? Bude-li mlčet? Či bude-li se projevovat jako se tuto projevoval Hugo?!

Hugo znal naše dějiny, znal Husa. V knize Nejvyšší slito-vání vylíčil poslední okamžiky Husovy; pravda, zaměnil tam stařenu, jež přinášela otýpku na hranici Husovu, za kata . . .

Již kolem obklíčen, Jan Hus se slzou v zraku, tvář zvednuv k obloze, děl k němu: Ubožáku!

V Bídnicích má Hugo scénu, jež upomíná na našeho bratra Palečka. Do arcibiskupského dómu v Paříži se vloudil zloděj. Ukradl tam vzácný drahý svícen. Arcibiskup se podívá na zloděje, zlomeného strachem, a povídá mu: „Bratře! A proč sis nevzal oba? Vždyť jsem ti je daroval?“

Na tuto příhodu ukážeme každému, kdo by přišel s výčitkou, že Hugo prý podrýval náboženství.

Hugovo náboženství nebylo dogmatické. Bylo na hony vzdálené zájmů politických. Vyplývalo z učení Ježíšova. Vyplývalo z přesvědčení, že Bohu se můžeme přiblížiti jenom dobrým životem, dobrou náboženskou praxí, jako vítězové nad nevědomostí, prázdnotou pýchou, nad krutostí a nespravedlností.

Jan Neruda napsal o Hugovi roku 1885 — tedy před padesáti lety; bylo to po úmrtí Hugově: Není literatury, aby nepocítila blahodárny jeho vliv. Také naše literatura má Hugovi co děkovat, mnoho, velmi mnoho děkovat. Nikdo dnes nedovede si pomyslit, čím nám byl Hugo v letech padesátých; U nás bylo hrobové ticho vládního systému Bachova; do toho ticha zazněly pojednou hymny „Legendy věků“, budící přesvědčení o konečném jistém vítězství svobody a humanity (Neruda psal: humanismu) a v ten náš český duch vanula všechna, všechna slova ostrovana Huga, osvěžující jakoby dech širého moře, nechť se již slova ta dotknula čehokoli.

Neruda vychvaluje vliv Hugův na českou poesii, na české divadelnictví; vyzdvihuje, že Hugo učil náš lid, aby odvykal starým rytířským hrám . . . Hugo nás učil a dosud učí; může nás učiti také správnému lepšímu nazírání náboženskému.

Přičítám Hugovi, že on učil Nerudu odvážlivě nábožensky myslet. Hugo nám podává přes Nerudu ruku.

Hugo měl veliký vliv na Masaryka. Ve Světové revoluci mluví Masaryk o Paříži jako o hlavním městě Hugově. Hugo kdysi nazval Paříž hlavním městem všehomíra; již Komenský vzhlížel k Francii a k Paříži jako ke středu vzdělanosti. Masaryk pozoroval roku 1915 Hugovo hlavní město všehomíra jako hřbitov, jako nekropoli naší civilisace, tak byla tichá a smutná za světové války.

Hugo probudil lidstvo ze spánku, probouzel je tak jako Dickens, Thakerey, Sand a vykonal tak velikou praktickou práci — Masaryk tak cituje ruského filosofa Pisareva. Hugo byl učitel Rusův, praví Masaryk, v Rusku a Evropě; byl také učitel náš, musíme si uvědomit my.

Profesor Jakubec hledal pro Nerudovy Kosmické písně předlohu v německé literatuře, v knížce du Prelově. Karel Mikula ukazuje v Časopise českého musea (1931), že Neruda měl pomůcku v hvězdářské knize Meyerově.

Oběma šlo o zjištění pomůcky k zpracování Kosmických písní. Ale odkud byl podnět, kde zůstala první příčina?

Zda nevznikly Kosmické písně z četby básní Hugových?

Vrchlický vydal první překlady z básní Hugových u Grégrů roku 1874, Neruda vydal Kosmické písně roku 1878. Vrchlický píše v předmluvě k překladu: Hugova zbožnost chce uvést v soulad všechno snažení a konání jednotlivcovo s harmonií vesmíru a s životem přírody.“ Zdalipak i Kosmické písně neusilují o podobný vysoký cíl? Zdalipak nepraví Neruda: Snad jiní jinak uvidí, já myslím na nebe širé si jak naši zemi — a při hvězdách si myslím na lidi.“ Již to, že v čelo básně o čtyřveršových slokách postavil Neruda tuto sloku o třech právě citovaných verších vnuká mi myšlenku, že Neruda byl inspirován ke Kosmickým písním poesii Hugovou. Du Prel a Meyer byli jen dodavatelé podrobností.

Neruda nikde nezanechal poznámku, kde, kdo a kdy jej podnítl napsati Kosmické písně. O Hugovi psal u příležitosti, když v Národním divadle hráli z dramatické tvorby Hugovy a když Hugo zemřel. Viděl v Hugovi velikého umělce, ale i velikého člověka: „Byl to muž vpravdě titánský: jeho zrak obzíral veškerý kruh vzdělaných národů, jeho hlas byl slyšný v nejvzdálenějších končinách, jeho duch měl vliv na veškerý rozvoj lidstva.“

Hle! Hugo tedy měl vliv podle slov Nerudových na veškeré lidstvo. A na Nerudu by toho vlivu neměl?

Neruda usiluje o týž cíl. Píše-li Neruda roku 1885, že není literatury, aby nepocítila blahodárný vliv Hugův, že i naše literatura má Hugovi co děkovat, mnoho a velmi mnoho děkovat“ ... zda neděkoval Neruda sám za sebe v těchto právě citovaných slovích?

Hugo chtěl tedy svou zbožnost a zbožnost lidstva vůbec uvést v soulad s harmonií vesmíru a s životem přírody.

I my se hlásíme k podobným snahám, třebaš anebo právě proto, že jsme celými theisty.

R. J. Vonka.

Mechanismus v biologii.

Mechanismus jako druh filosofického myšlení je ovšem velmi starého data. Demokrit vykládal přírodu mathematico-mechanicky. Podobně po něm Epikur. Všecko v přírodě, ať už jde o živé, nebo neživé, je pouhou výslednicí mechaniky atomu. Poněvadž se pak všecko v přírodě odehrává co přísně kausální děj na základě zákona o příčině a účinku, vylučuje už tento demokritovský mechanismus možnost jakékoliv účelnosti. Tady je Demokrit protějškem Anaxagorovým a všech pozdějších stoupenců teleologického vysvětlování kosmu a přírody vůbec.

Tento antický mechanismus nezastavil se ovšem ve svém výkladu ani před duševním a typoval je také jako mechanický děj. Duše lidská je složena dle nauky Demokritovy a Epikurovy z atomů, arcíť jiného druhu než ostatní hmota a tělo, ale přece jenom z jemné hmotných atomů, jejichž dissipace rovná se smrti zrovna tak, jako je smrt těla dissipací tělo tvořících atomů hrubé hmoty.

Zásluhou Descartovou se postoupilo od takto chápaného mechanismu výše. Nedá se totiž popřít, že na příklad v učení Epikurově tajil se později rozvinutý materialismus, jak dobře ukazuje případ Petra Gassendi-ho. Descartes, ať už jej pokládáme za jakkoliv silného filosofa, je pozoruhodný tím, že omezil mechanistický výklad na obor přírody hmotné, na věci a těla, vytčením substancí: Bůh, duše a tělo. Tělo je Descartovi strojem, mechanismem velmi složitým. Oběh krevní (Harvey) a reflex (Descartes) mu tento způsob myšlení na tu dobu značně usnadnily, a jak jemu samotnému se zdálo, dávaly jeho mechanismu patřičné oprávnění. Duši zvířecí popírá. Další stupeň tohoto světového názoru představuje soustava filosofie Leibnizovy s hierarchií monad. Leibniz s mechanismem jen nepatrně hnul dopředu. Přece však, neboť jeho monady na rozdíl od pouhých hmotných atomů představují už něco více. Nejsou nějakým fyzikálním bodem, něčím jenom prostorovým, nýbrž jak dobře Rád¹⁾ povídá, jsou to jakési duševní atomy, ale automatické. Neživotnost mechanismu ovšem zůstává a na místo skutečných životních projevů a zachycení bytí v jeho tvořivé konkrétnosti, zbývá cosi vymacerovaného — schema. Na rozdíl však od epigonského mechanismu Baconova, Hobbesova a také Lockeova je tu zřejmá snaha proniknouti dále než dospělo antické myšlení tohoto druhu i totéž, přežívající svou dobu do mnohem pozdějších staletí. Leč u Leibnize jsou zároveň již příliš patrné tendence právě protilehlé mechanismu.

Hume je další etapou přijímaného a vyznávaného mechanismu. Ctitel přírodovědy a předchůdce pozitivismu, původce proslulé humeovské skepse, byl hlasatelem čirého determinismu a věřil v mechanický základ světa a života. Také Kant, Spencer a Comte dávají povinný tribut tomuto názoru na živé i neživé, ať jsou tu více anebo zase méně důsledni vzhledem k ostatnímu celku své filosofie. Spinoza pak v dějinách mechanismu by mohl býti docela samostatnou kapitolou. Mechanismus jako názor přírodovědecký, ale ovšem vždycky s důsledky filosofickými, kvetl paralelně s rozkvětem mechaniky, vědy to o klidu a pohybu těles, která za typ veškerého dění pokládá stroj. Podle známé definice Drieschovy z „*Philosophie des Organischen*“ jest strojem (automatem) výrazné uspořádání fyzikál-

¹⁾ Děj. fil. II. p. 178. — Viz v tomto směru i výklady Piatovy („Leibniz“, Paris 1915, p. 177 et 193—4).

ních a chemických součástí, jejichž působením se dosáhne typického účinku. Driesch typuje mechanismus jako „extenzivní rozmanitost“, t. j. zdůrazňuje jeho složení z částí různorodých a v prostoru rozložených. Touto definicí odlišil Driesch jasné mechanické a vytknul jeho meze vzhledem k obsahům duševního rázu, které stojí vůči dění fyzikálně-chemickému na opačném pólu. Mechanismus neuznává samostatnosti a zvláštní odlišnosti těchto obsahů, či jak Driesch říká, „intenzivních veličin“ a usiluje o vnitřní uniformitu dění jakožto dění vesměs strojového, extenzivního.

Pro mechanisty neexistují běžně chápané rozdíly živého, neživého, hmotného, duševního, jsou jen stupně. Objektivně jsou dány: hmota a pohyby hmoty, subjektivně ještě souhrn všeho toho, co jmenujeme běžně svým vnitřním životem od počitků a pocitů začínajíc. (Srv. Rádl, loc. cit. 1904.)

Zvláště charakteristickými přívlastky mechanického názoru světového jsou mechanicky chápaná příčinnost, která vylučuje přísně mimo příčinu a za ni nutně jdoucí následek, každý vztah jiný, postupujíc neodvolatelně danou cestou, a potom nutné přesvědčení, že ve světovém dějství je vše předem dáno v jednotlivostech i celku a nelze proto na světě a v životě očekávat nic nového, nově vytvořeného. Je-li všecko strojem, je tento závěr přirozený. Podstata mechanismu už je taková. Rádl ve své „Moderní vědě“ podotýká, že mechanisté ze svého učení tento důsledek vyvozovali a věřili, že vesmír včetně života národů a států je ve stavu stacionárném. Jako ilustraci k tomuto tvrzení cituje v tomto směru příznačný pasus z Laplaceovy knihy „Théorie analytique des probabilités“: „Jest tedy třeba chápati nynější stav vesmíru jako výsledek stavu předchozího a jako příčinu stavu, který bude následovati. Mysl, která by znala v daném okamžiku všechny síly, jimiž se příroda hýbe a vzájemnou polohu věcí, z nichž se příroda skládá, kdyby byla dosti geniální, aby tyto poznatky podrobila rozboru, našla by jednu formuli, kterou by obsáhla pohyby nejrozsáhlejších těles vesmíru i pohyby nejlehčího atomu; nic by pro tuto bytost nebylo nejistého; viděla by budoucnost i minulost najednou, před svým duchovním zrakem. Lidský duch poskytuje slabý obraz této geniální myslí v té pokročilé formě vědy, kterou dal astronomii. Mechanické a geometrické objevy spolu se známostí všeobecné tíže dovolily člověku obsáhnouti týmiž analytickými formulami minulost i budoucnost světa. Užil této metody pro některé jiné obory vědění a tak redukoval zjevy na obecné zákony a předvidá zjevy budoucí. Všechno prozkoumávání a hledání pravdy blíží člověka víc a více k onomu geniálnímu duchu, jehož podstatu jsme tuto naznačili, ačkoliv od něho zůstane vždycky nekonečně vzdálen.“

Na jiném místě²⁾ dodává: „S tím, co jsem uvedl o mecha-

²⁾ Rozhledy z filosofie přírodní Č. M., 1904, p. 208.

nismu, souvisí zjev, který aspoň mne často překvapoval a který jest pro tento způsob myšlení velice charakteristický. Jest to totiž zrovna instinktivní nechuť připustiti nějaký zásadně nový výklad a tvrdohlavá snaha všechno pochopiti jako druhotný následek odjinud známých dějů. Ideálem takového badatele jest vyložití, že ten a ten zjev vlastně nic není, že je to konglomerát těch a těch známých dějů; v darwinismu se v nejrozmanitějších variantech vykládá, že buňka nic není než skupina bílkovin a uhlohydrátů a ještě jiných látek, že organismus nic není než veliké množství takových buněk, které nikterak zvláštním způsobem, nýbrž vlivem zcela obyčejných příčin byly tak seřazeny, jak jsou, že život vůbec nic není než fysicko-chemický děj, člověk že není než zdokonalená opice atd. Není chabějšího hesla pro badatele než nil admirari, neboť snahou badatelovou jest, právě něco nového se dovědět, badatel se musí umět divit, a to právě tam, kde každý jiný myslí, že to „nic nového není“, ale to heslo „nil admirari“ si udělal mechanismus svým heslem a provádí je do krajnosti.“ —

Jestliže ideálem mechanisty je dobře jdoucí stroj, který vidí v dění vesmírném zrovna tak jako v bězích mikrokosmických, není divu, že se pokusí i život, t. j. projevy živé hmoty, buňky i složitěho organismu vyložití jako dění strojové. Vskutku také se pokusy a theorie tohoto druhu uplatňovaly již odedávna a není bez zajímavosti, že ani dnes — v době, kdy i nápor vitalismu vykonal svoje dílo — neustoupil tento vědecký směr úplně do pozadí.

Zakladatelem mechanismu jako vědecko-filosofického názoru světového byl už Galilei a potom ovšem Descartes, jak jsme o něm svrchu mluvili. Isaak Newton, který žil na přelomu století 17. a 18., jest svým dílem založeným na mathematice přímo typem přírodovědce-mechanisty, jakých bylo arcíť v menším formátu ve století 18. více.

Ve století tomto už mechanismus také ztrácel postupně svoje posice, jak se jednotlivé nové a rozšiřované úseky vědní osvobozovaly z vrchního poručení mechaniky.

V době rozkvětu však mechanický názor světový hrál v biologii opravdu nemalou úlohu. Do biologie vlastně zavedl mechanistické nazírání, nehledě k Aristotelovi a řecké filosofii, Descartes svým strojovým nazíráním na organismus. Klasickým dokladem descartovsky chápaného živoucího mechanismu je jeho rozprava „De homine“, v níž spisovatel rozvíjí svoje názory o člověku-stroji. V roce 1648. napsal, byť nedokončil, pojednání (uveřejněné Clerselierem teprve za 16 let poté), totiž spisek „De la formation du foetus“. Descartes tu mluví o lidském těle jako o mechanismu „zažívání potravy, tlukotu pulsu a pořádací činnosti smyslů“. Podotýká tu mimo jiné, že anatomisuje hlavy rozmanitých zvířat, aby vysvětlil, v čem pozůstává představitost a paměť.

Tělo je podle učení Descartesova systémem kanálků a dutin, jimiž koluje krev. Tyto kanálky a dutiny (viz srdce etc.) jsou prý ve skutečnosti velmi jednoduchými uzavřenými prostory, obdobnými úplně zařízením uměle vyrobených strojů a vyznačují se toutéž receptivní pasivitou, přijímající účinky dilatace, ať už krve, nebo dechu (srv. tady o Descartesovi: Bréhier, *Histoire de la Philosophie* II., 1). Po Descartesovi je pěstován mechanismus v biologii dále a to až do doby současné. Neovládá sice tento směr biologii nepřetržitě a vždy výhradně, ale jsou celá období, kdy je takřka oficiálním učením.

Jména Borelli, Willis, Nalpighi, Hooke, později Darwin, Ludwig, Du Bois-Raymond, Haeckel, Jäger, Roux, Cahn a některá jiná jsou toho dokladem. Zajímavou kapitolkou by také bylo zevrubnější posuzování vlivu mechanisticky orientované vědy v předvečer velké revoluce francouzské, kdy se upadalo až do hrubého materialismu — La Mettrie, Holbach, Helvetius, Condorcet a j. (viz Taine, *Francie před revolucí* II. [Duch a doktrína], Lange, *Geschichte d. Materialismus*, Mornet, *Les origines intellectuelles de la révolution française*).

Než nám nejde v této stati ani tak o historii jako o myšlenky mechanistů a výzkumy, které jim byly, nebo zdály se jim a jejich filosofii býti na podporu a proto se o nich zvláště zmíníme. Je zcela přirozeno, že odedávna interesoval badatele rozdíl mezi hmotou živou a neživou. Sem zapadají snahy mechanistů osvětliti život jako vyšší a složitější typ bytí vůbec. Že brán zřetel i na hmotu mrtvou a usmrčenou, je samozřejmo, neboť mrtvá hmota, toť ona složitá substance organická, ale právě bez oněch charakteristických projevů života.

Pro mechanistu zrovna tak jako ostatně pro biologa přítomnosti i budoucnosti je a zůstane ideálem sestrojení živé hmoty. Úsilí zmoci tento ideál je velmi starého data a má tedy už svoje dějiny. Při tom mechanista se může dívat na dosavadní výsledky pokusů tohoto druhu jako na svou věc. Vhodně podotýká u nás Bělehrádek,³⁾ že všechny pokusy o umělé sestrojení živé hmoty až dosud podniknuté jsou pouhými modely, sice více méně zdařilými, ale vzdálenými svému skutečnému vzoru a jako takové že se mají ke skutečné protoplasmě co automatické loutky ke skutečnému člověku. Tedy automat, automatická zařízení, docela v intencích mechanistického nazírání na živé bytosti. Mohli bychom říci, že usilování a pokusy o sestrojení živé hmoty jsou či ustrnuly na stadiu mechanistickém.

Dříve však než si povšimneme zevrubněji výsledků jejich, musíme se seznámit alespoň zběžně s charakterem toho, co označujeme slovy „živá hmota“ a to podle stupně dosavadních výzkumů.

Před válkou studium protoplasmy dosáhlo velmi slušných výsledků. Studovala se jak anatomie, tak i fyziologie buňky.

³⁾ Moderní názory o povaze živé hmoty, Praha 1918.

Známo jest úsilí, které bylo tolikrát vynaloženo na seznání struktury protoplasmy. Fischer, Bütschli, Degen a jiní pracovali v tomto úseku vědním, podávající postupně veřejnosti výsledky svých výzkumů. Postoupeno značně dopředu v nauce o chemii živé hmoty, o jejích fyzikálních vlastnostech. V celku se vědělo, že není mezi hmotou živou a neživou nějakého rozdílu principiálního, nýbrž že jde nejspíše jen o rozdíl stupňovitý. To ovšem jenom co do složení hmoty. Jinak schází přece u organické hmoty neživé, nebo usmrčené, výměna látek. Organismy s latentní životností — spory bakterií, semena, Tardigrady, Rotatoria etc. — nepřispěly nijak k řešení problému, byť se u nich (Koch) i nepřítomnost výměny látek a třeba i minimálně probíhající respirace dokazovala.

Než rozdíl se hledaly i jinými metodami (u nás viz na př. Růžičkovy studie o barvení živých buněk v Rozpravách čes. akademie z r. 1902, 1904, 1905), ale nezjistilo se více než určité vlastnosti a zase vlastnosti. Ani po válce se nepostoupilo o mnoho dále. Je sice pravda, že výzkumy posledních let o skladbě hmoty vůbec přispěly i k úplnějším představám o skladbě hmoty živé, ale neosvětlily nijak právě tuto „živoucnost“ hmoty.

„Poznatek, že hmota je seskupením elektrických nábojů různého znaménka, nemá dosud velkého významu pro biologii a žádná biologická vlastnost protoplasmy dosud nebyla vysvětlena na základě tohoto nového učení. Podobně dosud nemá pro biologii zvláštního významu poznání, že se chemické reakce mezi molekulami uskutečňují přeskupováním elektronů, které jsou nejvíce vzdáleny od protonového jádra (elektrony ty byly nazvány elektrony valenčními).“⁴⁾

A tak nehledě k organizaci buňky, kromě komplikovaného chemického složení, nenalezeny styčné body mezi hmotou živou a neživou. Badání pak o povaze živé hmoty přineslo až dosud co výsledky poznání různých vlastností hmoty živé i její skladby.

Definovat protoplasmu, hmotu živou nelze. Známe jen právě rozmanité její vlastnosti, neznáme však její podstaty. Zrovna tak, jako do nedávna ve fyzice byla (a z části jest) přes známost mnohých vlastností takovou otázkou hmota neživá a dnes jí zůstala nadále v plné míře energie.

Protoplasma je převahou látkou koloidní, složení komplikovaného a co do druhů protoplasmy specialisovaného. Poněvadž pak jde o hmotu žijící, mění se chemické složení její i s časem. Změna je vlastně život sám. Nastane-li klid, rovnováha a chemické procesy se v protoplasmě zastaví, tato umírá.

Živá hmota se vyznačuje samostatně probíhající výměnou látek, rázu zrovna tak anabolického jako katabolického, jakož je i nositelkou energií; je schopna regulace ve značné míře, dále růstu, reaguje na zevnější popudy, je prostupná pro roztoky, vyměřuje, je pohyblivá.

⁴⁾ Bělehrádek, loc. cit. p. 80.

A právě některé z těchto vlastností podařilo se napodobiti badatelům i na hmotě neživé.

Pamětihodnými v tomto směru jsou jmenovitě pokusy a výzkumy Traubeho, Lehmannovy, Quinckeho, Ledučovy, Rhumblerovy, Simrothovy, Seddigovy, Grahamovy, Butler-Burkeho, Rouxovy, Bastianovy, Littlefieldovy, Ambronnovy.

Svého času způsobily některé z nich dosti hluku a snad tu a tam ve veřejnosti i přemrštěné naděje co do důsledků pro budoucnost. Obecně známý je Traubeův pokus s kouskem gelatiny, kličku, nebo krystalem taninu, vloženými do roztoku vodního skla. Možno také použití jiných látek se stejným výsledkem, tak třeba CuCl_2 (chlorid měďnatý), octanu olovnatého či měďnatého, nebo dusičnanu rtuťnatého do roztoku žluté krevní soli ($\text{K}_2\text{Fe}(\text{CN})_6 \cdot 3\text{H}_2\text{O}$). V obou případech je výsledkem samovolně rostoucí útvar rozmanité podoby, stromkovité, křovité, vždy však větvený. Krystal či kousek amorphních hmot s vrchouvedených se totiž rychleji, nebo pomaleji rozpouští a běže z obklopujícího jej vodnatého roztoku vodu — materiál ke svému vzrůstu. Soli však nepřijímá. Voda osmoticky vnikající do hmoty krystalu ji posléze svým množstvím rozpíná v blanku, která konečně praská, vylévajíc obsah v tenkém proudu, a v roztoku, který je specificky hustší, rozprostírá se do výšky. Takto opakovaným postupem, i několik dní trvajícím, vzniká onen větvenatý útvar, o němž jsme nějaký řádek výše mluvili.

Traube, konaje tyto pokusy nejednou a studuje postup růstu s vrchouvedeného útvaru, označoval tento růst za intususcepci, tedy za typ růstu, který je všeobecně znám mimo apposici u blan buněčných. Tendence tohoto uzávěru je jasná — šlo o to nalézt pro pokusný zjev obdobu v oboru živého organismu. Leč později se ukázalo, že se Traube mýlil. Už Quincke popíral vývody Traubeovy, sleduje pozorněji celý postup pokusů tohoto autora. Intususcepcie je vlastně ukládání nových partikulí hmoty do stávající již hmotné substance, vnikání jejich mezi částice starší, kdežto u Traubeova pokusu střídají se pouze pochody protržení, vylití, protržení, vylití etc. Jde o mechanismus vzdálené analogie pochodu intususcepčního, o nic více.

Za zmínku stojí také t. zv. tekuté krystaly a homeotropie Lehmannova.⁵⁾ S výhodou používal Lehmann pro prvý případ parazoskořicanu ethylnatého s nepatrným kvantem monobromnaftalinu. Pod mikroskopem se tato směs zahříváním rozpustí a vytvoří útvary, jejichž mechanismus napodobuje dobře konjugaci známou z říše nižších organismů. Homeotropií nazval Lehmann jiný zjev, který se odnáší k příbuzné sloučenině, totiž k ethylesteru kyseliny parazoskořicové, který při teplotě kolem 150°C . tvoří na podložním skličku pod mikroskopem a tlakem na svrchní, krycí skličku, fluidální petrografickou strukturu, obdobu mezi organickou sloučeninou uhlíku a křemíku.

⁵⁾ Lehmann, Flüssige Kristalle und ihr scheinbares Leben, 1921.

Poněvadž pak vzrůst vláken u tekutých krystalů vykazuje znaky charakteristické pro růst intususcepci (materiál je vpravován jak svrchu pro intususcepci vyznačeno), přijímá Lehmann tento výklad a naznačuje, v čem jeho tekuté krystaly a organismy se shodují. Zdůrazňuje tady tyto shody: Přítomnost zárodku k začetí pochodů, intususcepcce, obdoba zažívání pevné potravy u organismů běžné, kterou vidí ve faktu, že krystal vzniká chemickým pochodem v roztoku, a látky jej tvořící se spotřebují, tvarová podobnost organickým formám, regenerace, která je přece tak příznačná organismům, regulace tvarová, v případě dojde-li k porušení formy, schopnost splnutí u tekutých krystalů zrovna tak jako u jednoduchých organismů, schopnost dělení, kterou prý mají jeho tekuté krystaly jako organismy a konečně lokomoce, pohyb, pohybu určitých organismů odpovídající (amoeba).

Něco podobného jako Lehmann docílil i Rhumbler, autor t. zv. exkrescencí rtuťových. Tyto exkrescence, vznikající působením slabého roztoku kyseliny chromové na kapičky rtuťi, vykazují tvary ještě bohatší a rozmanitější než tvořily tekuté krystaly Lehmannovy. Přicházejí ovšem i tady obtíže, myslíme-li na osvětlení těchto útvarů a jejich vlastností vzhledem k živoucím, buněčným organismům. Nic tu není na prospěch okolnost, že exkrescence na rozdíl od tekutých krystalů vykazují dvojitou vrstvu hmoty — analogon protoplasmu a blány buněčné. Mimo Lehmannu a Rhumblera podařilo se vytvořit zajímavé anorganické útvary organickým podobné Seddigovi.

Jde o tvary, které napodobují houby. Seddig k nim dospěl tak, že pokapal silnou lepenku napojenou zředěnou kyselinou dusičnou rtuťi. Po několika hodinách obdržel formy, vznikající sloučením rtuťi s kyselinou dusičnou v krystalinický dusičnan rtuťnatý ($\text{Hg}(\text{NO}_3)_2$), ne nepodobné, jak už podotčeno, houbám a mající vlastnost, která je zase jen vzdálenou obdobou t. zv. heliotropismu u rostlin.

Jenomže zde nejde o heliotropismus skutečný, nýbrž o rychlejší vysychání vanutím vzduchu na straně útvaru k oknu obrácené a tedy o zakřikování směrem k oknu (ke světlu) vlivem nestejných podmínek na obou stranách (k oknu obrácené a od okna odvrácené) útvaru. Intensivnější vypařování útvaru na straně k oknu obrácené způsobuje tedy tento pseudoheliotropismus.

Až dosud šlo, jak jsme viděli, o napodobení a získání vzdálenějších nebo bližších analogií anorganického světa s říší organismů. Zrovna tak u Traubeho jako u Lehmannu a Rhumblera. Buď se tu uznal tento fakt nepatrnosti pokusů co do významu přiblížení se alespoň konstrukci živé hmoty anebo jestliže Lehmann, jak svrchu vidno, se pokusil ve vytýkání shod zřejmě přeceňovati své biomechanické výsledky, zůstalo to jakoby jeho soukromou věcí a bez opravdových důsledků pro řešení problé-

mu. Fantastičtějšími, ale právě proto z fantastičnosti obyčejně usvědčenými, jsou výsledky ne pokusů, ale spekulací Benediktových, který líčil poměry života na žhavém slunci, mluvil o gangliových buňkách z křemene, jimž zprostředkují popudy zvenčí Hertzovy vlny atd.

Za pouhé anorganické formace nutno považovati též výsledky pokusů Littlefieldových a Butler-Burkeho. Littlefield došel ke svým útvarům, o nichž omylem soudil, že jsou to nízce ustrojené organismy tím způsobem, že smísil skoro absolutní alkohol (90%) s 33% vodným roztokem soli kuchyňské, přidal něco čpavku a v malých kvantech v miskách vložil tuto kapalinnou směs pod skleněný zvon. Asi po 30 minutách ohledával mikroskopicky a vedle krystalů chloridu sodného shledal v zorném poli zvláštní eliptické útvary, které se chovaly jako amoeby, napodobující pohyb pseudopodií a rostouce zřetelně před okem pozorovatelovým.

Roux revidoval pokusy Littlefieldovy a prokázal, že jde o anorganické sraženiny, nemající se živou hmotou vůbec nic společného, kromě chudé analogie některých vlastností.

Podobně dopadly Butler-Burkeho radioby, anorganické formace, které lze obdržeti působením bromidu, nebo chloridu radia, nebo čistých solí strontnatých, nebo vápenatých na želatinový substrát. Mnohem více hluku způsobilo svého času tvrzení Bastianovo, že se mu zdařilo vypěstovati ze sterilisovaných roztoků solných mikroorganismy — tedy jakési „*generatio aequioca spontanea*“, navzdor Pasteurově a jiných badatelů zkušenosti. Kdyby se opravdu Bastianovi podařilo, co ve své široce nadepsané práci „*On the Origin of Bacteria, Bacilli, Vibrones, Micrococci, Ferulae and Moulds in certain previously superheated Saline Solutions contained within hermetically sealed Tubes*“ uvádí, pak by opravdu nešlo o nic menšího, než o důkaz života z neživota. Bohužel nebylo prací Bastianovou prokázáno nic podobného. Šlo prostě o technický omyl a přesvědčení, že bylo dokonale sterilisováno tam, kde takto sterilisováno vskutku nebylo. Pouchet v osobě Bastianově po druhé kapituloval.

Pozoruhodnější než tato je bádání Leducovo.⁹⁾ Leduc, maje svého druhu předchůdce v Rhumblerovi, Heidenheinovi, Bütschlim, Boverim, Zieglerovi a Gallardovi, pokusil se přímo o napodobení celých buněk z materiálu vesměs neústrojeného.

Buňky svoje získal tak, že do roztoku dusičnanu draselného (KNO₃) kápl na různých, od sebe stejně vzdálených místech drobná kvanta, kapičky nějaké hypertonické, nebo hypotonické a to obarvené tekutiny. Dobře se dá k tomuto účelu použití kapiček zředěné čínské tuše.

⁹⁾ Leduc, Production artificielle des figures, de la karyokinèse. Compt. rend. de l'association Franc. pour l'avanc. sci. Congrès de Grenoble, 1904. — Leduc, Les bases physiques de la vie, Paris 1907.

Jakmile se tato procedura s tuší v roztoku provede, vytvoří se množství hypotonických center s prouděním řízeným centripetálně i centrifugálně. Tam, kde se oba proudy setkávají, dochází ke kumulaci tušových částic, které tu utvoří podobu šesti-bokých buníc. Tyto buňky za krátko po vytvoření se rozdělí v několik sekundárních buněk polyedrických se strukturou výrazně granulární.

Použije-li se namísto tekutiny hypotonické hypertonická, probíhá zjev zvláště ke konci trochu jinak a uplatňuje se rozdělení buněk připomínající buněčnou strukturu alveolární.

Dr. Jan Podzimek. (Dokončení.)

ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

Křesťanský svět a československá církev.

1.

Předpoklady součinnosti.

Od počátku svého trvání byla československá církev vedena k tomu, aby nedostatek porozumění pro své duchovní tužby a potřeby ve vlastním národě nahrazovala utužením pout se spřízněnými křesťanskými hnutími ve světě. Za žádných okolností nechtěla sice dát přednost sympatii ciziny před lopotným kypřením domácího úhoru náboženského. Ježto však každé reformační hnutí bývá provázáno snahou o to, aby budilo ohlas, nelze zvlívat ani předákům československé církve, že stáli o povzbuzení z řad zahraničních církví, když museli doma čeliti otevřenému i skrytému nepřátelství, chladnému odmítání a nezřídka i pronásledování církevních pracovníků.

První desetiletí v dějinách tohoto mladého útvaru nelze si odmysliti bez souvislosti s ostatním politickým, sociálně hospodářským a kulturním dějstvím, provázejícím budování československé republiky. Obdobně, jako si republika budoval soustavu přátelských styků se svými zahraničními spojenci z důvodů sebezáchovných, též nově zřízená církev se počala starat o objevení sourodých náboženských společností, o něž by se mohla opřít ve svých začátcích.

Hned na prvních krocích v navazování přátelských styků s ostatním křesťanským světem narážela československá církev na četné překážky a na úskalí, při čemž docházelo k zklamání i k roztrpčení na obou stranách. Nedorozumění působilo, že cíle součinnosti nebyly vždy zcela jasné. Předáci československé církve bývali nezřídka překvapeni, že křesťanský svět nechce uzpůsobit své zájmy podle směrnic moderní reformace, kterou právě započali v národě Husově. Představitelé křesťanských církví, s nimiž přicházela československá církev k výměně názorů, bývali nezřídka pohoršeni rozsahem její svobodomyšlnosti, kterou si zpravidla vykládali jako nedostatek opravdové křesťanské víry. Záhy se naši církevní vůdcové

přesvědčili, že jim schází tradice sblížovacích snah a že jen postupně si musíme osvojit umění získávat si z uzavřených (nezřídka i z povýšených) cizinců věrné druhy a oddané spolubratry v Ježíši Kristu.

Můžeme se zde jen stručně zmínit o tom, které momenty od samého počátku působily proti sblížovacím snahám a které síly určovaly podstatné snížení okruhu církví, jež by s církví československou mohly vstoupit v užší přátelskou alianci. Československá církev byla především oddělena od ostatního křesťanského světa přehradou, která se vytvářela faktem jejího bohosloveckého radikalismu. Vyslovila totiž s nebyvalou odvahou některé zásady, jež byly tichým souhlasem většiny křesťanských církví považovány za zapovězené. (Vzpomeme jen na rozruch, způsobený vydáním Farského a Kalousova Katechismu, který svým přímočarým použitím principu svobody svědomí byl jistě činem revolučním.) Svým theologickým úsilím odvrátila od sebe do té doby nejmocnější a nejvlivnější církevní kruhy křesťanské. Nehledíme-li ani k církvi římsko-katolické, která byla apriorně zaujata proti nám, platí to především o církvích pravoslavných, z církví protestantských pak o pravověrně založených skupinách, vycházejících z reformačních vyznání víry a zvláště též o církvi anglikánské. O křesťanském charakteru československé církve byly vyslovovány pochybnosti. Ani jedna větev dějinného křesťanství se k československé církvi nechtěla znáti jako k sourodému církevnímu útvaru. To je daň, kterou jsme platili za svůj svéráz: nejsme opravdu ani církví katolickou, ani církví protestantskou, ani církví episkopální, ani presbyteriální, nelze nás dobře zařadit ani k unitářům ani k trinitářům. Nездívme se pak, že nás potom přijímají křesťanské církve do svého bratrstva s nedůvěrou a že s nabídnutím svého individuálního obcenství s rezervou vyčkávají. Některými svými hesly (jako je důraz na t. zv. praktické křesťanství bez teologie, nebo podceňováním křesťanské bohoslovecké tradice) vzbuzujeme dojem, že stavíme na povrchním (žurnalistickém) přijímání náboženského obsahu křesťanské pravdy.

Při tom si všimněme skutečnosti, že československé církvi zůstala uzavřena možnost přátelské spolupráce s církvemi, jež se politicky exponují ve službách revisionismu. Lutherská církev v Německu, stejně jako kalvínská církev v Maďarsku se nemohou přiblížit československé církvi už proto, poněvadž v ní spatřují průkopníka československého nacionalismu. Na druhé straně nemůžeme v československé církvi vytěžiti z přátelského vztahu československého státu k národům, jež nám jsou politicky blízké, ale při tom se převážně hlásí k římsko-katolickému vyznání (Francie, Belgie, Itálie). Ze slovanských národů Polsko je římsko-katolické, Jugoslavie je nám zatím uzavřena po nezdařilém pokusu o součinnost s pravoslavním. Sovětský svaz náboženství potlačuje, ač pro budoucnost v něm není možnost náboženského probuzení na modernistickém základě vyloučena. Z větších církevních skupenství přicházely by pro přátelskou součinnost v úvahu některé skupiny, jež jsou sice československé církvi ideově blízké, ale územně příliš vzdálené, jako jsou svobodomyšlně orientované církve americké (část kongregacionalistů, unitářů, universalistů) a Nezávislá církev Filipinských ostrovů.

Toto složité křížení zájmů konfesijních, národně i církevně politických

a kulturně geografických působilo by samo o sobě k nebezpečnému osamocení československé církve, kdyby k jejímu užšímu sepětí s křesťanským světem nepřispíval významný sektor, který podněcuje sjednocení všech křesťanských církví, v mocném hnutí ekumenickém. Ačkoliv československá církev těžko navazuje sama bezprostřední součinnost s jednotlivými křesťanskými církvemi, může se organicky včlenit do celku křesťanského světa pomocí církevních bloků, které sledují určitý úsek sblížovacích snah, směřující k jednotě křesťanského světa. Jsou to: Všeobecná křesťanská rada pro Život a Dílo a Světová aliance pro pěstování mezinárodního přátelství prostřednictvím církví, jež pracují k uskutečnění zásad Ježíšova evangelia v životě sociálním a v mezinárodních vztazích; Světová konference o Víře a Zřízení, jejímž účelem je objasnění rozdílů a shody mezi různými věroučnými směry křesťanskými a Světový svaz pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu, spojující stoupence odogmatizovaného náboženství.

2.

Směrnice církevního sněmu.

Všechny tyto ekumenické organizace se vykristalisovaly tak, že k nim mohl zaujmouti stanovisko I. řádný sněm církve československé, když se sešel k zasedání ve dnech 28.—30. března 1931.

Na pořadu jednání církevního sněmu byla na prvním místě řada naléhavých vnitrocírkevních předloh, rozhodujících pro další ideovou, organizační a hospodářskou výstavbu československé církve. Sněm mohl věnovat otázce spolupráce s křesťanským světem pozornost až na druhém místě. Přece však schválením zprávy předsednictva sněm vyslovil zásadní souhlas s dosavadním postupem ústřední rady, kterým byla československá církev zařazena do všekřesťanských snah sjednocovacích.

Předsednictvo podalo v své zprávě sněmu referát o třech skupinách zahraničních styků: o pronikání československé církve mezi krajany československé národnosti v zahraničí,¹⁾ dále o účasti československé církve v křesťanském hnutí ekumenickém²⁾ a konečně o spolupráci s jednotlivými ideově blízkými církevními útvary.³⁾

Ve věci zakotvení ČČS v Americe se zmiňuje zpráva o tom, že práce byla započata jen mezi americkými Slováky, a že se nepodařilo proniknouti podle původního úmyslu církve československé na Slovensko přes Ameriku, nýbrž přímým zásahem. Jinak se v ní jen konstatuje, že dr. Farský vykonal v amerických obcích ČČS inspekci a že v době sněmu tam bylo 10 náboženských obcí. Mnohem nadějeplnější vyznělo sdělení o úspěchu ČČS v kruzích vídeňské menšiny čsl. národnosti; o pravidelný styk tamní náboženské obce s mateřskou církví bylo možno při její blízkosti stále pečovati.

¹⁾ Zpráva předsednictva prvního řádného sněmu k druhému zasedání, Praha 1931, str. 12—13.

²⁾ Tamtéž, str. 13—15.

³⁾ Tamtéž, str. 16—17.

Ve stručných člancích o Stockholmském a Lausannském hnutí bylo naznačeno, jaká byla hlavní programová struktura obou ekumenických konferencí a učiněn závěr, že Lausannská konference nedala předpokladů ke kompromisnímu řešení rozporů mezi konservativní a modernistickou orientací ve věroučných otázkách. Další dva články připomínají, že se československá církev dosud nejpříněji uplatnila ve Svazu pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu.

Ve vztahu k jednotlivým církvím zdůrazněn byl přátelský poměr ČČS k národní církvi polské, vedené biskupem Zacharjasiewiczem a k Nezávislé národní církvi na Filipínách.

Dosavadní zahraniční politika ústřední rady byla sněmem schválena ve smyslu zprávy předsednické.⁴⁾ Sněm též schválil návrh naukového výboru na odpověď Pokračovacímu výboru Lausannské konference.⁵⁾

Z uvedených směrnic ke křesťanské součinnosti, které měly i do budoucnosti vésti základní linii církve československé v zahraničních stycích, můžeme vyvoditi motivaci vztahu ke křesťanskému světu, jak se ustálila od doby církevního sněmu z roku 1931. Především byly opuštěny některé dřívější podněty, jež v prvních letech po vzniku vedly ČČS k „navazování známosti“ v křesťanských společnostech náboženských. Církev československá vyspěla k uvědomění si sebe samé jako svébytného církevního útvaru, kterému musí dostačiti k bohublému trvání vlastní duchovní, mravní i hmotné zdroje. Znova prohlásila, že neusiluje o dosažení apoštolské poslušnosti, poněvadž za ni nemohla zaprotat svou drahocennou zástavu, svobodu svědomí a náboženského přesvědčení. ČČS se přestala ohlížet po berlách, vypůjčených z ciziny, které by jí pomohly podpirati se ve finančních nesnázích a církevněpolitických starostech domácích. Přijetím Učení náboženství křesťanského a vlastního vyznání víry se vědomě konstituovala jako nový, modernistický církevní typ, po stránce bohoslovecké značně odlišný od církví, jež se váží slovně na starokřesťanské symboly věroučné. Od té doby se nebylo možno podivovat, jestliže některá křesťanská církev zdráhala se souhlasit s ideologií československé církve a chovala se chladně i v otázce své součinnosti s ní.

Schválením předsednické zprávy však naznačil církevní sněm z roku 1931, že československá církev, ač jest církvi národní, nechce se vyvíjet jako provinciální sekta, nýbrž že má být organicky zapojena do celku křesťanského světa. Též její účast v různých odvětvích ekumenického hnutí byla schválena a tím zároveň převzala československá církev odpovědnost za závazky, jež pro ni plynou z členství v příslušných mezinárodních korporacích. Toto rozhodnutí, ať už byl stupeň uvědomělosti jeho důsledků jakkoliv veliký nebo malý, bylo důležitým krokem k podepření křesťanského charakteru československé církve.

V pohnutkách, jež se uplatňovaly v postoji ke křesťanskému světu, získává u vedoucích představitelů československé církve na významu

⁴⁾ Zpráva o I. řádném sněmu církve československé, konaném ve dnech 28., 29. a 30. března 1931, str. 77.

⁵⁾ Tamtéž, str. 42.

přesvědčení, že přátelské styky se zahraničními církvemi mají důležitost s hlediska církevního, poněvadž československá církev má své poselství k církvím pravověrným i svobodným, jež záleží v jejím chápání ideového obsahu křesťanské víry. Současně se oceňují též tyto styky s hlediska obrany zájmů státních, poněvadž neúčasti na mezicírkevních poradách ponechává se volný průchod revisionistické propagandě se strany nepřátel československé republiky, kteří užívají i světového fora církevního k získávání sympatií pro své politické cíle. S mravní podporou sprátených církví (zvláště svobodných) mohlo být nadále počítáno při náboženské posile krajanů československé národnosti, žijících v zahraničí.

3.

Zkušenosti posledních čtyř let.

Chceme krátce přehlédnouti výsledky zahraniční spolupráce za uplynulá čtyři léta a shrnout zkušenosti při tom získané v několik zásad. Pisatel těchto řádků byl vyrozuměn krátce po církevním sněmu v dubnu 1931 z předsednictva ústřední rady, že má po svém návratu z Chicaga (kde dlel tehdy jako stipendista ministerstva školství na studiích) převzít zahraniční agendu československé církve. Ač jeho příprava k dosažení magisteria theologické vědy vyžadovala úplného soustředění, přece se snažil ještě před svým návratem z Ameriky připravit se již předem pro svěřený úkol. Vykonal tam několik přednášek o náboženském životě v republice a o československé církvi, získával porozumění pro československou církev u představitelů amerického církevního života, zvláště z řad svobodných církví a pro jejich informaci přeložil do angličtiny liturgii československé církve.⁶⁾

Ve shodě s intencemi církevního sněmu navázal ještě za svého pobytu v Americe styky s vůdci amerických svobodných církví, s biskupy Nezávislé církve Filipinských ostrovů i s gen. sekretářem Světového svazu svobodných církví drem van Holkem z Utrechtu.⁷⁾ Na zpáteční cestě navštívil ústředí Americké unitářské asociace v Bostonu a byl tam přijat jejím presidentem drem Cornishem.

Po příjezdu do Prahy byl dr. Hník ústřední radou ustanoven úředníkem v ústřední kanceláři a to jako sekretář pro zahraniční styky ČČS, s úkolem pomáhati též v celocírkevní práci ideové, tiskové a sociální. Pouze jeden rok byla položena váha na zahraniční práci, a to od srpna 1931 do srpna 1932. Do té doby, se též datuje normalisace zahraničních styků československé církve, o nichž je třeba zopakovati několik dat.

V srpnu a v září 1931 účastnili se zástupci církve čsl. (patriarcha Procházka, biskup Stejskal a dr. Hník) tři mezinárodních konferencí.

⁶⁾ Tento překlad vyšel později tiskem, a byl po stránce jazykové upraven prof. dr. S. B. Snowem, děkanem Meadvillské fakulty a dr. von Ogdensem Vogtem, profesorem liturgiky a církevního umění na universitě v Chicagu.

⁷⁾ Viz o tom v článku Mezinárodního sbratření svobodných církví, Český zápas, roč. 14., str. 182—184.

Na konferenci Pokračovacího výboru Světové konference o víře a zřízení v High Leigh předal biskup dr. Stejskal jako člen tohoto výboru za ČČS odpověď církevního sněmu na dotazník Lausannské konference a to předsedajícímu arcibiskupu z Yorku.⁸⁾ Na kongresu mezinárodní rady Světové aliance pro přátelství mezi národy prostřednictvím církvi byl zvolen patriarcha Procházka jedním z vicepresidentů této důležité korporace. Dr. Hník zúčastnil se též mezinárodních mírových konferencí mládeže ve Westcliffu a v Cambridge.

Ústřední rada dala v součinnosti s Československou odbočkou Světové aliance souhlas k zavedení mírové neděle na druhou neděli adventní, uskutečněna návštěva gen. sekretáře Světové aliance dra Drummonda, získáno stálé stipendijní místo pro mladé duchovní na Manchesterské koleji v Oxfordu, započata spolupráce s Americkou unitářskou asociací za účelem mravní posily náboženských obcí ČČS v Severoamerické unii, připraven zájezd prof. dra van Holka, gen. sekretáře Světového svazu pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu z Utrechtu; dále navštívili ČČS američtí unitářští duchovní Rev. Walen a Rev. Hoagland, uskuteč-

⁸⁾ Tato odpověď se týkala stanoviska ČČS ke zprávám, přijatým na první Světové konferenci o víře a zřízení v Lausanne. Církve, zúčastněné na Lausannské konferenci, měly podle jejího usnesení z 18. srpna 1927 zaujmouti stanovisko k výsledkům jednání; svými odpověďmi měly poskytnouti materiál k novému zasedání konference. Odpověď se měla zabývatí výzvou Lausannské konference k jednotě církvi, smyslem evangelia, povahou církve, společným vyznáním víry, duchovenským úřadem církve, pojetím svátostí a problémem sjednocení křesťanského světa. — Kdežto značná část zúčastněných církvi zodpověděla podrobně na podněty z lausannské konference, spokojila se ČČS jen zcela všeobecným zhodnocením výsledků sjednocovacích snah ve víře a zřízení, aniž by se dotýkala theologicky merita věci. Český zápas o předání sněmovního usnesení výslovně uvedl, že odpověď byla jménem ČČS podepsána patriarchou Procházkou a biskupem dr. Stejskalem (roč. 14., str. 280). Podle úředního protokolu, vytištěného po konferenci, referoval arcibiskup z Yorku o sdělení čl. církve 21. srpna 1931 v plénu Pokračovacího výboru. (Records of the Continuation Committee, tisky Lausannského hnutí č. 65, str. 23.) Překlad odpovědi církevního sněmu ČČS byl nejprve připraven v jazyce francouzském, ale vzhledem k řízení konference byl před podáním přeložen do angličtiny s nepatrným stylistickým upravením, jež překlad nutně vyžadoval. Zástupci československé církve vložili do věty sněmovního usnesení: „Upouštíme od toho, abychom k jednotlivým bodům zpráv vyslovovali názory svoje, nechtějíc dosavadní různosti rozmnožovati“ slova: pro tuto dobu (at this moment). Nebyli ovšem k tomu vedeni záměrem reprodukovati sněmovní usnesení nepřesně, nýbrž naopak snahou, zabrániti tomu, aby nesprávným výkladem předcházejícího sněmovního usnesení nevznikl o ČČS ve světě neoprávněný dojem, že si vůbec chce v podstatných otázkách věroučných rezervovati své názory pro sebe a že chce liberalistickým principem zakrývatí nedostatky ve vlastní naukové tvořivosti. Toto nebezpečí nemohl předvídati církevní sněm, ale vyniklo zřetelně našim zástupcům v High Leigh. Zde totiž Pokračovací výbor 19. srpna 1931 rozhodl, že odpovědi církvi budou otištěny ve zvláštní publikaci jako soubor „Přesvědčení církvi“; církvi měla být ještě dána možnost, aby znovu revidovaly znění své odpovědi na lausannský dotazník. Kdyby ovšem neměli mít biskupové právo na takový postup, bylo by třeba, aby se ústřední rada předem usnášela na autentickém znění důležitých cizojazyčných listin.

něna návštěva presidenta dra Cornishe z Bostonu a prof. dra Faggin-gera Auera z Harvardovy university v Cambridge. Hlavním samostatným podnikem československé církve k utužení mezinárodního přátelství byla, v té době mírová konference mládeže, pořádaná ústřední radou ve dnech 20.—28. července 1932 v Černohorských Kúpelích, za účasti více než 100 členů, z nichž plnou čtvrtinu tvořili zahraniční delegáti sprá- telených svazů mládeže z 11 států a to z Evropy, Ameriky a Asie. Ideová úroveň přednášek i diskusí na konferenci byla vysoká a vzbudila po- zornost v tisku domácím i zahraničním.⁹⁾ V srpnu 1932 byla obeslána konference Světového svazu pro svobodné křesťanství ve Svatém Havlu (patriarcha Procházka, biskup Stejskal), při níž patriarcha Procházka vykonal zahajovací bohoslužby a byl zvolen do komise pro zřízení mezi- národních theologických kursů. Týmiž dvěma delegáty zúčastnila se ČČS též zasedání Ekumenické rady pro praktické křesťanství v Ženevě. ČČS byla v tomto pracovním roce 1931/32 definitivně začleněna do ek- umenického hnutí, získala zastoupení v jeho nejvyšších správních orgá- nech a prostřednictvím osobního styku i korespondence s vedoucími představiteli všekřesťanských snah o sjednocení církví mohla uváděti ve známost své úsilí o vlastní bohosloveckou orientaci, své působení na poli praktického křesťanství i svou mírotvornou vůli.¹⁰⁾

Od podzimu 1932 došlo k podstatnému omezení zahraniční agendy ČČS. Souviselo to s vývojovými tendencemi ekumenického hnutí v křes- ťanském světě i s vnitrocírkevními potřebami ČČS. Celkový stav křes- ťanských sjednocovacích snah byl po začátečním mohutném rozmachu

⁹⁾ O všech těchto zahraničních akcích ústřední rady byla naše cír- kevní veřejnost pravidelně informována a to jednak v Českém zápase, jednak v Náboženské revue. Viz na př. úvahy patriarchy G. A. Pro- cházky o spolupráci ČČS s křesťanskými církvemi, společnostmi a kon- ferencemi v Českém zápase, roč. XVI., nebo články biskupa dr. R. J. Stejskala (o Světovém svazu pro svobodné křesťanství, o konferencích o Životě a Díle a o Víře a Řádu), prof. A. Spisara (o svobodném pro- testantismu a ČČS) a dr. F. M. Hníka (o ČČS na poli mezinárodním a o konferenci v Černohorských Kúpelích) v Náboženské revui, roč. IV.

¹⁰⁾ Kromě sdělení o jiné zahraniční korespondenci stala se v XV. ročníku Českého zápasu zmínka též o dopise biskupa Vernona Herforda, jehož doporučil pozornosti ČČS dr. Drummond. Z informací dr. Drum- monda nám bylo známo, že jde o předáka malého evangelicko-katolického hnutí, které nevylučuje ze svého obcenství žádného učedníka Kristova pro dogmatické odchylky. Tyto informace jsme také přesně uvedli, zá- roveň se zněním krátkého dopisu Herfordova patriarchovi Procházkovi (str. 147). Snažíme se býti loyálními k svým zahraničním přátelům a nepokládáme při tom za rozhodující, zda jejich náboženské hnutí před- stavuje miliony nebo jen desítky stoupenců. Se stejnou otevřeností při- jímáme projevy křesťanského bratrství od zahraničních přátel, ať jsou biskupy či jen prostými duchovními nebo laickými pracovníky. Kdyby stoupenci ČČS měli stát o masovou a dogmaticky sešroubovanou kato- licitu, neměla by hlubšího smyslu jejich touha po svobodné církvi. Po tom, co shora řečeno, nebude činit snad nikomu potíži, aby pochopil, že nemůžeme při své ideové orientaci očekávat zvláštní sympatie od vel- kých pravověrných církví protestantských a pravoslavných. Jsou-li za- stánci náboženského pokroku a oddogmatizovaného křesťanství dosud v křesťanském světě v mizivé menšině, nezbyvá nám než abychom to vzali na vědomí.

podlomen z několika příčin. Theologické rozpory, vystupující při mezinárodních poradách do popředí jednak mezi křesťanským světem protestantským a pravoslavným, jednak mezi kalvinistickou a lutherskou větví reformační, jakož i mezi starověrečnými a modernistickými směry, ukázaly se daleko podstatnější překážkou hlubšího a trvalejšího sblížení na podkladě Ježíšova evangelia, než očekávali iniciátoři Stockholmské a Lausannské konference. Ekumenismus utrpěl dále vskutku nenahraditelnou ztrátu úmrtím duchovního vůdce v snahách o evangelickou katolicitu dra Nathana Soederbloma, arcibiskupa upsalského (zemřel 12. července 1931). Ztroskotáním odzbrojovací konference a národně socialistickou revolucí v Německu bylo zvýšeno napjetí mezi národy, jež se odráželo i ochabnutím všekřesťanských sblížovacích snah, zvláště když v Německu došlo k persekuci některých předních ekumenických i mírových pracovníků. Souběžně se vzrůstem politických sporů postupovala též nebezpečná hospodářská krise, projevující se stoupající nezaměstnaností, uzavřením hranic celními a valutovými opatřeními a povážlivým snížením existenční úrovně v širokých vrstvách obyvatelstva na celém světě. Církve byly nuceny omeziti své příspěvky korporacím, jež měly pokračovati v započatém díle sjednocovacím. Tím byl snížen rozpočet hlavních odvětví ekumenického hnutí a mezi stejnorodými organizacemi se začalo jednat o sloučení. Pracovní program ženevského sekretariátu Ekumenické rady pro praktické křesťanství musel být omezen; tento sekretariát byl sloučen se sekretariátem Světové aliance pro přátelství mezi národy, zastaveno vydávání revuí Stockholm, die Eiche a j.

Za této situace není divu, že též československá církev musela přikročit k restrikci své zahraniční činnosti. Od roku 1933 nemůže platit své pravidelné členské příspěvky sekretariátům církevních svazů a musela omezit na nejmenší míru účast svých delegátů na mezinárodních církevních konferencích. V letech 1933—1935 nebyla na př. církev československá vůbec zastoupena z úsporných důvodů na konferencích Pokračovacího výboru Lausannské konference, na poradách Ekumenické rady pro praktické křesťanství ani na jednáních mezinárodní rady Světové aliance pro přátelství mezi národy. Vydání informační brožury o ČČS pro cizinu jest už několik let odkládáno, ač se její potřeba živě cítí. Počet mladých duchovních, uvolněných pro studium v cizině na theologických fakultách svobodných církví jest velmi nepatrný (ve srovnání na př. se studenty z československé církve evangelické), a dosahuje počtu průměrně nejvýše 2 stipendiů v jednom roce. Také běžné dopisování s představiteli zahraničních církevních svazů, jejich návštěvy v Československu, jakož i styky s mládeží zahraničních církví musely být v posledních letech velmi omezeny s ohledem na finanční situaci ČČS.¹¹⁾

¹¹⁾ Pisatel těchto řádků byl pověřen vedením zahraniční agentury ČČS od srpna 1931. Původně zamýšlela ústřední rada zříditi sekretariát pro zahraniční styky ČČS; od úmyslu bylo záhy upuštěno, ježto bylo třeba zahraničnímu sekretáři svěřovati povinnosti jiné. V úřední zprávě o zasedání ústřední rady z 21. IX. 1932 se o tom praví: „Konstatováno, že dr. Hníkovi v minulém školním roce byly svěřeny přednášky v kolejních kursech, vedení pobožností s bohoslovci a duchovní rádcovství bohoslovcům; vedle toho přípravné práce k zřízení Akademie, referát

I při tomto zmenšeném rozsahu součinnosti s křesťanským světem pokračovala další tři léta od září 1932 do září 1935 ústřední rada úspěšně v zahraniční spolupráci se spřátelenými církvemi a církevními svazy ve shodě se základními směrnicemi církevního sněmu. Uvedeme zde o tom aspoň několik dokladů. Československá církev se dostala do užšího pracovního kontaktu s nekatolickými církvemi v ČSR, a to jednak v rámci odbočky Světové aliance pro přátelství mezi národy a dále v pracovní komisi pro studium otázky o poměru státu a církve, podle dispozic Eku-
menické rady pro praktické křesťanství. Při ústřední radě byla zřízena theologická komise pro zpracování podnětů Stockholmského a Lausannského hnutí, která schválila vydání Spisarova spisu o milosti v duchu ČČS, zaujala stanovisko k poměru církve a státu a vypracovala zásady, jimiž se chce ČČS řídit ve věci obrany československé republiky.

Při této příležitosti jest nutno též vzpomenouti náboženských obcí ČČS v Americe. Jejím administrátorem jest farář R. F. Typlt, který podává o své činnosti ústřední radě čas od času zprávu. Americké náboženské obce ČČS, o nichž činí zmínku předsednická zpráva církevnímu sněmu 1931, byly od počátku k mateřské církvi v poměru značně uvolněném. Správce americké diecése upozorňoval již v roce 1932 ústřední radu, že s propagací ČČS mělo být započato ve velkých českých střediscích na americkém středním západě a ne na místech „kde téměř Čechoslováci neexistují.“ Malé skupiny několika chudých slovenských rodin, jež povětšinou tvořily členstvo jednotlivých náboženských obcí, těžko si samy vydržovaly duchovního a hradily náklad na bohoslužebnou místnost, ježto tam stát nepřispívá církvím žádnou dotací. Existence těchto obcí se stala do budoucnosti těžko udržitelnou, poněvadž se mladá generace slovenská rychle odnárodňuje, nestojí o bohoslužby v jazyce svých otců a veškerý příliv přistěhovalců do těchto osad ze staré vlasti jest v posledních letech vůbec znemožněn. Farář Typlt byl ochoten začít s propagací československé církve v městech se silnou českou menšinou. Finanční situace církve československé však nedovolila, aby byl k zamýšlené misijní činnosti uvolněn potřebný obnos. Z úsporných důvodů také nemohlo zatím dojít k zájezdu patriarchy Procházky do Spojených států, k němuž jej zvaly americké obce ČČS i přátelé z Amerických svobodných církví. O cestě se uvažovalo v září r. 1933, kdy byl bratr patriarcha též pozván k přednášce na světovém parlamentu náboženstev v Chicagu. Nebyla však uskutečněna, poněvadž celková situace církve československé si vyžadovala ustavičné bdělosti a neumdlévající pile hlavy církve pro práci doma. — Přes tyto obtíže, jež se postavily v cestu dřívější snaze o proniknutí československé církve mezi americkými Slo-

sociální péče, spolupráce s mládeží a s kulturními složkami veřejného života. Poněvadž vedení zahraniční agendy je pouze malou složkou jeho agendy, zrušuje se jeho titul sekretáře pro zahraniční styky a zavádí se označení referent ústřední rady“ (Český zápas, roč. XV., str. 371). — Toto omezení zahraničního referátu ještě dále pokročilo, když byl dr. Hník v akademických letech 1932—1934 ústřední radou ustanoven profesorem na tehdy zřizované Vysoké škole bohovědné ČČS a když byl v roce 1934—35 poslán na studia do Oxfordu. Od 1. září 1935 vykonává duchovní správu ve dvou náboženských obcích v Praze.

váky a jejich prostřednictvím na Slovensko, oceňovala ústřední rada význam náboženské a kulturně politické činnosti mezi krajanů československé národnosti, žijícími za hranicemi. Pokračovala v tom směru podporou náboženské obce ČCS ve Vídni a spoluprací s československým zahraničním ústavem v Praze.

S Ekumenickou radou pro praktické křesťanství sblížila ČCS návštěva gen. sekretáře H. L. Henrioda v Praze v březnu 1934. O předpokladech další součinnosti ČCS s Lausannským hnutím jednal dr. Hník v březnu t. r. v Londýně s kanovníkem Hodgsonem, gen. sekretářem konference pro sjednocení církví ve víře a zřízení. V tomto jednání pokračovali patriarcha dr. Procházka a dr. Hník s vedoucím theologem anglikánské církve drem Headlamem, biskupem z Gloucesteru, za jeho návštěvy v Praze v květnu t. r. Ústřední rada pověřila dra Spisara a zahraničního referenta, aby jejím jménem omluvili letošní nepřítomnost zástupce ČCS na schůzi Pokračovacího výboru Lausannské konference a aby vyložili v písemném podání svobodomyšlnou orientaci ČCS. Přes otevřené vysvětlení, že ČCS nestaví na trinitářské christologii, dostalo se ústřední radě vlídného pozvání, aby neodříkala účast svých zástupců na druhé Světové konferenci o víře a zřízení, a to na základě resoluce Pokračovacího výboru z 5. srpna 1935. Podrobnější zprávu o tomto usnesení podáme ve čtvrté části svého článku.

S londýnským ústředím Světové aliance pro přátelství mezi národy jest ústřední rada v pravidelném styku od konference v Cambridge. Pěkný kus drobné práce podle jejích směrnic vykonal v roce 1932 a 1933 farář Oskar Malý svými bohoslužbami pro anglické učně v Baťových závodech ve Zlíně. S morální podporou Světové aliance koná se v Londýně každoročně oslava československého svátku Svobody, za účasti vyslanectev, kolonií sprátených států a anglických přátel ČSR. 28. října 1934 byl pozván za kazatele při této významné příležitosti dr. Hník.¹²⁾ Týž se za svého studijního pobytu v Oxfordu, snažil o utužení přátelského poměru ČCS k anglickým představitelům Světové aliance. Mimo jiné byl přijat Lordem Dickinsonem, presidentem Aliance, účastnil se slavnostní recepce na počest nového arcibiskupa upsalského dra Eidema v anglické horní sněmovně a přednášel na mírové konferenci anglické mládeže ve Whan Crossu o překážkách světového míru s hlediska křesťanské víry.

Ideový vývoj československé církve vedl k tomu, že ke konkrétní spolupráci došlo především se Svazem pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu. V květnu 1933 navštívil gen. sekretář prof. dr. van Holk znovu patriarchu Procházku v Praze a přednášel na bohovědné škole ČCS. V dubnu 1934 byl hostem ústřední rady prof. J. H. Weatherall,

¹²⁾ Promluva Hníková, v níž osvětlil význam 28. října pro vznik a vývoj československé církve, byla vyžádána k otištění přítomným redaktorem časopisu Good Will. — Jest samozřejmé, že každoročně otiskne několik zahraničních časopisů zprávy o československé církvi, ať už na základě redakčních rozhovorů, nebo na pokladě přímých zpráv svých zpravodajů. Vydáním informační brožury o ČCS pro cizinu by se tento zájem o vývoj, o ideovou a organizační výstavbu ČCS ještě podstatně zvýšil.

představený Manchesterské koleje v Oxfordu a přednesl za své návštěvy několik pozoruhodných projevů. Počátkem července 1934 uvítala československá církev oficielní zástupce Americké unitářské asociace, anglických unitářů a Svazu svobodných církví na slavnostní konvokaci unitářské bohoslovecké fakulty z Chicaga, konané v auditoriu filosofické fakulty Karlovy university, při níž byl patriarchovi Procházkovi udělen čestný doktorát bohosloví. V srpnu 1934 účastnili se čtyři duchovní ČČS (dr. Novák, Rutrle, Šustr a Vit) mezinárodní theologické školy v Kodani, na níž přednášel prof. Spisar o problému staré a nové víry s hlediska ČČS. Tato škola předcházela mezinárodnímu kongresu svobodných církví v Kodani, pořádanému ve dnech 14.—19. srpna 1934, na němž československou církev zastupovali patriarcha dr. Procházka, biskup dr. Stejskal, senátní rada Kloubek a dr. Hník. Tito delegáti ústřední rady zúčastnili se též činně kongresového jednání. Patriarcha dr. Procházka vedl jednu ranní pobožnost, promluvil o ČČS do rozhlasu a byl přijat s kongresovou deputací v audienci u dánského krále. Současně se delegáti ČČS účastnili zastupitelského shromáždění Svazu svobodných církví, na němž vystoupením patriarchy dra Procházky a dra Hníka bylo zastaveno přijetí resoluce, nepříznivé rumunské vládě, ve věci pronásledování maďarské unitářské menšiny v Sedmíhradsku. Všichni čtyři delegáti ČČS byli přítomni schůzi, věnované prohloubení součinnosti bohosloveckých učelišť svobodných církví; mimo to zasedali patriarcha a Hník v komisi pro pomoc sedmíhradským unitářům, Stejskal v komisi pro stálou výstavu a Kloubek v komisi finanční. ČČS oblesala kongresovou výstavu bohatým materiálem obrazovým i publikačním.

Ze součinnosti ČČS s jednotlivými členskými skupinami, tvořícími Svaz svobodných církví, jest uvést aspoň tato data. Na sněmu anglických unitářů v květnu 1933, konaném v Londýně, přednášel o ČČS O. Hradil. V březnu 1935 promluvil v londýnském klubu unitářských duchovních o ČČS ve vztahu k anglickým unitářům dr. Hník. Kromě zmíněné již spolupráce s Americkou unitářskou asociací, která přinesla mravní posilu americkým obcím ČČS, jest uvést cyklus tři přednášek o soudobé americké theologii, které v lednu 1935 přednesl dr. Fagginger Auer z Harvardovy univesity v bohoslovecké koleji ČČS. Dr. Novák přednášel v srpnu 1935 na konferenci mládeže svobodných církví v Arcegnu, kterou pořádalo Leyden International Bureau. Biskup dr. Stejskal navštívil v září t. r. společně s předsedou Svazu svobodných církví Rev. Alfredem Hallem maďarské unitářské sbory v Sedmíhradsku a to z pověření Americké unitářské asociace.

Z velkých církví protestantských došlo k prvním krokům přiblížení jen s anglikánskou církví a to rozhovory dra Hníka s arcibiskupem z Yorku drem Templem a s vůdcem anglikánských modernistů drem Majorem letos na jaře, jejichž účelem bylo informovati o ČČS. Ráz těchto rozhovorů byl čistě soukromý.

Dosavadní zahraniční spolupráce ČČS vyrůstala zcela organicky z jejich vlastních duchovních tužeb a cílů. Proto by byla stěží opodstatněna domněnka, že ČČS zapomněla pro starosti „o navázání známosti“

v cizině na povinnosti k své vlastní domovině, jakoby nám byla cizinou. Pro vedení zahraniční agendy ústřední rady byl v uplynulých letech částečně uvolněn jeden duchovní. Není jistě náhodou, že se podjal prozkoumání vnitřního, duchovního života československé církve (a to ve dvou knihách o ČCS v posledních letech vydaných) právě zahraniční referent. Součinnost s křesťanským světem plánoval v úzké souvislosti s náboženským programem ČCS.¹³⁾

Potřebujeme si strážlivě uvědomiti, jaké výsledky práce může ČCS očekávat, jestliže jí celková situace nutí, aby omezovala na nejmenší míru veškerou součinnost se zahraničními církvemi, ať už jde o osobní styk, o vydávání publikací, o účast na konferencích nebo o dopisování, o odebírání časopisů a o opatrování knih v cizině vydaných. V ČCS se setkáváme s protichůdnými názory na rozsah naší zahraniční spolupráce. Musíme se však aspoň vyvarovat, zvláště stojíme-li na jedné frontě, logických kontradikcí. K nim na př. dochází, jestliže se jedním dechem exponujeme proti bludným poutím ČCS po cizině a současně se divíme, že jsme ještě nepřišli do styku s náboženskými společnostmi ve vzdálených zemích nebo světadílech; jestliže prohlašujeme odloučení ČCS od protestantského světa za zásluhý čin minulosti a současně přiblížení se k němu za součást programu pro budoucnost. — Československá republika má zastupitelské úřady s potřebným úředním aparátem na celém světě. Stalo se mně na jedné mé přednášce v Anglii, že choť vysokoškolského profesora hledala na mapě Československo v sousedství Malé Asie a není to zkušenost ojedinělá. Pokládal bych za naivní počín obviňovati z nevědomosti této kultivované dámy úředníky československého vyslanectví v Londýně. Nepozastavoval bych se ani nad tím, kdyby některý anglický nebo francouzský farář nic nevěděl o ČCS a pochybuji, že z toho faktu padá stín na zahraniční referát ČCS, zvláště při jeho zatímní nouzové vybavenosti.

Myslíci lidé v československé církvi měli by se vyrovnat s otázkou, co má při součinnosti ČCS s křesťanským světem rozhodovat: zda dosažení solidarity s ostatními církvemi, budované na lásce k pravdě nebo dosažení početnosti zahraničních spojenců? Sám se dívám kriticky na tvrzení, že ČCS je ideově nejvíce sounodá se svobodnými církvemi unitářskými. Měl jsem o té sounodosti pochybnosti už od roku 1927, kdy se nám na mezinárodním kongresu pro pokrok v náboženství v Praze sešli vedle stoupenců filosofického theismu, liberálního protestantismu a

¹³⁾ Čti o tom v Duchovních ideálech ČCS, vydaných v edici Blahoslav, sv. X., Praha 1934. Více než 60 stran je v tomto spise věnováno rozboru hlavních ekumenických hnutí, s nimiž ČCS spolupracuje a to na základě podrobného studia příslušné literatury. Víc než půltřetího sta stránek pojednává tu o celkové bohoslovecké a sociálně psychologické výstavbě ČCS (s ohledem na všechna závazná usnesení církevních sněmů ČCS, o níž se opírá účast československé církve či snahách o sjednocení křesťanských církví. — O církvích a o ekumenických snahách vychází ovšem takřka nepřehledná řada knih, brožur a článků, na jejichž prodávání nestačí jeden nebo dva lidé. Všem duchovním i laickým pracovníkům ČCS jest známo, že jim jsou vždy otevřeny sloupce církevních publikací, chtějí-li opravdovou prací přispěti k rozmnožení poznatků o křesťanském světě.

zastánců christocentrické teologie též američtí humanisté a průkopníci novopohanských kultů z Německa. Československá církev má dosud otevřenou cestu k součinnosti s oběma bloky náboženských společností, odvozujících svůj původ od Ježíše Krista: může spolupracovati se světem protestantským a pravoslavným na jedné straně, a se Svazem pro svobodné křesťanství na straně druhé. Heslo o příbuznosti ČCS k oběma táborům, s nimiž se ocitáme mezi proudy, podrobíme revisi. Musíme se však vystříhat každého náznaku, který by nasvědčoval, že barometr naší sympatie k zahraničním přátelům stoupá nebo klesá podle počtu duší, jež se hlásí k jejich směru. Barometr je nepřesný přístroj v službě Ducha Božího.

F. M. Hník.

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

Referáty.

Frant. Linhart, Leonhard Ragaz, prorok naší doby. 1935. Cena Kč 6.—.

Profesor dr. F. Linhart vydal v knižní sbírce Svazu národního osvobození knížku o švýcarském dosud žijícím náboženském reformátorovi profesorovi Leonardu Ragazovi. Ragaz bude ve dvou letech sedmdesátník. Před čtrnácti lety se dobrovolně vzdal profesury, neboť chtěl mít volnou ruku v kritice náboženství, církvi, socialismu a společnosti vůbec. Při tom Ragaz muž pevného ušlechtilého názoru jak podle učení Ježíšova, tak je horlivý také socialista; třebaže kritizuje Marxe, neváhal, i když děkanoval na curyšské universitě, několikrát manifestovati se socialisty 1. května.

Nehlásá potřebu ani nového náboženství, ani nové církve, ani nových obřadů, nýbrž usiluje o uskutečnění učení Ježíšova.

Profesor Linhart vykládá Ragazův názor ve dvaceti kapitolách a na stu stránek. Kapitoly nejsou úměrně rozsáhlé. Neveliká knížka, ale upřímného hledatele Boha a hledatele království božího zaměstnává na dlouhou dobu.

Ragaz odmítá dosavadní učení církevní a hlásá neučení. Odmítá náboženskou dosavadní praxi a náboženské praktiky a nabádá k životní praxi. Odmítá církve a vytvořil novou obec bez kněží, hlavně bez panovačné hierarchie. Odmítá dogmaticiňost, spekulování o Bohu, spekulování o dogmatech; vidí — a můžeme s ním souhlasit, ba musíme s ním souhlasit — že společnost a kultura jsou založeny na sobectví, na moci a násilí, na nespravedlivosti. Přidejme: na bezohlednosti, na nejsvětějším já a jen já, my a jen my, dbáme nejčastěji jen hmotných a hmotářských zřetelů a říkáváme i praktikujeme: po mně ať přijde potopa, proč by se ohlížel na druhého!

Ragaz je z rodu kacířů; ale tím právě se přibližuje těm, kdož hýbali světem. Protože je Švýcar, našel si nejdříve vzor a příklad ve Švýcarsku. Zwingli, odvážlivý myslitel o nepřirozenosti dogmatu o předpodstatnění, podle něhož kněz prý může proměnit chléb v tělo Ježíšovo a víno v krev Ježíšovu, a Pestalozzi, příklad horlivé obětavosti, v níž našel smysl života, pe-

čoval totiž o poválečné sirotky (po napoleonských válkách), tak i Ragaz hledá smysl života (Ragaz používá slov Ježíšových): v království božím hledá smysl života a boží království v duchovních hodnotách. — Ten názor můžeme, ba musíme vyzdvihovati i my.

Jde snad Ragazovi o to, abychom se obrátili k životu — světu zády? Naprosto ne! Jenom ne asketismus, jenom ne poustevničení, jenom ne utíkání před světem!

Tím byste přišli vhod a zpívali byste do noty těm, kdož chtějí světu vládnout, chtěli by si z vás udělat nástroj a chtěli by vaši sebe-důvěru a váš klid podlamovat.

Jestliže z evangelíí dbáme slov: Ne ten, kdo mi říká Pane! Pane! .. potom musíme odmítat spekulování a chytrácké otáčení slov o jednotlivých dogmatech, musíme odmítnouti a vytrvale odmítati theoretisování prý náboženské a musíme uskutečňovat cíl života v dobrém životě. Jak žiješ, tak jsi! Tvé náboženství poznávám v tvé životní praxi.

Máme u nás mnoho hledatelů životního smyslu, hledají jej v budhismu, ve výkladech Křišnamurtiho; mohlo by se vyvinout, že pěkně a v zanícení psaná knížka Linhartova podnítí hledati správnou cestu života jen a jen u Ragaza. Hle; Ragaz sám (Linhart správně vykládá!) hledal kdysi příklad u Marxu (miluje ho, obdivuje ho dosud), potom u německého evangelického faráře Blumhardta, ale nyní vyznává, že se nejvíce naučil u Husa a Masaryka.

Budeme tedy tím usilovněji hledati doma třebaže u vědomí, že nestačíme ani Husovi, ani Masarykovi, ani Ragazovi.

Ragaz zrovna tak jako Hus a Masaryk nejsou pro chrámové a škol-

ni výklady; přesto však, kdo hledá smysl života (boží království), měl by poznat Ragaze alespoň z knížky Linhartovy.

Ragazovi nejde o slavnostní kra-sořečnictví. Nemiluje mimiku, ani gesta! Nechce sklízet obdiv pokorných a tichých následovníků. Ragaz jako Masaryk burcuje ducha, rozum. Neboť bez přemýšlení až do důsledků není možno dobrati se lepšího náboženství (Ragaz neužívá slova náboženství; radi užívati výrazu „boží království“).

Příklad Ragazův tak jako Masarykův je nabádavý a žhavý: Kolik máme duchovních, kteří jsou členy socialistické strany ne aby jí užívali, aby se o ní opírali, nýbrž aby ji pozdvihovali? Kolik máme duchovních, aby manifestovali jako Ragaz a Masaryk v průvodech s dělníky? Máme hodně duchovních (a evangelických farářů) příslušníků pravicových stran, zejména republikánské strany československého venkova. Co činí v ní pro království boží? Mnozí jsou, kdož o Ragazovi a Masarykovi reknou „ale když on neuznává toto a toto církevní učení“, jen aby nemuseli opustiti blahobytné závětrí.

Pro výklady v chrámě málokdo užije Ragaze tak jako o Třetích hovorech s Masarykem — myslím — málo evangelických farářů a československých duchovních zavedlo rozhovor v nedělní škole anebo při večerním shromáždění. A přece je tam tolik námětů království božího na tomto světě ve smyslu Kristově. Ragaz je prorok, idealista. Vidí ideál. Ideál, jenž zjedná dnešnímu světu jednotu ducha a života.

Při četbě spisku překvapí nápadná podobnost, ba shoda názorů Ragazových a Masarykových. Oba muži berou vážně život, kulturu —

i náboženství, Ježíše v jeho významu pro lidstvo. Čtěte a uvažujte!

R. J. Vonka.

Reformační sborník. Práce z dějin československého života náboženského. Sv. V. Uspořádal F. M. Bartoš. Nákladem Blahoslavovy společnosti v Praze 1935. V komisi knihkupectví „Kalich“ v Praze II., Jungmannova 15. Cena 24 Kč.

Tichou badatelskou a uvědomovací prací v oboru historického poznání československé náboženské a církevní minulosti a přítomnosti koná u nás již několik roků Blahoslavova společnost v Praze I., Klementinum (Husova fakulta), za předsednictví prof. dr. Ferd. Hrejsy a za spolupráce několika čilých vědeckých pracovníků evangelických, najmě historika prof. dr. F. M. Bartoše, jehož redakci vychází již od pěti let publikace roční **Reformační sborník**. Máme před sebou V. ročník, jenž přináší delší články, drobné články a texty, literární přehled a zprávy. Z delších článků jmenuji F. M. Bartošův článek „Husitské ohlasy v Reformaci císaře Zikmunda“, Ferd. Hrejsy Sborové jednoty bratrské v Čechách a F. Bednářův Náboženské názory tolerančních evangelistů na Moravě. Následuje řada kratších článků a článkučků a textů od Bartoše, Vonky, Frinty a jiných, pak velmi obsáhlý literární přehled z literatury historické (církevní a náboženské) a na konec různé zprávy odnášející se rovněž k naší reformaci. Na 144 stranách velkého formátu obsahu dosti. Blahoslavova společnost, o níž snad mnohý z naší církve ani neví, koná práci záslužnou. Mám za to, že zaslouží si pozornosti a podpory hmotné i mravní také v naší církvi a to tím spíše, že i naše církve

hlásí se k naší domácí reformaci, především Husovy a česko-bratrské, v jejímž duchu chce pracovat v naší době, a pak i proto, že ani Blahoslavova společnost ani Reformační sborník nevyhýbají se spolupráci s naší církví, ba si jí přímo přejí a na ni čekají. V literárním přehledu je zařazen i spisek br. dr. F. Kováře Deset let československé církve, II. vyd. r. 1930 a doporučen pozornosti širší veřejnosti. Dnes, kdy dorůstají nám kvalifikované mladé síly vědecké, nebude nemožno nepomoci bratřím evangelikům v jejich vědeckém úsilí o sledování církevně náboženského života u nás v minulosti i přítomnosti. I oni musejí věnovat pozornost tak důležitému zjevu církevnímu, jakým je církev československá, kdyžtž i ona chce pracovat a pracuje v duchu reformačním. Reformační sborník dostává zdarma, kdo zaplacením 20 Kč ročně stává se členem Blahoslavovy společnosti. Jinak — pro nečleny — stojí Sborník 24 Kč. Členové dostanou značně laciněji koupit i starší ročníky Sborníků a jiné publikace dosud Společnosti vydané. Příspěvek roční je nepatrný a mohou tedy snadno za členy přistupovat naše církevní korporace (obce náboženské, rady) i jednotlivci, kdož mají zájem na naší historii a kdož chtějí podpořit dobrý vědecký podnik. Spisar.

Kamil Krofta, Francie a české hnutí náboženské. Dvě přednášky proslovené na universitě v Paříži 3. a 5. dubna 1935. Vydal na podzim 1935 Melantrich a. s. v Praze. Brož. 12 Kč.

V úhledné knížce o 72 stránkách, ozdobené na obálce bourbonskou lilii a kalichem, vydal český historik a diplomat dr. Kamil Krofta dvě přednášky, které měl r. 1935 na

universitě pařížské. Vedle pojednání uvádí i literaturu všeobecně i k oběma přednáškám.

Pojednání dělí se ve dvě části: 1. Francouzské vlivy na české myšlení náboženské před Husem (str. 5—28) a 2. Francie a husitství (str. 29—68). Z toho patrně, že obě přednášky omezují se na náboženské styky česko-francouzské v středním věku.

Jádro knihy je v druhé části, v níž rozbor styků — přátelských i nepřátelských — podány jsou zvlášť velmi podrobně.

Význam hnutí husitského srovnává Krofta s významem veliké revoluce v dějinách francouzských a „stejně jako ona může býti rozdílně posuzováno“ (str. 6). Toto hnutí „uznává se celkem obecně za největší a nejvýznamnější zjev v dějinách českého národa“ (str. 5) a Krofta ve svých přednáškách zkoumá, „jaký byl poměr Francie k českému hnutí“ a „zda a čím přispěla Francie k vzniku a rozvoji českého hnutí náboženského, zda a co mu dala, zda a co snad od něho vzala, a jak se vůbec k němu chovala“ (str. 6).

Úvodem ukazuje Krofta, jak národ československý přilnul k západní kultuře křesťanské, jak ji přijímal z Německa, ale i z Itálie (papežství) a Francie. Odtud už v X. st. znáti vliv reformy klunyacenské (Vojtěch), klášterů řádu cisterckého a premonstrátského, francouzských mravů a kultury v kruzích šlechtických a dvorských (Jan Lucemburský, Karel IV., Václav IV.). Zde uvádí francouzského básníka a hudebního skladatele Viléma Machauta, který 30 let (1316—1346) byl na dvoře Janově. Více než Jan zasloužil se o proni-

kání francouzské kultury do Čech jeho vrstevník pražský biskup Jan z Dražic (1343). Tento vzdělaný muž byl osouzen ze shovívavosti ke kacířům valdenským, zbaven papežem dočasně úřadu, souzen v Avignoně, a teprv po 11 letech uznán nevinným.

Poté rozebírá Krofta francouzské vlivy za Karla IV., zvláště slavné university pařížské, podle níž 1348 založena universita v Praze. Je zajímavá myšlenka profesorů university pařížské, přívrženců Urbana VI. (byli to většinou Němci) na počátku schismatu přenést universitu pařížskou (aspoň částečně) do Prahy. O tom i v Praze se jednalo, a také někteří mistři pařížské university přišli do Prahy.

Krofta uvádí hlavní doklady, jak pařížská universita působila na začátky českého hnutí náboženského. Před tím ještě rozebírá soustavu církevní správy, její nemírný centralismus a fiskalismus, jímž trpěly Čechy. Tu sleduje vliv kacířství valdenského a spisu Defensor pacis, profesora pařížské university Marsilia z Padovy. Z žáků a profesorů university pařížské uvádí zejména Vojtěcha Raňkového z Ježova, arcibiskupa pražského Jana z Jenštejna, pojednává o spise „Tetragonus Aristotelis“, o spise Vojtěchově „De schismate“ a končí první část zmínkou o činnosti dvou předchůdců Husových, z nichž jeden zemřel v Avignoně 1374 (Jan Milič z Kroměříže — tak píše Krofta) a druhý M. Matěj z Janova pobyl v Paříži 9 let. Na něm vede vlivů Miličových „možno pozorovati zřetelné stopy vlivů pařížských“ (str. 27). Úvahami o Matěji z Janova končí první přednáška Kroftova: „Na zavádění kalicha působilo

vedle jiných vlivů jistě též učení Matěje z Janova o častém přijímání svátosti oltární a leckteré radikální názory pozdějších husitských stran vyrostly nepochybně též z názorů jeho“ (str. 23).

Druhá přednáška je pro nás ještě zajímavější: jak reagoval učený svět i lidové hnutí francouzské na husitství. Mistr Jan Hus pobyl jen na krátko na půdě francouzské, nejspíše r. 1398 jako „skromný člen skvělého průvodu“ vypraveného Václavem IV. do Remeše k francouzskému králi Karlu V. K poradě o odstranění papežské dvojice. V důvěrnější styk s Francií dostal se přítel Husův mistr Jeroným z Prahy. Obnovení jednoty církevní zblížovalo mistry pražské a pařížské (M. Jakub z Nouvionu), ale pro nauku Viklefovy se nadobro rozešli. Na sněmu kostnickém nejrozhodnějšími odpůrci Husovými jsou slavný kancléř university pařížské Jan Gerson, který „přispěl snad nejvíce k odsouzení Husovu“ (str. 32). Arcibiskupu pražskému psal, že je „povinností veškeré vrchnosti duchovní a světské povstati na vyhlazení Husova učení ohněm i mečem“), a arcibiskup cambrayský Petr d'Ailli, jehož několikrát vystoupení proti Husovi téměř dramaticky Krofta líčí. Gerson na sněmě kostnickém přispěl k zákazu podávati večeři Páně pod obojí způsobou laikům, když prozkoumal důvody Jakoubka ze Stříbra, jenž podávání zavedl; Gerson s d'Aillim přispěli k upálení mistra Jeronýma z Prahy. Později Gerson pro své stanovisko o vraždě tyрана málem byl by odsouzen jako kacíř. Oba učení mistři sice přispěli k odsouzení a tím upálení mistra Jana Husa, ale náboženského hnutí českého národa nezastavili.

„Jako ostatní křesťanská Evropa hleděla také Francie s odporem a hrůzou na české kacíře, kteří se sami hrdě nazývali bojovníky božími“ (str. 40). Krofta uvádí tu latinskou řeč (z r. 1425) francouzského básníka Alain Chartier „k českému národu zbloudilému ve víře“ (str. 41) — od níž ostře odráží se svou britkostí list Panny Orleanské z r. 1430, která hrozí: „nechám asi Angličany a vytrhnu proti Vám, abych mečem vyhladila tu Vaši hloupou a tvrdošjnou pověru a zbavila Vás buď kacířství nebo života“ (str. 43). Ale dva měsíce po dodiktování dopisu do Čech... zahynula Panna pro kacířství na hranici. „O půltisíciletí později dostalo se jí arci nejskvělejší církevní satisfakce, když byla (r. 1920) prohlášena za světicí, zatím co Hus a jeho čeští stoupenci zůstávají v očích církve kacíři hodnými zavržení...“ (str. 44).

Hlas Panny Orleanské není jediným hlasem lidového hnutí francouzského. Z Francie pronikly k nám nejkacířtější prvky: kacířství valdenské, jímž byl zasažen „hlavní pomocník Husův a první léta po jeho smrti uznávaný duchovní vůdce husitského hnutí M. Jakoubek ze Stříbra“ (str. 44) a později jihočeský sedlák Petr Chelčický, ale zvláště kacířství Pikařů, jemuž Krofta věnuje několik stran. Jedná tu o letáku, hájícím husity, v Tournai Gilles Mersaulta, předáka pikardských uprchlíků do Čech, který vřátív se do Tournai byl tu popraven r. 1423.

Později někteří francouzští theologové doporučovali jednati s husity „cestou přátelskou“ (Alexander z Vezelay, Tractatus de justificatione vocationis Bohemorum). Výjimkou je traktát francouzského

opata Geoffroye. Krofta obšírně uvádí jednání husitů se zástupci koncilu basilejského a sleduje, kteří Francouzi jednání se účastnili (arcibiskup lyonský Amédée de Talaru, Jiljí Carlierův, děkan cambravský, biskup Filibert konstancský z Normandie, Martin Berruer, děkan tourský). Vděčně vzpomíná zejména Filiberta slovy Tomkovými: „Nebo přese všecko, co byl učinil proti práni strany pod obojí, vděčně se mu vzpomínalo, že světil kněží jedné i druhé strany a též svýma rukama rozdával svátost pod obojí způsobou lidu obecnému i bylo to také napsáno zlatými písmeny na hrobě jeho na štítě“. (str. 64).

Poslední stránky pojednání věnovány jsou Jiřímu z Poděbrad a jeho plánu „spolku křesťanských států nebo knížat“, jež mu vnukl francouzský diplomat A. Marini de Gratonopoli (z Grenoblu). Tento plán Jiří se snažil provést bez ohledu na papežskou stolicí a chtěl, aby se král francouzský postavil v čelo křesťanského světa. Proto poselství Jiřího z r. 1464 setkal se u dvora francouzského s velkým odporem duchovních v radě královské, ale král francouzský sjednal přátelský spolek s králem českým.

Později vliv francouzské kultury zatlačen je vlivy německými (Martin Luther), ale románské kalvinství, francouzští hugenoté zůstávají ve styku zvláště s členy Jednoty bratrské (Václav Budovec, Karel ze Žerotína, Jan Amos Komenský).

Zmínkou o spisech Jacquesa Lenfanta († 1723), Isaaca de Beausobre († 1738), kteří hájili Husa a husitskou revoluci, o vlivu revoluce francouzské na obrození československého národa a zvláště o Arnoštovi De-

nisovi, „který uchvácen českým hnutím náboženským, stal se nadšeným hlasatelem dějinné velikosti českého národa“ (str. 68), toto pojednání končí.

Z obsahu patrně, že Krofta převse o vlastní badání neb o spisy odborníků o době husitské, jež cituje, zachytil ve svých přednáškách styky česko-francouzské jen ve středověku. O novověku zmiňuje se mimochodem a ponechává ostatním sledovati tyto vlivy zvláště v století osmnáctém, devatenáctém i dvacátém. I my v církvi československé měli jsme a máme styky s Francií. Není bez významu, že i jeden z našich biskupů — dr. Rostislav Stejskal — získal titul doktorský ve Francii prací o Husovi a hnutí husitském.

F. Kalous.

Horák Jiří, Jan Laichter, život a dílo, vzpomínky a úvahy. Praha 1935. Vydal Svaz knihkupců a nakladatelů čsl. republiky. Cena neudána.

Pietní spis. Svědčí o pietě a kolegialitě čsl. knihkupců a nakladatelů k nakladateli a knihkupci. Zaslужuje si však piety a uznání každého československého člověka. Je obrazem ideálních snah a počínů muže nad jiné povolánému, poněvadž vzdělanému, k činnosti tak eminentně kulturní, jaká je činnost nakladatelská a knihkupecká všude a u nás zvláště. Nakladatelská činnost a knihkupecká byla vždy a všude průvodkyní kulturního rozmachu, ale u nás zvláště od dob probuzení až po naše dny, ba vždy v naši minulosti. Vzpomeňme vynálezku tisku na příklad! Sborník, o němž píšeme, je přehledkou bohaté činnosti muže, jenž získal si nepopíratelných zásluh o českou knihu, o českou kulturu v době předválečné již a neméně i po válce až po naše

dny. Kdo by ze čtenářů a kulturních čsl. lidí neznal jméno firmy Laichterovy, reprezentované Janem Laichterem? Spis o tomto muži, jeho podniku nakladatelském jest jen upozorněním na dík národa, jenž náleží Janu Laichterovi. Je možno škrtnout z naší literatury a naší kultury nakladatelství Laichterovo, aniž by škrtnuto bylo to nejcennější co máme na svých publikacích? Ale netřeba mnoho o tom mluvit a psát. Třeba vzít spis do rukou a číst a listovat. Starší generace obnoví si vzpomínky z mládí a nová generace si uvědomí, čím bylo vždy Laichterovo nakladatelství národní kultuře naší a je posud. A mluví-li o podniku, mám na mysli Jana Laichtera, neboť on jej vybudoval. A vybudoval z malých a slabých začátků, z čehož bude dnešní mládeži patrné, jak i jindy těžko se začínalo, ale jak vzdělání, ideální mysl a vytrvalost vedly k cíli vždy a povedou i dnes. Ale jen ony! Sborník obsahuje životopis Jana Laichtera z pera Jana Thona, životopis, který je velmi poučné, ba až tklivé číst. Přináší přehled činnosti Laichterovy nakladatelské a přípravy k ní. Jiří Dostal sestavil bibliografický soupis tisků vydaných nakladatelstvím Jana Laichtera. Tu odtud je vidět ten řetěz záslužných činů. Ve vzpomínkách a úvahách vzpomínají věčně Laichtera ti, kdož byli s nakladatelstvím ve styku v dobách počátečních i pozdějších. Chybí ovšem — z důvodů pochopitelných — právě ten, jenž byl v nejužším styku s ním a jemuž právě ono nakladatelství ideově tak rozumělo, totiž T. G. Masaryk.

Mám-li sám za svou osobu říci svůj úsudek o nakladatelství Laichterově, přehlížeje jeho činnost vydavatelskou, jejíž jsem pamětníkem

od prvních začátků, nemohu neřici, že považují právě Laichterovo nakladatelství za nejlepší, které jsme měli a máme, a to po stránce ideové. Nenačnete tam jednoho spisu, jenž by neměl vyšší ideový, kulturní a filosofický mravní význam, nenačnete jednoho spisu, který by Laichter byl vydal z důvodů čistě obchodních. Laichterovo nakladatelství bylo a jest obchodem, ale ne pro zisk, nýbrž pro šíření ušlechtilých idejí. Nám jako listu církevnímu a náboženskému je především sympatické, že Laichter měl vždy, pravím vždy, smysl pro ideje náboženské a mravní. S velkým díkem kvitujeme vydávání spisů náboženských. Měl bych však jedno přání, jež jsem již častěji vyslovil a napsal, a které opakuji dnes nuto: Nepřál bych si nic více, než aby pan Jan Laichter korunoval svou ideovou činnost vydavatelskou zahájením knihovny theologické po způsobu již vycházející filosofické. Nemyslím knihovnu jedné církve, ale theologickou knihovnu křesťanskou vůbec. Jsou velké ideové poklady ukryty ve spisech theologických. Minuly doby, kdy byly považovány za brak. A pan Jan Laichter vždy inklinoval k uznání náboženské myšlenkové práce. Nenašel by uspokojení v zahájení knihovny theologické, kterou by doplnil svou ideovou činnost nakladatelskou? Obtíž spojené s vydáváním knih theologických nebyly by o nic větší než s filosofickými! Šlo by o standardní díla křesťanské theologie.

Spis o Janu Laichterovi stojí za čtení. Úprava je pěkná. Spisar.

V. B. Seabrook, *Ostrov černých kouzel* (román). Přeložila Z. Wattersonová. Nakladatelé Kvasnička a Hampl v Praze, 1935, str.

365, cena brož. 39 Kč, váz. 54 Kč.

Spíše než románem je tato kniha reportáží; tím není o nic méně zajímavá, protože Seabrook touží po dobrodružství a romantice a k tomu má na ostrově Haiti nejlepší příležitost. Zajímá ho hlavně vuduismus, náboženství negrů, kteří jsou zbytkem bývalých plantážních otroků. V tomto podivném náboženství nachází vedle nejhrubšího čarodějnictví, pojídáním lidského masa a černé magie prvky křesťanství, zbytky to z dob prvního pokřesťení. Autor se snaží řešit zároveň zamotanou otázku haitského folkloru a z jeho knihy může se každý poučit o poměru bělochů a černých v současné době. Důležité jsou poznámky na str. 315—361. Autor píše, jak i dnes setkávají se misionáři s oním podivným spojením křesťanství s pohanstvím. Při četných příležitostech, od začátku americké okupace, když se zúčastnili spolu s námořnictvem vnikání do vuduistických chrámů a jich zapalování, byli na rozpacích, když viděli mezi předměty určenými plamenům krucifixy, litografie svatých a sošky Blahoslavené Panny. Nebo jindy viděl autor, jak byl křesťanský bůh vyzíván, aby pomohl při vuduistických obřadech, které dobře neprobíhaly. Je vidět, že tam pohanský Papa Legba a Ježíš Kristus požívají stejné vážnosti. Pro vědecké poznaky se však z knihy nedá těžiti, poněvadž jsou to popisy dojmů člověka, který sám náboženství nestudoval a který se na význam obřadů vyptává u černochů.

Mir. Novák.

Dr. Hugo Iltis, *Rasa ve vědě a v politice*. Nákladem Svazu národního osvobození. Knihovny Svazu svazek 106. Praha 1935. Str. 101 a 16 obrázků.

Publikace opravdu časová, určena širokým vrstvám k poučení a informaci.

Tuto službu přes svoji vysokou úroveň nemohl dobře vykonati spis vydaný před krátkým časem Českou Akademií — „Rovnocennost evropských plemen a cesty k jejich ušlechťování“ — právě pro svoje po výtce vědecké poslání. Iltis popularizuje však nejen závěr právě z této knihy, na níž se účastníci naší nejlepší odborníci, vesměs profesori a docenti pražské university. Přístupným a pěkným podáním umožňuje tak autor i prostému našemu člověku seznámiti se s hlavní otázkou celé — dnes stále tolik aktuální otázky.

Knížku rozdělil autor ve dva nestejně obsáhlé oddíly. Prvý nese titul „Rasismus — věda a fantasie“, druhý „Rasismus v politice“. Po poukaze, že základem světového názoru německého nacionálního socialismu je rasismus, probírá Iltis pojem rasy a národa. Ukazuje, že pojmy národa a rasy se kryjí jedině u primitivních lidských skupin, t. j. u těch, které jsou od pradávna izolovány, neprošly procesem ani jednoduššího míšení rasového. Že jest jich nepatrně, je samozřejmo.

V protějšku k tomu všechny t. z. kulturní národy jsou v minulosti i jak se nám představují dnes výsledkem více méně silného rasového smíšení.

Autor se nebrání dalšímu studiu ras, aniž popírá určité kvalitativní vlastnosti té které rasy, ale správně poukazuje, že jsme ještě příliš vzdáleni možnostem přesně dedikovat v úsudku, co té či oné rase, či lépe řečeno smíšenině ras, po právu náleží a co nikoliv. Je tu zkrátka předčasně vsedati na soudnou sto-

lici a je to dáno faktem nehotovosti současné vědy o rasách.

Obšírně se zmiňuje na to autor o linnéovský determinovaném „*homo sapiens*“ a o t. zv. rasových kruzích či hlavních rasách, v něž současná věda se pokouší lidstvo rozdělit.

Setkáváme se tu s dělitky staršími i nejnovějšími, počínajíc známým a dnes už zastaralým dělením Blumenbachovým, přes Ripleye k Denikerovi, Czekanowskimu, Paudlerovi a jiným badatelům. Zvláště se zastavuje Iltis u Eickstedta a jeho velkého díla „*Nauka o rasách lidstva a jejich dějiny*“ (Štuttgart 1933).

Eickstedt dělí europidní rasu na devět ras podružných a rozeznává nadto ještě tři zvláštní formy — jihoidické Vedy, severojaponské Ainuy a Polynesany. K podružným rasám patří: dlouholebá nordická, kulatolebá ostická, krátkohlavá alpinská, dinaridní, armenidní a turanidní, pak mediteranni a orientální a konečně indidní.

Podrobnější zprávy o rasách střední Evropy opírá autor o pojednání, která vycházela za redakce prof. J. Matiegky pod názvem „*Rasy střední Evropy*“ v roce 1934 až 1935 v „*Prager Presse*“, jakož i o jiné práce Matiegkovy.

Výsledkem těchto prací pro ČSR je poznání: „základ tvoří prvky alpinské (35—50%), po 20% asi je zastoupena dinarská a ostická rasa, kdežto čistá nordická rasa vystupuje jen asi u 5% a středomořská sotva u 1% obyvatelstva“.

Zajímavou je věta: „Mezi německým obyvatelstvem pohraničních území jest světlomasost poněkud častější, jak ukázala zkoumání o školních dětech v roce 1880, ale také zde má alpinský, dinarský a vy-

chodní typ mnohem větší úlohu než nordický“. Po konstatování těchto skutečností o smíšení ras v národech — jehož i Židé jsou účastni — přechází Iltis k německé rasové vědě či lépe řečeno pavědě. Všimá si a seznamuje čtenáře s historií rasistické změtené ideologie. Gobineau, Nietzsche, Chamberlain, Lapouge, Woltmann, Gumpłowicz, Hauser, Günther a posléze Hitler a Rosenberg defilují tu před očima čtoucího. Všechno přívrženci vědecky nemožné theorie, že existuje jen několik, nebo dokonce jen jedna ušlechtilá rasa, která má být nositelkou dějin a vrcholem lidského vývoje a to ostatní je kulturně i fy-sicky — méněcenná a smetl.

A ovšem je to právě a především nordická rasa německá, rasa vyvolená a aristokracie lidstva, chcete-li jakýsi nadčlověk, která vlastní toto jedinečné poslání.

Německé „arijské zákonodárství“ stojí cele na této nauce, německá mládež je vychovávána v této rasistické ideologii a v pohrdání národy jinými, zvláště Slovany.

Bylo by zbytečno v přítomném referátě zevrubně probírat všechny ty nesmysly pokryté falešným vědeckým nátěrem, všechen ten kal a špinu, jaká se se sverepou urputnosti a vzteklou nenávistí vrhá na Židy především a pak na Čechy, Poláky, Jihoslovany, Francouze etc. ve spisech německých ideologů rasy.

K velikášství neměli Němci nikdy daleko, ale přece dříve neoslavovali „pruského oficíra“ jako cíl a vrchol lidského vývoje. Na to musilo přijít teprve šílenství hnědého režimu.

Iltis pěkně ukazuje, jak propadá tomuto šílenství pomalu i ti nejkritičtější lidé v Německu, ač-li se ze strachu plouli proti proudu nepře-

tváruji. Fischer, Kossina, Lenz a jiní anthropologové němečtí — pracovníci zvučných jmen — jsou dnes rasisty. Jediný varovný hlas kielského docenta dr. Fritze Merken-schlagera zanikl jako v bouři. Ittis má arciť nemalý zájem o Židy v Německu a vůbec o Židy ve vzta-hu k německé pavědě o rasách.

Vystupuje zde jako apogeta. „Naprosto je jisto“ — praví — „že Židé, ať se na ně díváme jako na národ nebo jen jako na osudové spolčenství, nejsou rasou, nýbrž právě jako všechny jiné moderní evropské národy, smíšenou rasovou populací“. Onen jednotný „židovský typ“, jak jej známe, je prý jen výsledkem dlouholeté izolace v ghettu což je docela pravda.

Ittis podrobně, pokud mu lze, probírá anthropologii Židů — jsou smíšením ras jako ostatní Evropané a ovšem i Němci. Arijská rasa proto žádná neexistuje a je čirým nesmyslem mluvit o arijské krvi. Mezi bastardy jsou mnozí velmi nadaní, jak dokazuje moderní eugenika a jinobarevní nejsou už tím vesměs méněcenní. Ostatně velkoněmecké žva-nění o kulturní netvořivosti Slovanů atd. se vyvrací samo. Či snad přispěli Slované tak málo ke kultuře světa? Ale tady jsou němečtí rasisté šikovní. Co je u nás kulturního a přednostního — to prý máme od té jejich rasy. Jinak jsme národ, po němž se prý zbabělost spářila s divokostí a jehož pravým hrdinou je Haškvův Švejk. V celku proto rádi slyší asi Němci o nás slova Rosenbergova, který předvídá v Evropě velký boj a o němž mezi jiným praví: „... v tomto velkém existenčním boji o čest, svobodu a chléb takového tvůrčího národa, jako jsou Němci, nelze mítí ohledů na právě

tak impotentní jako bezcenné a zpuštěné Poláky a Čechy atd. Ti musí býti zatlačeni na východ, aby se uvolnila půda k zorávání germánskými silnými pěstmi“.

Toť malá ukážka z mnohých. Pro nás platí: „Cavaent consules...!“ Budme na stráž — neboť, opakují, v této brutální a barbarské ideologii je vychováván v bezprostředním našem sousedství celý velký národ. Jen silná pěst a družné spojenectví s ostatními Slovaný a Francií nám bude pro budoucnost záštitou. Proto je také dnešní Polska pro nás tak smutnou kapitolou . . .

Němci ovšem už začínají býti světu svým rasismem směšní. Oni, kteří vynášejí ke hvězdám přednosti dlouhé lebky, mají dlouholebých mezi sebou jen naprostou menšinu, což platí zvláště o jižním Německu (viz studie Fischerovy). Dobře podotýká Ittis, že tato skutečnost zvláště vynikne, máme-li na zřeteli všechny tři znaky přednostní rasy zároveň: dlouholebost, plavovlasost a modrookost.

K textu připojených 16 fotografií jenom podepírá tvrzení o německém rasovém poblouzení, o němž jakož i o všech jeho nenávistných a barbarských projevech posledních let platí slova Písma:

„Spravedlnost zvyšuje národ, ale hřích je ku pohánění národům.“ (Příslóví 14, 34.) Podzimek.

Časopisy.

Archiv Orientální, vol. VII, No 1—2, přináší zajímavý článek prof. O. Pertolda: „The Religious Aspects of the difference between natural and violent death“ (Náboženský aspekt rozdílu mezi přirozenou a ná-

silnou smrtí.) Je to referát, který pisatel přednesl před kongresem religionistů a ethnologů v Londýně 1934.

Pojednává o počátečních stadiích vývoje eschatologické představy o odměně a trestu v primitivních náboženstvích. Primitiv celkem nečiní rozdílu mezi formou života zde a života po smrti. Prvá eschatologická idea, týkající se rozdílu života vezdejšího a života posmrtného, netkví svým pramenem v morálních hodnotících soudech, ale v praktickém rozdílu způsobu smrti. Přirozená smrt je považována za cestu k nižším formám štěstí po smrti, než smrt násilná. Ta je nábožensky mnohem významnější a zaručuje jedinci úspěšnější posmrtný život. Prakticky se to projeví v menší, nebo větší bohatosti pohřebních ritů. Násilná smrt vyžaduje vždy ritů komplikovanějších a je událostí veřejnou.

Prof. Pertold dovozuje, že psychologickým pozadím tohoto zvláštního jevu je názor prelogické mentality: předčasná smrt znamená zanechání určitého, nevyčerpatelného residua životní síly (mana) zemřelého. Tato síla zde tedy potencionálně zůstává a stává se nábožensky významnou. Dra.

V témž čísle *Archivu Orientálního* upozorňuje V. Lesný na knihu J. K. Huntera: „The Script of Harappa and Mohenjodaro and its connection with other Scripts“ (Písmo Harappa a Mohenjodara a jeho vztah k jiným písmům — viz Náb. revue roč. VI., čís. 3 a násled.). J. R. Hunter kritizuje zde názor W. v. Hevesyho, který objevil překvapující podobnost písma Indus-civilisace s písmem Ostrovů Velikonočních. Srovnal 100 podobných znaků. Hunter sám se však domníval, že písmo Indus-civilisace je ve vztahu jednak k písmu egyptskému a jednak k sumérsko-elamskému. Dra.

Oznamujeme, že známý náš časopis pro mládež škol obecných pod názvem „Malý Čechoslovák“, jenž po 10 letech přestal vycházeti, po dvouleté přestávce vychází znovu, z čehož se můžeme v zájmu církve a mládeže naší nejmenší jen srdečně těšit. Vychází v nové úpravě a za nové redakce (br. insp. Jar. Halbhubra), jež je zárukou vnitřní hodnoty a ceny časopisu. Zatím nelze podávat ocenění (máme na stole teprv 1. číslo), ale třeba vyznat, že obsah i úprava slibují to nejlepší. Vychází v 10 číslech (vždy měsíčně kromě prázdnin), předplácí se 10 Kč ročně. Mnoho zdaru! Red.

RŮZNÉ.

Přehmaty a výtržnosti příslušníků katolických Svazů mládeže ve Virtemberku nabyly po opětovných případech příslušníků Hitlerovy mládeže takového rozměru, že policie jich nemůže již trpěti. Proto byly Katolické svazy mládeže ve Virtemberku rozpuštěny a pro bu-

doucnost zakázány a jejich jmění zabaveno.

Pruský ministerský předseda rozpustil Říšský svaz katolických frontových bojovníků se všemi podřízenými organizacemi. V odůvodnění se praví, že zakládání konfesionálních svazů bývalých bojovníků

je jen s to vésti k rozštépení a vnášení konfesionelních rozporů mezi frontové bojovníky.

Münsterský katolický biskup Klement August šl. Gallen, který vzbudil všeobecnou pozornost svým sporem s Rosenbergem a protestním dopisem vestfálskému župnímu vůdci, zavdal příčinu k novým útokům proti katolické církvi. Děkuje totiž v církevním věstníku za projevy souhlasu, lásky, sympatie a loyality, jež prý dostal ze všech krajů Německa a ze všech společenských vrstev v souvislosti s nedávným veřejným ponižením. — Essenská „Nationalzeitung“, list blížký Göringovi, prohlašuje to za novou provokaci a ohlašuje, že státní úřady zakročí proti každému, kdo biskupovi vyslovil souhlas, lásku, sympatie a loyality, poněvadž tito lidé jsou nepřáteli státu a musí se tak s nimi jednatí.

Říšský ministr německý dr. Goebels poslal k 70. narozeninám Ludendorffovým tento blahopřejný telegram: „Velkému vůdci světové války... zmužilému vyznavači nového národního názoru světového, neúprosnému bojovníku v boji proti nádstátním mocnostem.“

V Německu mohou úředníci výjimečně přísahati bez náboženské formule, jestliže mají proti náboženské přísaze pochybnosti.

Saská státní kancelář ohlašuje, že faráři v různých částech Saska, kteří křivým líčením církevního stavu ruší vnitřní mír a „kteří ve svých kázáních veřejně a vědomě vystupují proti nařízením vlády“, mají býti zatčeni a vyšetřováni.

Policie ve Swinemünde uvalila zajišťovací vazbu na tamějšího evangelického faráře Poettera. Pastor vyloučil z konfirmační hodiny

23 příslušníky organizace mládeže „Jungvolk“, kteří se zúčastnili tělocvičné slavnosti a nepřišli proto v neděli do kostela. Nato přišla před pastorův dům Hitlerova mládež „Jungvolk“ a rodiče vyloučených dětí a protestovali proti němu. Policie pak vzala pastora do zajišťovací vazby.

Sestra Gertruda Trullierová, vrátnice kláštera „U věčného vzývání“ v Pfaffendorfu u Koblence a kostelník kláštera Hohmann, kteří odstranili provolání „Všem“ již hodinu po vylepení, byli odsouzeni do vězení na 3 a na 5 měsíců. Státní zástupce zdůraznil, že právě v koblenckém kraji je třeba vysokého trestu jako odstrašujícího příkladu.

Městská rada v Kolíně nad Rýnem dala na žádost obchodnictva odstraniti všechny protizidovské plakáty a transparenty, protože se cizinci začali městu vyhýbatí. Na bavorských silnicích u většiny měst a obcí jsou nápisy „Židé nežádoucí“. Starnberg u Mnichova má nápis: „Židé vstupují do této obce na vlastní nebezpečí!“ V pěti velkých lázních jižního Německa byl židům zakázán pobyt i léčení. — Hradní biograf ve Výmaru zakázal vstup židům. Všechny židovské kulturní a umělecké spolky se mají sdružiti ve svazu, jehož „vůdcem“ byl jmenován dr. Kurt Singer a generálním tajemníkem dr. Werner Livie.

Město Mnichov požádalo o odvolání lutheránského faráře Rohmera, protože kritisoval rasové nauky a nazval opovázlivostí hakenkrajcierské mluvení o tisícileté říši.

Říšský ministr vnitra v Německu nařídil, že výrazu „smíšené manželství“ má se užívatí jen u manželství mezi ariji a neariji.

Státní policie v Osnabrücku rozpustila spolek katolických žáků „Nové Německo, župa Wittekind“.

Dle rozhodnutí říšského soudu v Německu může býti urážka vůdce a říšského kancléře se strany manželčiny důvodem k rozluce manželské.

Pro devisové machinace odsoudil berlínský soud jeptišku Kateřinu Wiedenhöfrovou, provinciální sekretářku řádu sv. Vincence, na 5 let do káznice a k peněžitě pokutě 140.000 marek (mimo to bylo zabaveno 250.000 marek) a generální představenou Marii Menkeovou z řádu sv. Augustina v Kolíně na 5 let káznice a k peněžitě pokutě 121.000 marek (mimo to bylo 190.000 marek zabaveno).

Berlínský soud odsoudil tři příslušníky kláštera Milosrdných bratří v Montabauru, kteří byli obžalováni pro devisové zločiny. Je to představený kláštera Otmar Vey, ekonom kláštera František Josef Bruemmer a asistent Kok, holandský občan. Prvým dvěma se kromě toho klade za vinu vlastizrada. — Před berlínským kmetským soudem se odpovídalo sedm členů řádové společnosti „Dobrého pastýře“ ze žaloby pro devisové přestupky. Obžalovaným se klade za vinu, že v letech 1933 až 1935 dopravili do zahraničí ve prospěch zahraničních odboček řádu částky v říšských markách a zahraniční valuty. — Hlavní obžalovaná, představená Birkahnová z Berlína, byla odsouzena do vězení na 4 měsíce a k pokutě 1800 marek, ostatní obžalované byly odsouzeny k pokutám od 1200 až do 4500 marek.

Vrchní církevní rada ve Zvěříně odsoudila celou řadu duchovních, kteří se hlásili k církvi vyznává-

jící, k vysokým peněžitým pokutám, mezi nimi je i pastor dr. Beste v Neubuckově.

Pastor Jan Nagel z církve reformované v Hamburku nastoupil na místo pastora Hennecke, který se vzdal jako spoluvydavatel časopisu „Protestantenblatt“; současně přijal předsednictvo v protestantském spolku v Hamburku.

Vrchní prezident slezský zakázal až na další všechny veřejné přednášky a projevy o otázkách náboženských a o otázkách víry. Pořádání přednášek a projevů v kostelích, domech a o starobylých pouťích a procesích se zákaz netýká.

Katolický farář v Rostocku, preláta Leffers, byl zvláštním soudem odsouzen do vězení na 1 a půl roku, ježto se vyjádřil hanlivě k studentkám o Rosenbergově mythu a v jeho výroku shledal soud přečin proti zákonu na stát a stranu. Číslo katolického církevního časopisu pro Berlín bylo pro článek o tomto procesu zabaveno.

Zem. biskup Marahrens a vrchní církevní rada Breit chtěli promluvíti v Darmstadtě při bohoslužbách církve vyznavačů, ale nebylo jim to dovoleno. Byli vyvezeni do Frankfurtu nad Moh. a tam propuštěni.

Pracovní společnost misionářských a diakonských spolků v Německu zakročila u říšského ministra vnitra proti novodobému pohanství, které se bez překážky šíří, zatím co obrana evangelické církve jest všemožně úředními výměry omezována. V podobném smyslu obrátili se zemští biskupové z Bavor a Virtenberska na říšského ministra vnitra. Podobnou žádost zaslal spolek farářů ve Virtenbersku na říšského kancléře.

Turecká vláda zavedla neděli místo pátku za den odpočinku.

Svédsko čítá jen 800 lidí bez vyznání. Z 53.855 baptistů vystoupilo z církve jen 7265, z 11.627 metodistů 5452. Počet katolíků dle údajů s katolické strany vzrostl od r. 1920 do r. 1933 z 3425 na 4100.

Papežský orgán „Osservatore Romano“ přinesl na čelném místě dopisy kardinála Pacelliho, jež poslal arcibiskupům pražskému a olomouckému. „Osservatore Romano“ věnuje nyní vůbec velikou pozornost Československu. Přinesl články a obrázky ze svěcení nového pražského nuncia Msgra Rittera a zaznamenal příznivý ohlas tohoto aktu v tisku československém. Měl celou stránku, věnovanou uvitání papežského legáta na Moravě a na Slovensku, a přinesl reprodukci československých známek s obrázky svatého Cyrilla a Metoděje.

Ke kongresu Pax Romana zaslal pařížský kardinál Verdier předsedovi přípravného výboru pozdravný projev tohoto znění: „Draží přátelé! Vaše oznámení o uspořádání kongresu Pax Romana, který má shromáždit v Praze a v Bratislavě mladou inteligenci v duchu vzájemného porozumění a křesťanské solidarity, vzbudilo můj živý zájem. Drahé Československo, na které si zachovám nezapomenutelnou vzpomínku a které navždy uchvátilo mé srdce, bylo dobře zvoleno za sídlo této nové mezinárodní manifestace katolické víry, oddanosti papežským naukám a úsilí o vybudování křesťanského řádu v současné společnosti. Jsem též hrd na to, že početná delegace francouzská se zúčastní Vašeho kongresu. Kéž by vzbudil ve všech upřímně citících přesvědčení, že jediná církev katolická může obnoviti v rozvrá-

ceném světě budovu světla a míru. Proto zpína srdce žehnám příštím kongresu, jeho poradatelům i jeho účastníkům, vyprošuji na Bohu nejhojnějších milostí těmto pracím, aby úspěch, který je má korunovati, byl povzbuzením a blahodějnou nadějí pro stát československý i celý svět. Nakonec, moji draží přátelé, rád Vám znovu vyjadřuji pocity své srdečné a otcovské náklonnosti.“

V roce 1934 přistoupilo v Rakousku 25.140 lidí do evangelické církve. Z toho 17.551 z bezvyznání, kteří však z velké části patřili před tím k církvi katolické, 7415 přímo z církve katolické. Evangelická církev čítala na počátku r. 1935 308.957 duší. Na Vídeň samotnou připadá 13.592 nových přístupů.

Theologická fakulta maďarské reformované církve v Sedmihradsku má 135 posluchačů.

Polská vláda schválila konečně katolickou universitu v Lublíně, která byla zřízena v r. 1918 polskými biskupy. Čítá 45 profesorů a 1000 studentů. Může udělovati i akademické hodnosti, má tedy právo promoční; subvence jí stát neposkytuje.

Tisk bezbožického hnutí v Rusku klesá; list, který r. 1931 měl 500.000 odběratelů, přestal vycházeti, jiný list klesl z 199.500 odběratelů na 10.000, u „Antireliovníka“ poklesl počet odběratelů z 315.000 na 1200.

Papež přijal 2000 německých katolíků a dal jim napomenutí, aby z lásky ke své vlasti a věrni svým povinnostem bez bázně pracovali k udržení křesťanství a katolicismu v Německu. Nemají zoufati a loyálně se mají své vlasti zastávati.

Dosavadní východní uniatská církev v Polsku má se nyní se svolením

ním svaté Stolice jmenovati „Katolická církev slovansko-byzantského obřadu“; to by znamenalo rozšíření okruhu působnosti Lvovského metropolitu na celý polský východ, zatím co po uzavření konkordátu uniatský ritus byl omezen ve své působnosti hlavně na východní Halič.

Ve Španělsku konaly se v tomto roce na rozdíl v roce minulém církevní průvody a slavnosti ve staré dřívější formě.

V uniatské církvi v Polsku jest ze 385 farářských míst 156 neobsazeno.

Počet křesťanů obnášel od r. 1878 do roku 1924 264.027, od roku 1925 do roku 1930 276.250.

Turecká vláda vypracovala návrh zákona na úpravu úředních svátků. V této osnově se chce zavést místo dosavadního prázdného dne v týdnu, pátku, neděle, hlavně z důvodů hospodářských. V sobotu po celý den zůstanou otevřeny obchody, ale úřady, továrny a živnostenské podniky budou zavíraty v sobotu ve 13 hodin. V zákoně se navrhuje dále, aby byly zachovány dosavadní tři svátky republiky a jako svátek práce se zavádí 1. květen. Také první den v roce je prohlášen za svátek. Poslední den v roce může býti zaměstnanec v práci jen do 12 hodin.

Proti faráři Brunackrovi v Mönchsrothu v Bavorsku bylo zavědenu disciplinární řízení, že své spolubratry křivě obvinil. S počátku protestoval proti tomuto vyšetřování, ale pak napsal zemskému biskupu, že se tomuto vyšetřování podrobuje, načež obdržel od zemského biskupa smířlivou odpověď. Bylo určeno, že předběžné sezení s úřadu bude změněno v dovolenou, a že farář Brunacker bu-

de moci konati bohoslužby. Dne 8. ledna 1935 skončil však farář Brunacker sebevraždou; dne 10. ledna byl pohřben v Döckingen. Nad hrobem promluví říšský biskup Müller, profesor Wolf, Meyer a jiní a ostře odsuzovali protivníky zesnulého faráře Brunackra.

Sovětská vláda nařídila registraci všech kněží a změny míst; podmínky jsou takové, že změna místa a tím i obstarávání duchovních potřeb v diasporách jest skoro nemožné.

Německá evangelická náboženská obec v Bruselu byla schválena jako samostatná farní obec.

V Československé republice byl rozpuštěn svaz proletářských bezvěrců.

Počet protestantů v Irsku silně poklesl v posledních 70 letech a sice vystěhovalctvím a bezdětností. Protestantská církev v Irsku čítá nyní jen 208.624 členů oproti 2.751.269 katolíkům. Anglikánská církev čítá již jen 164.215 členů (v roce 1861 372.723), presbyteriánská církev čítá 32.429 příslušníků.

Poznaňský arcibiskup Hlond zřídil pro Polsko katolickou radu sociální péče, aby učení o sociální péči katolické církve podle buly „Quadragesimo anno“ i v širších kruzích katolického obyvatelstva bylo propagováno.

V Rusku bylo dříve 200 evangelických farářů. Z těch úřaduje jen 15. Vedle těchto 15 evangelických farářů úřaduje ještě 30 mladších evangelických duchovních, kteří nabyli vzdělání v kazatelském semináři v Leningradu.

Bezvěrci čítají v Rakousku 106.080 lidí, t. j. 4.1 proc., z toho 75.906 ve Vídni, římsí katolíci čítají 6.112.658, t. j. 90.5 proc.

M. Z.

Ideová příprava církve československé.

Příčiny vzniku církve československé bývají obyčejně spatřovány ve snahách uplatnit některé zevní reformy, jak je navrhovala Jednota československého duchovenstva v Praze a které týkaly se církevní správy, bohoslužebného jazyka, ustanovování duchovních, vzdělání duchovenstva, poplatků štolových a ne na posledním místě zdobrovolení celibátu kněžského. Zvláště se zdůrazňuje tento poslední požadavek a — z důvodů prý národních — zavedení českého jazyka do bohoslužby. Je v naší veřejnosti — nejen mimocírkevní, ale namnoze i církevní — neznámo, že československá církev vznikla především z ideových důvodů. Tím nechci říci, že nebrala zřetele na reformní návrhy rázu zevního; i těch se ujala a prohlášením svým jako církve samostatná provedla je opravdu „via facti“ (cestou činu), bez Říma a proti Římu. Ale zevní reformy nebyly jediným a hlavním cílem nové církve. Hlavním cílem byla reforma ideová, reforma jdoucí až do nejpodstatnějších základů každé církve, totiž do učení o víře a mravech.

Bylo často vytýkáno těm, kdož církev prohlásili a o jejím budování od počátku pracovali, že ideově nebyla církev naše připravena. Výtka může plynouti jen z neznalosti předpokladů, z nichž církev československá vznikala. Abychom pochopili neoprávněnost výtky, třeba se seznámiti s ideovým obsahem časopisu „Právo národa“ (I. roč. 4. čísla r. 1918, II. roč. 1919 celý). Tam jsou obsaženy všechny zásady, které našly uplatnění v církvi československé a podle nichž jest církev ideově vybudována. Poznáme, že ideová příprava církve naší byla v zásadách hotova. Zbývalo zásady aplikovat na učení v jednotlivostech. To učinila církev československá v prvním desetiletí svého trvání. Uplatnění a aplikace zásad vyslovených již před prohlášením církve neobešlo se bez bojů v církvi samé po jejím prohlášení, hlavně s pravoslavnou orientací, což ukazuje, že ani některým pracovníkům církve nebyly zásady z „Práva národa“ dosti známy.

Pokusím se upozornit na ty zásady.

Všichni reformisté, i ti, kteří stáli za „Právem národa“, byli pro náboženství. Právě v zájmu náboženství, proti nevěře, žádali reforem a bojovali za ně. Nenalézali proto porozumění pro své reformní snahy u té části společnosti naší, která přísahala jenom na vědu — v duchu 19. století — a která náboženství chtěla nahraditi vědou.

V otázce, jaké a které náboženství, ani reformisté z „Práva národa“ nechtěli nějaké naprosto z brusů nové. Nemyslili, že by bylo třeba zakládat, sestrojovat nové pozitivní náboženství. Neboť jaké by to náboženství mohlo být? Nelze v náboženství

jíti nad zásady evangelia. Čím by mohlo býti předstiženo vznešené evangelium Kristovo, evangelium lásky? (Reforma církve katolické je nutna a možna, Pr. n. I., 3., str. 84.)*)

Ve svých snahách reformních vycházelo „Právo národa“ z evangelia, od Krista, nebo se k němu vracelo, jako vždy v minulosti bylo zvykem ve všech reformních hnutích. Kristus měl býti měřítkem reformem. Ideálem, kterým má měřit církev všech věků své snahy a cíle, není církev středověká, nýbrž církev prvních století, ba evangelium Kristovo, Kristus. Ideály své působnosti musí církev hledati u Krista a jeho kázání. (Poměr církve katolické ke státu jindy a dnes, Pr. n. II., 5., str. 89.)

V pravdě náboženské snahy moderního člověka nejsou nikterak neshodny s křesťanstvím, naukou Kristovou. Nauka Kristova ob stojí před tribunálem moderní vědy a moderní filosofie, pokud tato nestaví se na stanovisko popírájící osobního Boha (theismus) a působení Jeho v přírodě. Křesťanství chápe plně krásu světa a života a uměleckost přírody, jak o tom svědčí evangelium Kristovo. Nauka Kristova není popřením života vezdejšího, ale uznává jej, prozařuje, proměňuje; obrací se pouze proti zvířeckosti, vášni, učí člověka životu v pravdě lidskému, naplněnému duchem božím, učí síle, čistotě a kráse a povznáší k svobodě ducha. Toto evangelium Kristovo je snad v církvi**) (katolické) pokryto prachem století. Třeba jen setřít prach minulosti a očistit nauku církevní od měnivých příměsků lidských a nauka Kristova objeví se překvapenému zraku našemu v lesku nehynoucím. (Církev a nová doba, Pr. n. I., 2., 67.)

Není to mluva málo katolická ve smyslu dnešní římsko-katolické církve? Není bližší církvím evangelickým? Nezaznívá zde tón, jenž plně zazněl až v československé církvi, a to teprve v „ideových směrnících“ z r. 1921 na sjezdu delegátů 8. a 9. ledna? Zajisté, zvláště připomeneme-li si, že „Právu národa“ již v r. 1918 a 1919 nešlo ani tak o slovo evangelia, nýbrž o ducha evangelia a Kristova, čímž naznačen a tušen i rozdíl mezi biblickými církvemi evangelickými a moderní reformou. Činěn rozdíl mezi podstatou křesťanství, jež je v duchu nauky a praxe Kristovy, a mezi vedlejšími složkami církve, mezi církví ideální, jež je shodna s duchem Kristovým a mezi církvemi empirickými, pozemskými, skutečnými. Podstata musí býti ponechána, té se nemůže církev vzdát, chce-li býti křesťanskou, Kristovou, ale odstraněno musí býti reformou, co vnesl vývoj časový do křesťanství, do církví, co není v duchu a ve smyslu evangelia (zde naznačeno, co znamená termín „duch evangelia“ a „duch Kristův“), jakož i to, co zavedla zloba lidská a nepochopení. Reforma musí žádat změny v duchu Kristově. Duch

*) Články zde citované byly v „Právu národa“ nepodepsané. Hlásím se k nim jako jejich autor.

**) Reformisté chtěli reformovat církev katolickou.

Kristův není pojem neurčitý. Kdo zná evangelia, zná i ducha Kristova. (Odluka a reforma, Pr. n. II., 12., str. 208.)

A ještě určitěji a přesněji naznačováno, jak musí býti reforma prováděna, když za základ církve stanoveno evangelium a apoštolská tradice a vysvětlováno, že míněn v první řadě d u c h K r i s t ů v, celý způsob nazírání na svět, na život a na smrt. Z toho ducha vyplynula již v evangeliu Kristově určitá nauka, která pak v duchu Kristově rozprádána od apoštolů a církve poapoštolské a musí býti rozprádána, pokud církev bude existovati. (Proč nám vpadáte v týl? Pr. n. II., 19., 20., 21., str. 315 n.)

Slyšíme-li tyto zásady, jest nám, jako bychom formulovali učení církve československé, především definici církve československé na sněmu r. 1924. Církev naše chce býti Kristova, ale ne podle slova, nýbrž v duchu jeho. A pak ten princip vývoje vždy nové formulace (výkladu) nauky Kristovy!

Že „Právo národa“ hledalo ducha v Písmě (evangeliu) a v podání starokřesťanském, to plyne již z uvedeného. Uznalo tradici (na rozdíl od církví reformace), ale chápalo ji naprosto odlišně od katolicismu (jen ducha Kristova v tradici přijímalo). Ale ducha Kristova hledalo „Právo národa“ nejen ve starokřesťanské tradici, nýbrž i v naší domácí reformaci, v Mistru Janovi, v Jednotě bratrské. Vycházelo z přesvědčení, že český národ v dějinách nic nechtěl než reformu církve a to v duchu evangelia. Ani dnešní kněžstvo reformní (stojící za „Právem národa“) nechce nic jiného: chce zůstat katolickým, ale v duchu evangelia Kristova a chce býti českým v duchu české historie náboženské, v duchu Husově a v duchu Českých bratří. (Odluka a reforma, Pr. n. II., 12., str. 209.) Býti ctitelem Husovým neznamena přijímati do písmenky všechny názory Husovy ze století 14., ale působiti v duchu jeho. Duch Husův byl pak reformní. Hus chtěl obroditi církev v duchu evangelia. Chtěl vůči zneužívané a přehnané autoritě zevní a neživé dopomoci duševnímu a obrozujícímu individualismu k právu a k platnosti, aby svědomí jednotlivcovu dostalo se zase v náboženství křesťanském a v církvi křesťanské oprávnění. Uctívati Husa znamená dnes postavit se na jeho stanovisko reformní, nábožensko-mravní, nikoli theologické, a pracovat v reformním duchu Husově. Dnešní reformy budou se také lišiti od reformů Husových, jak liší se doba naše od doby Husovy v nazírání na nábožensko-mravní život křesťanův, na zřízení církve, celibát, na volnost myšlení a vědy, ale musejí se díti v duchu Husově v podstatě a základě. (K 6. červenci 1919, Pr. n. II., 11., 187—189.)

I tato snaha nalezla uplatnění (se záměnou slova „katolický“ za „křesťanský“) v definici církve československé a r. 1924 stala se vůdčím heslem naší církve při formulaci nauky a usměrnění života. Církev československá byla hlášána jako Kristova, ale i Husova. V d u c h u Kristově a v d u c h u Husově.

Neméně jasně a určitě byl tušen a naznačován třetí požadavek, totiž že reforma musí bráti zřetel na dnešní dobu. Zdůrazňován historický vývoj církve, i katolické, vždy v určité shodě s tou kterou dobou. Církev katolická má své dějiny. Nejen její působení ve světě, v lidstvu, ale i vnitřní její život, nauka a mravouka, bohoslužba, zřízení, papežství, právo, hierarchie, zkrátka vše. Starší formy zanikaly, nové vznikaly, podstatné zůstávaly. Tak i dnes je velmi mnoho v církvi zastaralého, přežitého, co kdysi bylo živé, dnes je mrtvé listí, uschlé větve na stromě (sr. ideové směrnice!) a musí býti nahrazeno novým v duchu evangelia Kristova a zároveň v duchu nové doby. (Viz první definici československé církve a stálou snahu její v úpravě nauky i života.) Církev nevzdá a nemůže se vzdáti Krista, jeho ducha a jeho evangelia, ale bude jej hlásat tak, aby mu dnešní doba rozuměla a dala se jím vésti. Každá doba má své ideály, své zvláštní potřeby. S těmi musí církev počítat. Musí se přizpůsobit potřebám a ideálům té které doby. Dnes dnešní době. To neznamená dát se dobou vést, ale naopak tak hlásat Krista, aby doba dala se vésti církvi. Zdůrazňovati v hlásání Krista a jeho evangelia právě ony prvky nauky, kterých potřebuje naše doba, které se dotýkají našich ideálů, našich snah a cílů veškerého života. Úkol církve dnes je vytvořit období vědecké, náboženské, sociální a politické svobody a spravedlnosti. Zdůrazňováním a praktikováním požadavku svobody najde církev cestu k srdci člověka nové doby. Tím nezapře Krista a evangelia Jeho, kteréž je přece evangeliem svobody. Míněna svoboda vyznání a přesvědčení náboženského a badání vědeckého. Bude třeba, aby církev jednou již uznala volnost vědy a badání. (Reforma církve katolické je nutna a možna, Pr. n. I., 3., str. 82 n.)

Má-li reformou býti překlenuta propast mezi církvi a moderní dobou, musí církev se reformovat tak, aby ulehčila dnešnímu člověku náboženskou krizi, veškerý ten rozpor theoretický i praktický, který tady je a nedá se oddiskutovat ani zapřít, ale musí býti církvi řešen. Úkolem církve je odstranit nebo aspoň ulehčit a zmírnit duchovní krizi dnešního křesťanského (katolického) a u nás českého člověka. Za tím cílem musí církev poznat bolesti a utrpení dnešního člověka, a v čem možno, vyhovět dnešní době, přizpůsobit se. Ne na úkor evangelia, ducha Kristova, ale ani ne na úkor oprávněných potřeb dneška. Tak to dělala katolická církev vždy (alespoň do 14., 15. století), tak to musí činit především dnes, v době tak hrozného náboženské krise. (Odluka a reforma, Pr. n. II., 12., str. 205 n.)

Ani stěžejní formální zásada československé církve, svoboda svědomí, nebyla nepovědoma reformistům, seskupujícím se kolem „Práva národa“, ta zásada, na niž prohlášena církev. Nechybělo ani noetické pozadí té zásady. Kdo si buduje názor na svět a život, píše se v „Právu národa“, ten chce najíti pravdu. I když se připustí, že není možno naléztí pravdu objektivní, že

nutno se spokojiti s pravdou subjektivní, přece ta subjektivní pravda je tím cennější, čím více se blíží pravdě objektivní. Při budování světového a životního názoru je účasten nejen rozum, ale i srdce. Proto jest třeba svobody myšlení a je třeba s v o b o d y s v ě d o m í, svobody víry. (Proč nám vpadáte v týl? Pr. n. II., 19., str. 318.)

Se svobodou svědomí úzce souvisí názor na dogma církevní. Kdo nezná ideových příprav československé církve v reformně připravované „Právem národa“, myslí, že teprve církev československá v dalším svém vývoji sáhla na dogma. Zatím v „Právu národa“ byly šířeny názory na dogma, jež naprosto nebyly katolické, ba ani ne protestantské, ale čistě moderní, modernistické. Ty názory souvisely s relativismem a subjektivismem veškerého lidského poznání, i náboženského a theologického.

Reformisté často se zapřísahali, že nechtějí se dotýkat dogmatu. I v „Právu národa“ čteme ujištění, že nechce hýbat dogmatem. Ale nazírání na dogma bylo v důsledku projevů „Práva národa“ naprosto jiné než v katolické církvi. Činěn rozdíl mezi náboženským obsahem dogmatu, obsahem ze zjevení a theologickou formulací, jež je abstraktní, dobová a čerpá vyjadřovací prostředky vždy ze své současné kultury. Rozlišovalo se pak mezi naukou zjevenou, t. j. výslovně v Písmě a v podání obsaženou, nebo z takové nauky logicky nutně plynoucí, z ní odvozenou. Ne vše, co se hlásá v církvi, je zjevenou naukou. Zjevená nauka nebo z ní nutně plynoucí je obsažena v dogmatu, je dogmatem vyjádřena. Ne vše je dogmatem v církvi. Mnohé je jen míněním theologů a církevních spisovatelů. Není ani vše dogmatem, o čem promluví papež nebo biskupové. Zjistiti nauku zjevenou, zavazující ve svědomí, není tak snadno. Vedou se o tom i v církvi dosti časté kontroverse.

Dogma jest podle „Práva národa“ jen jakoby výstražným znamením, za které nelze jíti bez nebezpečí pro víru. Ono velmi často určuje jen negativně, co není, a neříká pozitivně, co je. A i tehdy, má-li význam pozitivní, ponechává cestu spekulaci myšlenkové, aby zjišťovala jeho smysl. Na př. dogma o stvoření světa Bohem. Jak jednoduše zní, tolik ponechává místa lidskému duchu, aby přemýšlel o poměru Boha k veškerenstvu a naopak. Dogmata nejsou postižením, zachycením absolutní, objektivní pravdy, nýbrž jen pokusem o to. Subjektivní platnosti jim nelze upříti. (K otázce vyučování náboženství na školách, Pr. n. II., 14., str. 239. Proč nám vpadáte v týl?, Pr. n. II., 19., str. 318, 331.) Tyto názory jsou jistě dosti zmatené, neurčité a nejasné. Dá se to vysvětliti východiskem katolických reformistů. Je v těch názorech mnoho z katolického modernismu. Ale nejsou katolické jako nebyl modernismus přijatelný katolické církvi; hlavně svými názory na dogma církevní. V církvi československé pak dobudováno, domyšleno, co bylo započato v rámci církve katolické. Pozornosti však zasluhuje hlavní myšlenka, že dogma

jest také jen pokusem o postižení objektivní pravdy a má tedy jen platnost pro věřícího.

Dogma jistě bylo překážkou myšlení i jednání našim reformistům. A bylo třeba překonat názor katolický, mělo-li dojít jednak k prohlášení nové církve se zásadou svobody svědomí, jednak k překonání moderní krise náboženské aspoň u těch, kdož ji překonat chtěli, o ni se starali. Reformisté překonávali katolický názor na dogma také tím, že v duchu doby považovali dogma za méně podstatnou složku křesťanství. V duchu doby kladli důraz na praksi a podceňovali theorii. Mýlili se však, když se domnívali, že by i církev katolická tak soudila.

Psali, že církev katolická nespočívá na vyznání dogmat, církev katolická ve své podstatě. Prý i ona klade větší důraz na mravnost. I katolicismus vidí prý význam křesťanství v mravnosti a ne v dogmatech. To prý jen jednostranný církevní směr zdůrazňuje dogma. Reformisté nesouhlasí s tím církevnickým směrem, jemuž je litera nad ducha, nýbrž drží se evangelia a jeho slov, že litera ducha zabíjí. Reformistům jde o život, ne o theorii, jde o ducha Kristova, jenž je duch lásky, a ne násilí. (Proč nám vpadáte v týl? Pr. n. II., 20., str. 331.)

Již z toho, co zde řečeno, je jasno, že myšlenka vývoje reformisté podporovali i dogma. Přes to však, že i dogma je významu noeticky subjektivního, přece není jeho pojmání absolutna (Boha) pro náš praktický život naprosto lhotejné. Jeden způsob pojmání transcendentna (Boha) bude účinnější pro náš praktický život než druhý. Jedním z těchto způsobů pojmání absolutna jest také filosofie a theologie křesťansko-katolická. Převládá v ní dnes filosofie a theologie scholasticko-thomistická čili středověká. Ale křesťanství není totožné se scholastikou a thomismem. Možno žíti křesťansky i bez Tomáše Akvinského. Náboženství Kristovo zůstává věčné, theologie a filosofie se mění. Theologii a filosofii dlužno přizpůsobit našemu dnešnímu vědeckému stavu, kdežto základem zůstává evangelium Kristovo. I dogmata církevní mají svůj vývoj. Církev dogmata formulovala vždy přesněji a může tak činiti i dnes. Dogmata povstávala pojmovým formulováním pravdy zjevené proti jednostrannému pojmání téže pravdy se strany heretiků. Církev měla úkolem opravovat a napravovat tyto jednostrannosti formulováním pravdy zjevené. Možno říci, že dogmata jsou stanovením pravdy zjevené po částech, po jejích jednotlivých stránkách a proto ne v s t i h u jí celou pravdu, pravdu v jejím celku, aniž by dogmata byla nepravdivá; mohou a musí tedy býti nahrazena dnes nebo jindy novými formulacemi pravdy. Církev bude proto vždy míti právo, ba povinnost a úlohu, aby dogmata nová stanovovala, zjevenou pravdu do šířky a hloubky prohlášovala. (K otázce vyučování náboženství na školách, Pr. n. II., 14., str. 239.) To jsou již téměř doslovně — nahradíme-li církev nebo katolickou církev církví československou — názory, uplat-

ňované v československé církvi v nazírání na dogma a jeho význam, názory naprosto neslučitelné s pojmem katolického dogmatu.

Otázka tvoření dogmatu souvisela vždy a souvisí i dnes s otázkou theologické práce, theologie. Reformisté vyžadující svobodu vědy vůbec žádali ji i pro theologii. Poukazovali na to, kterak jindy dlouho trvalo, než církev prohlásila dogma, kterak byla vedena mnohdy celá staletí volná diskuse o sporné otázky a teprve, až věc byla všestranně prodiskutována, vědecky od theologů promyšlena, odhodlala se církev k prohlášení dogmatu. Neomylnost církve nebyla ničím jiným než nutnou nejvyšší autoritou ve věcech církevních a náboženských. Jindy měli theologové volnost a svobodu, oni vedli církev. Dnes vede církev theology. A proto reformisté požadovali svobodu myšlení i pro theology v zájmu církve a náboženství. Theologové musí i dnes — ideově — vésti církev, a ne naopak. Má-li církev přijít ke cti lidu, má-li míti vliv, vliv náboženský, mravní a společenský na kulturu, pak třeba vlíti nového ducha fakultám theologickým, třeba i v theologii volnosti badání ve všech disciplínách theologických. Nepostačí jen rozšířit studium, prohloubit, zavést nové stolice atd., ale zvláště třeba dát theologům možnost volně, totiž vědecky volně učit a psát. Neomylné rozhodnutí církve budiž opět — jako jindy — výsledkem důkladného probádání věci a předmětu, nikoli potlačením jeho. Církev má povinnost neomylná svá rozhodnutí z dob dřívějších upravovat pro doby nové, vždy přesněji a určitěji formulovat v souladu s postupem theologického badání. Rozhodnutí učiněná v dávných dobách nejsou nikterak tak přesná a určitá, že by vylučovala přesnější formulování, čímž nemá býti řečeno, že by jejich obsah byl falešný. Jindy církev postupovala s myšlenkovou prací theologickou. Dnes (v katolické církvi) vývoj přerušěn, znemožněn. Což divu, že moderní člověk neví, co počítí s dogmaty formulovanými v šeré minulosti; vadne z nich minulost, a on hledá přítomnost. Bez volnosti není života nikde: v politice, ve vědě, v náboženství. A v náboženství je bez volnosti nejméně života, neboť v náboženství má jen to cenu, co je volné, dobrovolné. Theologické vědě třeba dáti volnost badání! (K vyloučení theologické fakulty ze svazu universitního, Pr. n. II., 3., 53. n.)

Dogmatika obsahuje výklad světa a života s určitého stanoviska, tedy katolická dogmatika se stanoviska katolického. Články víry jsou rázu theoretického, plody spekulace osvícené světlem zjevení Kristova. Nedají se nikomu vnutit, kdo nepostaví se právě na stanovisko zjevení. Ale nedají se také vědecky vyvrátit tak, že by bylo nutno se stanoviska vědeckého vzdát se jich. Naopak je možno hájit smír mezi vědou a věrou. Dogmatika zabývá se vědeckým zpracováním nauky zjevené a církvi za zjevenou uznané. Obsahuje nauku, o níž vždy bude různost

nazírání, různost mínění. Musí tedy býti dána naprostá volnost, kdo chce přijmouti tu nauku, tedy dogmatiku katolickou, a kdo nechce. (Reforma církve katolické je nutna a možna., Pr. n. I., 3., str. 83.)

Je pochopitelno, že pod dojmem znovu dobyté politické samostatnosti národa československého, což chápáno jako odčinění Bílé hory, a tedy i pod vlivem vzpomínek dějinných v reformách navrhovaných pamatováno též na národní, chcete-li vlastenecký moment i v církvi. Bylo by však nespravedlivě přehnaným, kdyby kdo chtěl vznik československé církve vysvětlovati hlavně z vlastenectví a z národního nadšení. I reformistům bylo jasno, že křesťanství je universální náboženství a proto nechtěli přerušit spojení se světovým křesťanstvím, v našich tehdejších poměrech s katolicismem. Ale zároveň si byli vědomi, že bohatý obsah evangelia nemůže býti vystižen a pochopen jednou nebo dvěma formami církevními, ale jako třeba počítat s různým chápáním a zdůrazňováním evangelia podle potřeb dobových, tak, že se uplatní v církvích nebo v církvi (máme-li na mysli jednu ideální církev) i různé nadání, různé schopnosti, různý ráz myšlení a snažení různých národů. Proto požadovali reformisté kolem „Práva národa“ určitou autonomii národní v církevních věcech a voláno dokonce po národní církvi české, ovšem v rámci církve katolické. Jednotlivé národy mají podle reformistů právo, aby v církevních věcech, v církevní správě požívali co největší autonomie, ač ve spojení s papežem. (Reforma církve katolické je nutna a možna, Pr. n. I., 3., str. 84.)

Národ český byl od dob protireformačních a je dosud ve sporu s katolickou církví, a to nejen z důvodů dogmatických, jež jsou všekřesťanské, ale z důvodů čistě českých, jež jsou právě ve zvláštním vývoji poměrů náboženských a církevních v našich dějinách. Hus a reformace naše je kamenem úrazu v našich dějinách pro národ, jenž byl nekatolický a přinucen státi se katolickým. Znárodněním církve překlene se propast mezi církví a našimi dějinami. (Odluka a reforma, Pr. n. II., 12., str. 205—209.)

Bylo od prvních náběhů k reformám ve smyslu „Práva národa“ patrné — aspoň těm, kdož stáli mimo horko bojů — že reformy takto chápané budou proveditelné jen v nějaké nové církevní společnosti, jež nebude ani katolická ani protestantská. A v reformách „Práva národa“ je také požadavek, jenž pro to svědčí. Nejen že při trochu klidném přemýšlení bylo jasno, že katolická církev vůbec žádných reforem (ani sebe nevinnějších) neprovede, tím méně reformy tak modernistické jdoucí až na morek organismu katolické církve, že tedy bude potřeba reformy provést mimo církev katolickou — přes všechno ujišťování reformistů, že se nezříkají katolické církve, — reformisté právě svými návrhy reformními kreslili a modelovali nový typ církve, jenž nebude ani katolický, ani protestantský.

Používali staré myšlenky Frant. Palackého o významu principu autority, na němž je založena a vedena církev katolická, a principu individualismu, jenž je v zásadě protestantský, a požadovali ve smyslu Palackého spojení obou těchto principů v jedné církevní společnosti v zájmu zdárného vývoje společnosti lidské. Byli pro zachování i autority katolické i individualismu protestantského. (Odluka církve od státu a reforma, Pr. n. II., 1.—2., str. 15.)

Z toho je patrné, že reformisté nebyli pro pouhý návrat k historickým formám reformace (ať domácí, ať světové), a to nejen z katolického návyku, nýbrž promyšleně. Bránili se proti výtkám činěným jim, že chtějí reformami dostat se na cesty protestantismu. (Odluka a reforma, Pr. n. II., 12., str. 208.)

V otázce, jak odčinití násilnou protireformaci, odpovídali v duchu Masarykově; ba i jeho slovy. Změniti opět víru svou? Je třeba tak učiniti, chtějí-li býti svými? Mají se vrátit k vyznání, vládnuvšímu u nás před Bílou horou? Je to nutné? Je to možné? A odpovídali: Ne! Není možno vracet se k formám minulosti, neboť formy nejsou to hlavní, duch je, který rozhoduje. Také nelze nutit celý národ k něčemu, čeho necítí, pro co nemá již porozumění; nemá-li násilí býti odčičnováno opět násilím. Celý národ je možno pouze v y c h o v á v a t v d u c h u slavných mužů. Proto lze chtít reformy jen v duchu Husa a reformace. (K 6. červenci 1919, Pr. n. II., 11., str. 187—189.)

Pravil jsem, že reformisté přes všechny své radikální návrhy reformní, jichž uskutečnění nebylo lze doufat ve stávajícím katolicismu, přece se katolicismu drželi a chtěli katolicismus reformovat. Bylo to počínání divné. Nelze zde podávat psychologickou analýsu jejich jednání. To musí býti úkolem prací speciálních. Nelze však neřici jednak, že v tom bylo hodně neujasněnosti myšlenkové. Ale nelze popřít také, že v té neujasněnosti působila myšlenka potřeby spojení s universálním křesťanstvím neoddělovat se kacířsky, sektářsky od společného kmene křesťanství. A snadno pochopíme, mám zato, že v daných poměrech českých, kde katolicismus byl náboženstvím téměř celého národa, ztotožňovali (ovšem že po katolicku) křesťanství s katolickou církví, ovšem reformovanou, ideální. Jako otázka sociální (citují) a otázka pokroku je mezinárodní, tak i otázka náboženská, v našem případě otázka křesťanství a konkrétní tvar křesťanství — totiž katolicismus. V mezinárodnosti otázky náboženské, v našem případě katolicismu, je kulturní síla, plodnost jeho (náboženství). Proto by nebylo žádoucí naprosté odloučení č e s k é n á r o d n í c í r k v e od centra katolicismu, a to v zájmu kulturního významu náboženství vůbec. Tou páskou je míněna pouze myšlenková jednotka. Vše ostatní může a musí býti přizpůsobeno (v katolické církvi u nás) zvláštním poměrům našim, jinde opět tamějším poměrům. (Odluka církve od státu, Pr. n. II., 1.—2., str. 14.)

A všechny tyto reformy byly žádány od katolické církve, od domácí církve katolické a od celého světového katolicismu jako nutné a možné. Byla v tom jistě naivita, ale o nic větší než naivita světového modernismu a české katolické moderny. Naivita, jež není snad k necti ani reformistům. Ostatně i reformisté byli si záhy vědomi toho, že církev katolická nyní reformem neprovede, a tušili, že ne papež, ale kolektivní moc za vedení jednotlivců, ovšem mimo římskokatolickou církev. Proto také zvláštní názor reformistů o tom, kdo má reformy žádat.

Předně reformy byly požadovány jako naprosto nutné, má-li církev katolická přijíti opět ke cti a má-li ve světě křesťanském a především u nás doma splniti svůj úkol náboženský a mravní a kulturní. Vždyť má církev přec i úkol kulturní. V tom byli reformisté shodni. Různili se jen v otázce, které reformy, v jakém rozsahu a jakým způsobem, kterou cestou mají býti uskutečny.

S tím souvisela otázka možnosti provedení reformem. Tu se reformisté dělili, řekl bych, na minimalisty a maximalisty. „Právo národa“ mluvilo za maximalisty.

Chtěli-li maximalisté dokázati a přesvědčiti (sebe i jiné), že reformy ve smyslu nejširším a nejhlubším jsou možny, proveditelný v církvi katolické, rozeznávali církev ideální, církev v duchu Kristově a církve empirické, pozemské. Vyhýbali se rozlišení mezi církví neviditelnou a viditelnou. Snad jim to znělo protestantsky. Reformovat chtěli církev pozemskou, konkrétní, jak se časově vyvinula. A chtěli ji reformovat v duchu té ideální církve Kristovy, v duchu evangelia, Krista a apoštolské církve. Poukazovali, jak se církev vyvíjela, měnila a — reformovala. Dokud se reformovala a sloužila lidstvu, byla moderní. Ustrnula od počátku novověku. Odtud ta krize náboženská v moderním křesťanství, především katolickém, která jen reformou hlubokou dá se alespoň zmírnit. Mohla-li se církev měnit jindy, může se měnit i dnes. (Reforma církve katolické je nutna a možna, Pr. n. I., 3., str. 79—85; Odluka církve od státu a reforma, Pr. n. II., 1., str. 12—15; Odluka a reforma, Pr. n. II., 12., str. 205—209.)

Důležito bylo pro moderní kněžstvo, jak provésti reformy, kterou cestou, kdo je provede. Jedno bylo brzy jisté, že církev ze svého podnětu, totiž představení církve nebudou chtít reformy provést. Církev katolická nikdy nepřistupovala dobrovolně na reformy, ale vždy z přinucení. Kdo ji přinutí dnes? Kněžstvo? Reformistům bylo jasno, že kněžstvo samo církve k reformám nepřinutí. Naopak, církev jsouc hnána reformisty v posice obranné, utvrdí se ještě více a pevněji v odporu proti reformám, v duchu římském na rozdíl ducha národního. Proto žádali opravdoví reformisté, aby reformem navrhovaných žádali laikové, lid, státy, vlády, národy. (Reforma církve katolické je

nutna a možna, Pr. n. I., 3.) Byl to požadavek podivný, ale byl zdůvodněn jednak zkušenostmi z minulosti, z doby reformace, jednak v něm bylo aspoň matné poznání, že reformy neprovede několik jedinců, ale celá masa lidu, moc kolektivní, jež se za reformy postaví. Reformisté však zapoměli, že od dob reformace se změnila poměry ve státech, změnilo se nazírání na vztah státu k náboženství a církvi, stát že byl v nové době laicisován, sekularisován, že církev nechtěla ovládat stát a stát církev. Náboženství a církev jest záležitostí těch jednotlivců, kterých se týká, věci jejich svědomí. Tak aspoň se nazíralo na poměr církve ke státu počátkem 20. století, v době reformních snah, u nás po převratu. Byla doba, kdy se zdálo, že bude provedena odluka církve od státu.

Reformisté báli se odluky církve od státu, protože věděli, bude-li církev katolická odloučena od státu, ztratí stát zájem a vliv na ní, církev nabude svobody vůči státu, ale nedá svobodu reformistům a reforem neprovede. Proto jak v „Právu národa“, tak i v denním pokrokovém tisku politickém upozorňovali, jak nesprávné by bylo dávatí nereformované, nečeské, římsky a cize myslící a cítící církvi svobodu a ponechávat kněžstvo i lid, tedy stát a národ, na pospas absolutistické hierarchii římské. Napřed třeba provést reformy; stát, vláda, poslanci, všichni kulturní činitelé mají je žádat, mají církev, t. j. hierarchii, přinutit, aby opravy provedla, a potom teprve bude zdrávo, dát opravené církvi svobodu ve státě. (Odluka církve od státu a reforma, Pr. n. II., 1.—2., str. 12—15; Odluka a reforma, Pr. n. II., 12., str. 205—209; Proč nám vpadáte v týl? Pr. n. II., 19., 20., 21., str. 315—318, 330—332, 349—353.) Dokazováno, jak je v zájmu lidu (i nevěřícího), státu, kultury, národa, aby reformy byly provedeny před odlukou.

Tyto reformní názory, hlášané několika málo články „Práva národa“ a pocházející k tomu téměř jen z jednoho pera, nebyly majetkem velké části kněžstva, nýbrž jen malé menšiny, ale jsouce čteny, šířily se, byly kvasem a projevíly svou sílu teprve v církvi československé. Byly to myšlenky ponejvíce modernistické, Římem již r. 1907 odsouzené a zavržené, potom též myšlenky hlášané T. G. Masarykem, přizpůsobené ovšem našim českým poměrům poválečným v osvobozeném národě a novém státě. Nebyly to návrhy podrobné, nýbrž jen všeobecné zásady, kterých však bylo nutně třeba, měla-li býti prováděna ideová reformace v podrobnostech. Některé z nich nebyly uplatněny, totiž ty, které se týkaly způsobu provádění reforem. Ale i tam, kde ukázaly se způsoby provádění reforem nemožny, totiž státem a celou veřejností českou, byl obsažen správný postřeh, totiž že k provedení reforem je třeba kolektiva, ovšem ne církve římskokatolické, ale nové.

Al. Spisar.

Některá fakta náboženské zkušenosti nekulturních národů.

Problém mentality a otázka po duševním životě primitiva je důležitým problémem badání o náboženství nekulturních národů. Za každým zvláštním jevem se skrývá určitý fakt psychické zkušenosti primitiva, bez které je potom její vnější vyjádření těžko pochopitelné. Zajisté, že je to především náboženská zkušenost zvláštního rázu, která produkuje tak zvláštní útvary náboženské, jako je totem a tabu, nebo zoolatrie. Toto pole vnitřní zkušenosti primitiva je však nesnadno dosažitelné. Fakta náboženství národů nekulturních jsou povětšinou vnějšího, objektivovaného rázu. Popisy primitivních náboženství týkají se obyčejné ritu, obyčejů, předpisů, sociálních pravidel a náboženských představ. Vnitřní život primitiva je však nesnadno přístupný naší analýze. Zvláště pak proto, že „primitivní“ společnost žije větším dílem životem kolektivním, než individuálním. Individuum ztrácí v oblasti náboženské na iniciativě a na důrazu. Náboženské projevy jsou spíše projevy sociálního celku, než jednotlivce. Tradice a prostředí silně formuje primitivního člověka po všech stránkách jeho života. Náboženská význačnost a váha je přenesena z individua na kolektivum. Sociální aspekt náboženství je tu silně zdůrazněn; zvláště proto, že náboženství nekulturních národů obsahuje v sobě elementy číře společenské, které tvoří s náboženským názorem specifický konglomerát. O některých formách primitivního náboženství (na př. o totemismu) byly vysloveny vážné pochybnosti, zda tento jev není spíše jevem společenským, než náboženským.

Toto zdůraznění sociální stránky náboženství v životě nekulturních národů dalo některým teoretikům příležitost, aby prohlásili náboženství vůbec za jev sociální par excellence ve svém vzniku i trvání. Jest to především francouzská škola sociologická v čele s E. Durkheimem, která na základě převahy kolektivního prvku v náboženstvích primitivních hledá původ a podstatu náboženství v kolektivních silách. Náboženství je, podle Durkheima, vlastně travestice sociálních citů, tužeb a představ. Sociální síly působí zvláštním „útlakem“ na vědomí individua, kde se sociální faktory mění v náboženské. Náboženství prý vzniká v exaltovaných sociálních akcích, když primitivní společnost se schází ke slavnostem, zvaným corrobore. Tam v davovém nadšení sociálního společenství přestává způsob obyčejného života (profáního), a nastává náhlá změna ve způsob posvátný. Exaltované sociální síly takového okamžiku dostávají prý svůj výraz v symbolech, které tím se stávají náboženskými (totemický princip, totem sám, totemický sloup a pod.).

Není naprosto odůvodněno prohlašovati některý zjev primitivního náboženství za podstatu náboženství, stejně jako je neoprávněné naprosto eliminovati individuum z náboženské iniciativy a považovati jeho zkušenost za odvozenou ze stavů a dějů života kolektivního. E. Durkheim sám má co činiti, aby „sociální“ faktory primitivní zkušenosti se nakonec neobjevily číře psychologickými.

A. A. Goldenweiser*) analysuje činitele života nekulturních národů a jeho šetření nezní úplně ve prospěch sociálního charakteru primitivních náboženství. Upozorňuje na silný individuální prvek v náboženství (na př. v supernaturalismu kmene Čakčí), který je založen v hypersensitivnosti šamanistických obřadů.

Upozorňuje dále na rozpor mezi teorií sociologickou a samotnou zkušeností. Zkušenost nám podává také psychologická fakta náboženství nekulturních národů. Přihlédneme-li blíže k východisku analysy Durkheimovy — k exaltovaným stavům slavnosti corrobore — poznáme, že tu máme co činiti se zjevy davové psychosy. Tato davová psychosa hraje u Durkheima úlohu onoho sociálního útlatku, který přeměňuje sociální dění v náboženské. Představa „posvátného“ má tak býti racionalizovanou reakcí na sociální útlatk. Psychické stavy jednotlivce, jak je prožívá v normálním životě, nemohou však býti derivovány z psychického stavu kolektiva. Kolektivum může míti vliv na jejich sílu, modulaci a po př. vznícení. Jejich zdroj však je v individuu samém. Davová psychosa není pramenem citů adorce, strachu, hrůzy, žádosti, hněvu, které se připínají k objektu náboženské víry.

I uprostřed hypertrofického kolektivního života individuum žije svou náboženskou zkušeností. Specifická náboženská zkušenost se vyskytá i v prostředí s vyvinutým životem sociálním.

R. H. Lowie**) sděluje s námi fakta náboženské zkušenosti individuální, jež v letech 1907—1916 pozoroval u indiánského kmene Crow ve východní Montaně.

Tento kmen má také normální sociální distinkce, ale při tom individuální náboženský život jeví velikou rozmanitost a bohatost zkušenostní. Speciálním zjevem náboženství Crow-Indiánů jsou náboženské vise, vědomě vyvolávané i tělesnými torturami.

Obyčej, forma vyvolání takové vise je ovšem pevně stanovena a je do značné míry ovlivněna tradicí. Ale obsah podobné náboženské zkušenosti je značně rozmanitý. Jedinci vyhledávají osamělá místa, kde za psychických i fysických sensací očekávají zjevení svého ochránce. Slunce a jeho symboly hrají mezi objekty vise značnou úlohu. R. H. Lowie podává násled-

*) „Early Civilization“ New York 1922.

**) R. H. Lowie „Primitive Religion“ London 1925.

dující individuální vyzvání slunce: „Oh, starý muži, jsem chudý! Vidiš mne, dej mi něco dobrého. Dej mi dlouhý život; učíš, abych směl mít koně ve svém majetku, abych ukořistil pušku, abych zasadil ránu nepříteli. Dovol, abych se stal náčelníkem, abych měl mnoho vlastnictví.“

Jestliže se toužebně (a pokorně!) očekávaný ochránce zjeví, prosebník se stane jeho „dítětem“ a napodobuje jej.

Je zajímavé, že líčení podobných zkušeností, jejich průběh a následky jeví mnoho podobností s procesem náboženského obrácení. Vypráví se obvykle o kontrastu mezi životem před visí a životem po prožité zkušenosti. Život před zjevením ochránce je nucný a ubohý (i materiálně), kdežto život potomní je skvělý a úspěšný. Jsou lidé, kteří sami tvrdí, že jen proto jsou chudí, že se jim nedostalo vise, o kterou se pokoušeli. Nedostali také svého nadpřirozeného ochránce a proto jsou odsouzeni k bezradostnému životu a k chudobě.

Proces vise je individuální náboženskou zkušeností prvního řádu. I po stránce fyzické jsou dány předpoklady mimořádného zapůsobení zjevení. Nervy domorodce jsou silně vypiaty dlouho trvajících posty. Crow-Indián všemožně podporuje takové psychické stavy, jež nakonec (obvykle po 4 dnech a nocích) vyústí v halucinace. Silným činitelem, který podporuje vyvolání vise je silná touha domorodcova po zjevení se jeho ochránce.

Individuální variace objektů vise jsou bohaté. Stejně tak se od sebe liší sense zrakové a sluchové. Pouze některé druhy náboženské zkušenosti Crow-Indiánů jsou určeny ve svém obsahu tradicí kmene.

Tak centrálním faktem náboženství Crow-Indiánů není náboženská tradice a její sociální obsah, ale subjektivní emocionální náboženská zkušenost se všemi variacemi života citového i představového. Poněvadž domorodec žije po visí pod neustálým jejím vlivem a poněvadž ona určuje každé další jeho konání, můžeme říci, že i volní reakce se nadržují podle sociálních ustanovení, ale podle charakteru zkušenosti.

*

Jestliže historie náboženství má podávat fakta, se kterými počítá filosofie náboženství při určování podstaty náboženství, musí to být fakta pokud možno úplná. A z těchto fakt se nedá eliminovat prvek psychologický. Jestliže Durkheim poukazuje na př. na náboženství kmenů australských, nedokázal tím ještě naprostou „primitivitu“ těchto kmenů, zvl. středoaustralských. I tam však individuální prvek ze života nezmizel. Vezmeme-li na př. v úvahu komplikované nábožensko-sociální rity iniciační, poznáme, že i tam nalezneme prudce probíhající psychické stavy zkušenostní, třebaže jejich obsah a výklad je dán tradicí klamu.

Dr. O. Rutrle.

Dobročinnost a bohoslovecké typy dějinného křesťanství.

(Glosa metodologická.)

Při určování bohosloveckých typů dějinného křesťanství bude pro nás rozhodovati sektor, určující vztah mezi dobročinností a hlavními bohosloveckými soustavami křesťanskými po stránce sociálně filosofické. Podle našeho soudu můžeme v křesťanském náboženství rozlišit čtyři hlavní typy theologických soustav: útvar začátků křesťanského náboženství, útvar thomistického katolicismu, útvar lutherského a kalvínského protestantismu a útvar humanitarianismu. V tomto pojednání nám půjde o postížení dynamického činitele, který má u hlavních bohosloveckých soustav křesťanských vliv na jejich teorii a praxi sociální práce. Nemůžeme psát encyklopedii sociálních nauk jednotlivých křesťanských církví, ani podávat dějinný nástin vývoje křesťanské sociální filosofie. Náš úkol je skromný a chceme jej přesně vymežit.

Vycházíme z toho poznatku, že sociální práce, sociální služba nebo sociální politika jsou novodobé výrazy pro snahu po společenské dobročinnosti, která je velmi stará a která měla vždy význačné místo v sociálně ethických soustavách křesťanského náboženství. Neužíváme jich tudíž v technickém slova smyslu (pro označení moderní sociální práce, vyzbrojené poznatky vědy lékařské, věd sociálních včetně psychologie a věd přírodních včetně anthropologie), nýbrž (v souhlase s naším výměrem) ve smyslu všeobecnějším. Mluvíme-li o výtvorech dobročinnosti, motivovaných křesťanským světovým názorem, jako o sociální péči nebo o sociální politice nebo o sociální práci, máme tím na mysli, že se vždy v křesťanské nospolitosti pracovalo, pečovalo a politisovalo za tím účelem, aby se došlo k vrcholnému křesťanskému ideálu království Božího mezi lidmi.

Charitu nepokládáme za předvědecký stupeň sociální práce. Kritičnosti a sociální obezřetnosti jest třeba zajisté též při skutcích dobročinnosti, vedených v duchu evangelia účinnou láskou k Bohu a k bližnímu. Na druhé straně soudíme, že vědecky orientovaná charita, přesvědčená o náboženském základu všelidského bratrství při rozumovém výběru metod stupňuje péči o duchovní i hmotné blaho trpících druhů. Na pozadí křesťanského světového názoru docházelo vždy u lidí milosrdenství prokazujících i u těch, kdož je přijímali, k pěstování mravních vlastností, kterých chceme v sociální práci dosáhnouti. V křesťanské dobročinnosti byly vždy vedle snahy o tělesné a duchovní blaho lidí společensky závislých obsaženy také pokusy o přizpůsobení společenské situace vysokému kolek-

tivně náboženskému ideálu vlády Boží nad světem, i když po této stránce zasluhují církve výtku, že oddalujíce tento ideál na onen svět, stávaly se mocí spíše konservativní než sociálně průbojnou.

Křesťanství navazovalo na židovskou tradici dobročinnosti, v níž vedle almužnictví prokazovaného individuálně bylo zákonodárství (zvláště v Deuteronomiu) vedeno představou nábožensky zdůvodněné sociální spravedlnosti. Židovská sociální politika pokročila do té míry, že předpisovala národní pospolitosti v mosaickém zákonodárství povinnost postarat se o chudé. Náboženská pohnutka židovské dobročinnosti byla proto tak mocná, že Bohu a chudému bližnímu byly připisovány souvztažné vlastnosti.

Bůh byl představován v své absolutní spravedlnosti jako slitovník, který bezpečně zaštití a obhájí chudého proti úkladům jeho nepřátel. Bohatí mají pečovat o chudé, aby nevzbuzovali hněvu Božího. Národní pospolitost židovská byla současně vázána předpisy mosaického zákona postarati se o „vydědence Boží“, jimiž jsou chudí vedle kněží a levitů.

Při zkoumání pohnutek dobročinnosti v křesťanství máme na vybranou dvojitou cestu: buď můžeme dospět k jejich charakteristice rozбором základních bohosloveckých soustav dějinného křesťanství po stránce sociálně filosofické, nebo prozkoumáním sociálních programů křesťanských církví v jejich soudobé tvářnosti. Uznáváme důležitost kritického zkoumání dnešního postoje křesťanských církví k ožehavým sociálním problémům přítomnosti. Jest třeba osvětlovati významné dílo, jehož se účastní křesťanské církve, budující instituce dobročinné péče a šířící sociální svědomí v souhlase s proročným viděním potřeby, aby se dostalo místa nadlidské spravedlnosti ve společenském dění.

Omezujeme se v tomto pojednání vědomě na výzkum ve směru prvním, ježto rozbor sociálních programů křesťanských církví by nepostačil k proniknutí vztažnosti mezi teorií a sociální službou bez porozumění rozdílům mezi hlavními soustavami dějinného křesťanství.

Z bohosloveckých typů dále probíraných setrvala thomistická teologie jako klasická tlumočitelka základních křesťanských nauk v církvi římsko-katolické; teologie lutherovská a kalvínovská zůstala orientačním východiskem světového protestantismu; teologie humanitářská vymezuje zvláštní naukové postavení svobodných církví, uvolněných v křesťanském světě od historického dogmatismu. Nábožensko-věroučný postoj ranného křesťanství znamená pro tyto tři základní ideologické útvary (jakož i pro církve pravoslavné, které zůstávají mimo hranice tohoto pojednání, věnovaného studiu sociologické povahy západního křesťanství), ustavičnou inspirací, poněvadž jest v něm zaznamenán počátek křesťanských theologických

soustav a poněvadž podmiňoval příkladnou povahu lásky k Bohu a k bližnímu v náboženských obcích doby apoštolské a poapoštolské.

Rímsko-katolická církev, protestantské církve i církve svobodné usilují o křesťanskou dobročinnost v duchu evangelia Ježíšova a přece se u nich liší již samotné pojetí obsahu sociálně prospěšných činností.

B. Vašek podává tento výměr křesťanské charity s hlediska katolického: „Ve smyslu subjektivním je křesťanská charita ono smýšlení (habitus), které se zcela a radostně oddává Bohu a v kterém s touto láskou k Bohu je spojena také láska k bližnímu, to jest ochota milovati bližního bez ohledu na osobu a tu lásku projevovati i na venek slovem a skutkem. V užším smyslu se tato křesťanská charita pojímá jako habitus ochotně pomáhati bližnímu v tísní jakéhokoli druhu. Ve smyslu objektivním rozumí se charitou soubor všech zařízení, kterými se má pomáhati bližnímu z nouze a která jsou naplněna duchem křesťanským: která vznikla z pohnutek křesťanských, jsou vedena v křesťanském duchu a zvláště kterým při všem jest nejvyšším vodítkem poslední cíl člověka a lidstva.“¹⁾

Vaškova definice, zvláště v první části, jasně vyznačuje povahu křesťanské dobročinnosti v katolictví. Ideál charity, jednoznačně soustředěný na lásku k Bohu a skrže ni na lásku k bližnímu „bez ohledu na osobu“, označujeme jako motivační hledisko theopatické. Ve Vaškově výměru schází přesnější náznak, jak v katolicismu organicky souvisí charita s institucí církve. V tomto směru je úplnější definice B. Kreutze, v níž se charita chápe jako „dobrovolná osobní pomoc v nouzi, jejíž kořeny a pohnutky jsou založeny v náboženství, zvláště v církevním obecnství, a která jest vykonávána jako funkce církevního života“.²⁾ Dále Kreutz považuje charitu za zvláštní druh dobročinné péče a za zvláštní útvar, vzniklý na půdě křesťanského náboženství, jehož odůvodnění není vázáno pouze na přirozené soužití bratrsky sobě nakloněných druhů, ale především na uznání Boha jako Otce a na prožívání organické souvazečnosti celého lidského pokolení v mystickém těle Kristově. V katolické charitě jde podle Kreutze především o lásku k Bohu a jeho výměrem je křesťanská dobročinnost zařazena do rámce církevního života.

V protestantských církvích nemůže být názor na základní pojetí křesťanské dobročinnosti zcela totožný, jednak pro jejich organizační roztržičnost a především pro rozdílný sociálně filosofický typ lutheranismu a kalvinismu. Základní tendence protestantismu vedla k zesvětštění sociální práce, při čemž pro-

¹⁾ Křesťanská sociologie. Díl III. Sociální práce se zvláštním zřetelem k sociální činnosti kněžské. Praha 1929, str. 266.

²⁾ V článku o charitě: Handwörterbuch der Wohlfahrtspflege. Vydala Dr. Julia Dünnerová. 2. vyd. Berlín 1929, str. 151 n.

testantské církve ztratily kontrolu nad dobročinnými institucemi, takže chudinství bylo přeneseno do oboru městské a státní administrativy. Protestantismus vlivem své theologie zůstal ještě věren theopatické zaměřenosti, při níž se v dobročinnosti postupovalo přes Boha k člověku. Sociální práce v protestantských zemích přihlížela kritičtěji k skutečným potřebám lidí společensky závislých, poněvadž byla opuštěna zásada o spásonosné zásluze dobrých skutků. Stejně jako katolictví i lutheranismus a kalvinismus popírají důležitost světských hodnot. A přece na pozadí kalvinistického světového názoru došlo k tomu, že se vynořilo nové povolání sociálních pracovníků, jejichž úkolem je racionalisovaná služba skupinám lidí, potřebujících veřejné pomoci.

V lutherské církvi se mluví o soustavě křesťanské dobročinnosti jako o součásti vnitřní misie. J. Steinweg jí rozumí „onu práci v evangelické církvi, která směřuje k potlačení a zabránění stavu bídy ať už povahy nábožensko-církevní nebo mravně sociální a hospodářské . . . Jest jí pojímání jako práci, která má být konána z příkazu Božího, jako poslání, které má evangelická církev vůči všem těm, kdož se nacházejí nějak v nouzi, v nebezpečství a v nedostatku“.³⁾

F. Bednář vymezuje úkol sociální práce církevní v oblasti protestantismu takto: „Sociální práce církve musí tudíž od činnosti charitativní, která zůstane jejím jádrem, zasahovati i do sociální politiky buď přímým zdůrazňováním základních zásad, které plynou z evangelia pro život společenský (práce pro mír, pro zachování života, pro rovnost atd.), buď bojem proti všemu, co zásadám těm odporuje (alkoholism, prostituce, nezaměstnanost, bída hmotná, zchátralost mravní, jež se projevuje zločinností, omezení člověka v jeho vývoji atd.)“ Bednář současně připomíná, že církevní sociální práce je obohacena o kladný cíl, aby se člověk osvobozením od zla znovuzrodil přiblížením k Bohu.⁴⁾ Nesouhlasí s omezením sociální práce na oblast vnitřní misie a vyžaduje, aby církev nejen získávala duše pro evangelium, nýbrž aby duchem evangelia přetvářela celý společenský řád.

Svobodné církve usilují o to, aby přispěly plánu společenské ameliorace kladným postojem k lidské přirozenosti a obhajobou lidské důstojnosti každého jedince, jež nemá být znevažována žádnou formou kolektivně organisovaného násilí. Jako příklad výměru sociální dobročinnosti v svobodných církvích uvedeme především stanovisko československé církve: „Kdežto sociální práce dobrovolných i úředních orgánů může přispěti slabým v lidské společnosti tam, kde sociální choroba již skutečně pro-

³⁾ V článku o vnitřní misii Německé evangelické církve. Handwörterbuch der Wohlfahrtspflege, str. 342.

⁴⁾ Snahy o řešení sociální otázky v novodobém protestantismu. Praha 1923, str. 16—17.

pukla, má být politika státní a mezinárodní vedena zřeteli sociálními, zabezpečovat preventivně zdraví národa, všech jeho stavů a celé pospolitosti lidské.⁵⁾ Československá církev věří v stejnou hodnotu životního určení všech lidí, bez rozdílu stavů a sociálních tříd; v plné naději vítá příchod každého nově zrozeného dítěte, v němž nevidí kaz dědičného hříchu, nýbrž krásu Bohem prozářeného člověčenství.

Podobně též názor americké unitářské církve, tlumočený Robertem C. Dexterem, spatřuje hlavní cíl pospolitě dobročinnosti, k němuž vede církevní obecenství, ve všestranném osvobození lidského jedince od společensky nespravedlivých závazků a útisků. Dexter vyznačil příspěvek humanitářsky orientovaného náboženství k úkolům sociální služby takto: „Toužíme společně s druhými po světovém míru, po hospodářské spravedlnosti a po přiměřeném rozdělení odměn v průmyslu, po zdravém rodinném životě, po svobodě jednotlivce a všeobecně po spořádanější a dobročinnější společnosti. Společně s jinými náboženskými skupinami cítíme, že dosažení těchto cílů přiblíží království Boží na zemi. Poněvadž jsme svobodomyšlní (liberals), nemůžeme ani na okamžik vzít v úvahu, že by tyto cíle mohly být naplněny nějakým způsobem, který by se násilně dotýkal neporušitelnosti jednotlivce.“⁶⁾

Sociálně pokrokové směry protestantismu a humanitářsky orientované svobodné církve zbavily své pojetí dobročinnosti věroučného dogmatismu; přidružují k sociální péči úsilí o přebudování společenského řádu na základě mravně náboženských pravidel evangelia Ježíšova a blíží se při tom k lidem jako k synům a k dcerám Božím, v plném vědomí sociálních důsledků, vyplývajících z principu duchovně založeného všelidského bratrství.⁷⁾ Zvláště svobodné církve, vycházejíce z humanitářské sociální ethiky, zaměřují svůj postoj v sociální práci sociopaticky. Usilují v přeměnu společenských poměrů tak, aby umožnily sociálně závislým jednotlivcům úplné rozvinutí jejich schopností, z přesvědčení o výsostné náboženské hodnotě a o zdokonalitelnosti každé jednotlivé lidské duše. Chtějí pomáhati bližnímu z lásky k trpčícímu člověku, kterého vidí, aby se přiblížila vláda neviditelného Pána a Otce všeho tvoření. Theopatický zájem vede dobročinnost skrze lásku k Bohu k pomoci bližnímu. Sociopatický zájem směřuje od sociálních zel a sociálně amelioračních plánů k budování spravedlivějších vztahů mezi lidmi, jejichž důsledkem jest vzrůst království lásky a milosrdenství, zakotveného ve vládě Boží.

Jakou metodu budeme volit při výzkumu sociálně filosofické

⁵⁾ F. M. Hník: Duchovní ideály československé církve. Praha 1934, str. 233.

⁶⁾ The Social Obligation of Liberal Religion. Boston 1933, str. 25.

⁷⁾ Srovnej o tom spis Leonharda Ragaze: Od Krista k Marxovi, od Marxe ke Kristu. Praha 1935.



struktury hlavních bohosloveckých soustav západního křesťanství a při rozboru jejich vlivu na ducha křesťanské dobročinnosti?

Hlavní směrnici nám poskytuje metoda ocenění duchovních hodnot v křesťanství, pojatém s hlediska sociologického, kterou vypracoval ve svém díle o sociálních naukách křesťanských církví Arnošt Troeltsch.^{*)} Troeltsch přistupuje k sociologické struktuře křesťanského náboženství jako k dějinně formativnímu a dynamicky působícímu zdroji energii, jehož účinky jsou zjizditelné v dějinách západoevropské kultury od počátků našeho letopočtu. Zapojení křesťanského náboženství do sociálně kulturní oblasti se projevuje reakcí dvojnásobných vlivů v dějství postupující sociální změny. Křesťanskou sociální filosofii utváří měnící se situace pospolitého soužití; společensko-hospodářskou výstavbu sama však stále prostupují duchovně mocenské vlivy, vyvěrající z ethického prazdroje křesťanského náboženství. Není proto jedna křesťanská sociální filosofie, nýbrž je tolik sociálně filosofických směrů dějinného křesťanství, kolik jest hlavních typů bohosloveckých soustav. Předmětem Troeltschova výzkumu jest dramatické zápolení theologických nauk, při němž jde o to, aby byl duchu starověké, středověké i novověké doby dán v kulturně a sociálně různorodých situacích charakter křesťanského společenství.

Troeltsch v svém díle použil několika metodologických zásad, které můžeme přijmouti i k našemu studijnímu účelu, pokud nám půjde o to, abychom vystihli sociálně filosofickou povahu hlavních theologických soustav křesťanských.

Především přijímáme Troeltschovu zásadu, že každé dějinné náboženství (a ovšem též křesťanství) je v své vnitřní struktuře vybaveno souborem pravd, které byly odvozeny ze specifického druhu náboženských zkušeností. Souhlasíme s Troeltschovým základním poznatkem, že náboženské hodnoty nemohou být beze zbytku převedeny na žádné jiné kulturní hodnoty nebo dokonce na hmotné statky řádu nenáboženského. Náboženské ideje jsou data sui generis a proto nemohou být redukovány na jiné kategorie řádu nenáboženského. Stavíme se s Troeltschem proti pokusům, aby byly typické fáze ve vývoji křesťanského myšlení (jako je na příklad fakt světodějné úlohy křesťanského náboženství v době rozkladu římského imperia nebo počátky náboženské reformace) vysvětlovány jako pouhý reflex vzdoru sociálně potlačených zástupů proti nesrovnalostem vládnoucího společenského řádu. Křesťanství projevilo v konkrétních bohosloveckých útvarech a v církevních institucích svézákonnou sílu, která rozhodovala jako významný součinitel o mravně společenské ustrojenosti západoevropské kultury.

^{*)} E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. 3. vyd. Tübingen 1923.

Kladné vymezení autonomního postavení křesťanského náboženství v procesu společenského vývoje není však Troeltschovi důvodem pro to, aby vyjímal křesťanství z obecné platnosti zákona příčinnosti. Křesťanství je též dějinně podmíněno, jeho náboženský obsah a forma jsou jevem historicky vysvětlitelným. Jde o jednu důležitou složku společenského dějství, která nejenom sama ovlivňuje dějinný tok společenského vývoje, ale jest spoluutvářena také jinými sektory sociálního procesu, zvláště pak silou hospodářského činitele.

Při dějinně analytickém pojetí se křesťanství Troeltschovi přirozeně dělí na mnoho bohosloveckých soustav a směrů a na značný počet církevních společností a sektářských skupin. Předností Troeltschova rozboru zůstává, že představuje křesťanství v názorové i institucionální bohatosti, nikoliv v abstraktní, uměle stylisované a ve skutečnosti neexistující ideologické sjednocenosti.

Troeltsche vede jeho kritický postoj ke křesťanství jako sociologickému problému k tomu, aby v časové posloupnosti a v sociálně dynamických souvztažnostech osvětlil sociální nauky křesťanských církví od doby prvokřesťanské až po dobu moderní. Nespokojuje se jen tím, že zkoumá pokud bylo křesťanství podmíněno jinými sociálními faktory povahy nenáboženské. Sleduje současně vliv křesťanských sociálně filosofických teorií na ducha doby. Při tom je mu měřítkem ryзости těchto nauk jejich poměr k vrcholné kolektivní ideji Ježíšova evangelia, které učí, že normou pro všechny mravní vztahy mezi lidmi je vláda Boha-Otce nad lidmi-bratřími. Ježíšův ideál Božího království přijímá Troeltsch jako závazný sociálně ethický příkaz; měří jím náboženskou únosnost a mravně společenskou oprávněnost sociálních teorií křesťanských církví ve všech dobách, pokud považují za svůj cíl založení náboženské společenosti v duchu evangelia Ježíšova.

Přijímáme tyto metodologické zásady Troeltschovy za východisko svého rozboru základních bohosloveckých soustav křesťanských. Ani nám není křesťanství metafysickou abstrakcí, nebo souborem spekulativních pouček, nýbrž především sociálně rozprostřeným jevem, zrcadlícím dramatické dějství: patříme na vývojový proces křesťanského náboženství jako na kolbiště duchovních zápasů, které přesahují z minulosti do přítomnosti, poněvadž ani dnes nepominulo napětí mezi skutečností ideální a skutečností reálnou. Křesťanstvím rozumíme soubor organizovaných snah o pospolitě následování Ježíše Krista v církevních skupenstvích, od doby apoštolské až po dobu současnou.

Přistupujeme k výzkumu několika typických výseků křesťanského dějinného pásma s hlediska sociologického; to znamená, že budeme převážně přihlížeti ke vztažnostem, které

z křesťanských bohosloveckých nauk plynou pro transformaci lidské pospolitosti z nitra i ze zevnějška. V zájmu pojmové přesnosti připomínáme, že bude k těmto naukám přistupovati jako k útvarům sociálně filosofickým. Nemůžeme je označiti za sociologické teorie, poněvadž bychom jim tím přisuzovali abstraktně vědecké pojetí sociálních jevů; a to nebylo vůbec jejich účelem. Bohoslovecké soustavy dějinného křesťanství nepostrádají občasných náběhů k rozboru společenské situace, Avšak podobné pokusy se dějí, s hlediska theologické nauky určitého křesťanského směru a nechtějí být vědeckou analysou daného společenského jevu.

Po této výhradě můžeme hned přikročiti k určení toho, co pro nás znamená při dalším pracovním postupu použití sociologické metody: chceme při popisu, výkladu a srovnání sociálně filosofických teorií ranného křesťanství, katolicismu, klasické reformace a humanitářského náboženství pojímat tyto teorie důsledně jako sociální fakty, které se nám věcně vnučují jako objektivní danosti svou logickou strukturou a svou dějinnou působivostí. Soubor těchto teorií netvoří však pro nás předmět nějaké zvláštní sociologické nauky, kterou bychom snad měli označit jako „křesťanskou“ sociologii. Chceme v své práci podati příspěvek k objasnění vlivu sociálně filosofických soustav křesťanského náboženství na teorii a praxi sociální práce. Při tom vycházíme z formálního předpokladu, že sociální teorie křesťanských církví jsou stejně legitimním předmětem sociologického výzkumu, jako kterýkoliv jiný empirický předmět sociálního šetření.

Úsek svého studijního pole si ještě přesněji vymežíme po stránce obsahové i rozsahové. Pokud jde o rozsah práce, budeme se zabývatí jen teoriemi sociálně theologickými, majícími vztah k účelu společenské vyrovnanosti, které se má dosáhnouti záměrnou dobročinností osobní a skupinovou. Při obsahu těchto teorií se omezíme na čtyři hlavní typy bohosloveckých soustav západního křesťanství: Vedle sociálně ethického profilu ranného křesťanství zamýšlíme v prvé řadě podati rozbor sociální filosofie thomismu, která je charakteristickou naukou pro období klasického katolicismu; dále se budeme obíratí sociálně filosofickými teoriemi lutherství a kalvínství, které jsou příznačné pro klasickou reformaci; konečně podáme nástin sociální filosofie humanitářské, která představuje postoj svobodných církví a skupin křesťanských. Z takto vymezeného rozsahu přirozeně vypadnou sociální nauky, které nemají přímého vztahu k našemu zornému poli (na př. teorie o rodině, o státu, o právu přirozeném a nadpřirozeném, o vojenské službě atd.). Do obsahu nezařadíme různé deviace téhož theologického směru, které se mohou při typologickém přehledu opomenouti, stejně jako zůstanou stranou náměty radikálních sekt, poněvadž nemůžeme zde zacházeti do historických podrobností.

Abychom vystihli sociálně filosofickou povahu jednotlivých bohosloveckých soustav, volíme tento postup. Především zkoumáme předpoklady sociální dobročinnosti v daném bohosloveckém typu. Proto přikročíme k popisu a výkladu příslušných sociálních teorií, s nimiž jsme se seznámili studiem původních pramenů. Dalším úkolem je zjistit sociologickou podmíněnost nauk určité bohoslovecké soustavy, se zvláštním zřetelem k činiteli sociálně ekonomickému. Na základě těchto dat přihlídneme k teoretickým i praktickým vyhlídkám křesťanské dobročinnosti v rámci studovaného bohosloveckého typu. Při závěrečném srovnání sociálně bohoslovecké tvářnosti těchto jednotlivých typů s theologickým východiskem československé církve budeme moci posoudit, zda jejich ideologická struktura podmiňovala jednoznačně theopatický nebo sociopatický ráz dobročinnosti.

Dr. F. M. Hník.

Mechanismus v biologii.

(Dokončení.)

Pakliže se obě metody spojí tak, že do jedné nádobky s vodným roztokem dusičnanu draselnatého se kápne v nevelké vzdálenosti od sebe tekutiny hypotonické a tekutiny hypertonické a když se takto vytvoří v jediném prostředí dva protivné póly difuze, nastane tu proudění, jehož projevy napodobují velmi dokonale karyobinetické dělení jádra s jeho vřeténkem, pentlicemi chromosomů atd. A právě tady byly snímky Leducových studií nejpozoruhodnější, napodobující, ovšem že v plošném obraze mikroskopickém, mechanismus karyokinese. Není ostatně vyloučeno, že i skutečná karyokinesis probíhá za doprovodu některých mechanismů shodných s touto karyokinesou umělou, možno-li takto vůbec mluvit.

Leduc byl svými pokusy veden k ne zrovna skromným uzávěrům. Podle něho pravou podstatou živého jest proudění, difuze, kterou se mu u umělých útvarů svrchuvedených podařilo uskutečnit. Podle jeho domnění i pochod, označovaný běžně slovem výživa, není pro živé organismy nic specifického, neboť proud exosmosy a endosmosy, které vlastně výživu podmiňují, lze konstatovati i u umělých Leducových útvarů. Než také vyměšování troufá si Leduc svými pokusy prokázati. Je tu znám jeho doklad s rozkladem síranu měďnatého, ovšem doklad pro svou věc více než slabý.

Podle Leduca netřeba také nauku o generatio aequivoca spontanea považovati za odbytou. Právě naopak se mu zdá, že jen stále nízká úroveň vědy je příčinou, že se tady uvázlo.

Hledať Leduc k posílení svých názorů nové možnosti ve studiu hlubinomořského protoplasmatu, přemýšlel o organoi-

dech či bioidech, formách to přechodných mezi živým a neživým v běžném slova toho smyslu atd. Co tu obdoba kdysi živého darwinistického úsilí o „missing link“ a episod s Bathybius Haeckelii, Eozoon canadense či Haeckelovými monerami!

Přes to však, jak už jsem podotkl, kladl Leduc ve výsledky svého badání nemalé naděje. Dokazují to jeho slova, jimiž provázal už pojednání o útvarcích, analogických Traubeovým, o němž jsme se už svrchu také zmínili. Jest to následující pasus: „Výživou . . . umělé buňky je absorpce roztoku, který ji obklopuje. Tato absorpce má ráz intususcepce vzájemným chemickým působením síranu měďnatého a ferrokyanidu draselného. Tento pokus je opravdovou výživou umělé buňky, která vzniká i roste v živném roztoku. Formy, které jsou výsledkem vývoje umělé buňky, různé se značně podle chemických vlastností lučebnin použitých při pokusu a podle fyzikálních vlastností počáteční kapky a v živné tekutiny. Tvary tyto je možno srovnávat s tvary rostlinnými a níže organisovanými živočichy. Vzdělání jejich trvá nestejnou dobu, může býti ukončen v několika minutách, nebo i několika dnech . . .“

Později arciť jeho konkluse byly ještě odvážnější. Kritiky, týkající se umělé sestrojiny „organismů“ a živé hmoty, účastnil se také známý tvůrce vývojové mechaniky prof. Wilh. Roux. Učinil tak v pojednání publikovaném v „Umschau“ už roku 1906. Pokusil se sám o napodobení kopulace pohlavních buněk kapkami chloroformu, o napodobení rýhování pomocí kapek oleje a p.

Roux a jeho dílo mají však pro mechanismus v biologii mnohem širší význam.

Dříve však než se o tomto významu zmíníme, proneseme ještě několik slov závěru o dosud projednávaných pokusech, směřujících k sestrojení živé hmoty.

Mimo svrchu probrané jich bylo přirozeně ještě více. Polýkání potravy u amoeb napodobeno kapkou chloroformu a vláknem šelaku, Jennings, Koch a jiní vyrobili umělé amoeby, některé typické organické struktury zase napodobeny použitím roztoku chloridu barnatého a dusičnanu stříbrného vzlínáním ve skleněné rource, Prziham a Rauber napodobovali pochody regenerační atd. V celku však o všech možno říci, mimo toho, co jsme již řekli, že naprosto neodstranily ten stále do očí nás bijící rozdíl živého a neživého a jejich význam je už dnes více a více jen kulturně historický.

Pokud Rouxa se týče, upozornil naň jako na mechanistu u nás už prof. Rádl ve svém výtečném a známém díle o dějinách vývojových teorií.

Charakterisuje jej takto: Roux je žákem Haeckelovým; tytéž otázky, tentýž směr myšlení jej vede jako smělého šířitele darwinismu; vývoj, a to vývoj těla, jest nejvyšším zjevem, o kterém přemýšlí, příčiny vývoje cílem, za kterým touží, a

mechanismus světový jest jeho přesvědčením, docela jako Haeckelovi; ale všechny tyto ideály u Rouxa zkonkrétněly: místo Haeckelova. hypotetického vývoje fylogenetického na první místo staví vývoj zárodečný a teprve na druhé vývoj forem v dějinách země; hledaje příčiny nepřestává na popisu, nýbrž touží po experimentálním rozboru vývoje; věří v mechanismus, ale nikoliv už takový, který přemýšlí o kmitech atomů, o výkladu duše z nervů a p., nýbrž hledí jej zachytiti konkrétně, kde se jeví jako tah, tlak, ohýbání atd.“⁷⁾)

Roux se stavívají v literatuře pro jeho kausálně-mechanistické stanovisko jaksi do střežů vůči vitalismu, najmě vůči vitalismu Drieschovu.

Nechci se tady zevrubněji o této věci zmiňovati. Nesporné však jest, že Roux, studuje organismy, vrhal svými výzkumy nejednou světlo na oprávněnost mechanistického nazírání alespoň v jednotlivých případech. Svědčí o tom už přehled experimentálně morfologické práce Rouxovy, v níž hned pro počátek je důležitá etapa sporu Rouxova o t. zv. postgeneraci, kterýžto spor vedl zvláště s Drieschem, Hertwigem, Morganem a jinými. Odtud se došlo k celé obsáhlé skupině projevů životních, t. zv. regulací, o nichž vitalisté zastávali mínění, že je nelze mechanicky položit. Roux se tady snažil o důkaz opačný, kausální. Pro potřebu výkladu jevů, které označujeme názvem funkcionelní přizpůsobení a které vykládány po lamarckovsku funkcionelní hyperaemií, vytvořil hypothesu, podle níž funkcionelní podnět má zároveň i vliv trofický. Tato hypothesa jej arciť přenesla k možnosti mechanického výkladu, kterým vysvětloval zrovna tak funkcionelní strukturu příčně pruhovaného svalstva, jako funkcionelní strukturu kostí, strukturu ocasní ploutve delfinů atd.

Roux nesporně podnítil vlastními experimenty i činnost experimentátorů jiných a to právě v oboru funkcionelního přizpůsobení. Pod jeho duchovním vůdcovstvím vyšla zvláště v Německu na přelomu století řada speciálních a detailních prací. Bylo by možno uvést tady spoustu jmen autorů a názvů pojednání, z nichž vyběru namátkou alespoň některé. Tak Levy a Kaneko studovali vliv mechanického tahu na tvorbu *Arcus tendinei* a *Margines falciformis*, Babák, Wilder, Camerano a jiní závislost vývinu povrchových partií orgánů na průběhu určitých funkcí, Fraise, Morgan a Wendelstaedt zjistili, že regenerace nenastane při pouhém vykloubení kostí; nutno je zraniti, porušiti, Spemann zjistil, že oči pulců se vyvíjejí nezávisle od nervové soustavy, mnozí autoři pracovali na velmi zajímavých experimentech, týkajících se umělé parthenogenesy, t. j. přiměli k normálnímu vývoji vajíčko prostředky mechanickými,

⁷⁾ R á d l, Dějiny vývojových teorií v biologii XIX. století, Praha 1909, p. 480.

bez nutné přítomnosti spermatu, Lillie dokonce pouze chemicky docílil vývoje červa z rodu *Chaetopterus*, aniž došlo k obvyklé diferenciaci buněk, Loeb, Wilson, Wasiljev a jiní experimentální cestou vyrobili centrosom i paprscíté sféry v buňce (viz shora snahy Leducovy a vliv fyzikálních, osmotických, pochodů na pochody morfogenní), mnohý poznatek získán z oborů transplantací a pak také explantací — trvání organických částic mimo tělo v živných prostředcích a solných roztocích, — Roux sám alespoň načrtl pojem t. zv. morfologické assimilace, na níž podle něho spočívá dědičnost a rozmnožování, zjistil elektrickou dráždivost zárodečné hmoty u obratlovců, řešil podmínky zdárné akkomodace transplantantů adaequátním prostředím atd.

Celá jeho věda a experimentální výsledky jeho žáků jej vedly k přesvědčení o přísné kauzalitě dějů, k veliké naději v slibnou budoucnost mechanického založení života a živé hmoty. Věřil, že jednou bude přesně seznána strojová struktura protoplasmatu a jeho životních projevů a netřeba si prý tedy zahrazovati cestu k badání vytčením takových pojmů, jakým je Drieschova entelechie a p. Teleologie nebyla Rouxovi příjemnou. Namísto filosofování doporučoval pilnou, dlouholetou práci experimentální, která prý posléze dovede k poznání dnes neznámého. Tedy veliká víra v budoucí, neznámo odkrývající etapy vědy, jak se s ní vůbec u mechanistů setkáváme.

Pro názorové důsledky mechanistické měly a mají svůj význam i různé ty výsledky badání v oboru dědičnosti. Tak hned pokud se týče dědičnosti vlastností získaných. Nechci se tu dotýkati merita věci a sporných otázek, jde mi tu pouze o to mechanistické. Abych zase jenom charakterisující ukázky dovedl: Známy je pokus Krammererův s mořským živočichem ascidií *Ciona intestinalis*. Je to přímo klasický experiment. Zvíře má totiž podobu podlouhlého vaku, opatřeného dvěma sifony, jedním kratším, druhým delším. První slouží přijímání potravy, druhý vyměšuje exkrementy. Experimentátor uřízl oba, narostly však znovu a to ještě delší než byly původní sifony. Opakovanou operací dosáhly sifony úctyhodné délky a vlastnost se na potomky dědila a to i tenkrát, když byly současně uříznuty i gonády, které se nachází u zvířete na spodině tělesného vaku a musily tedy narůstí nové z buněk somatu. Tím vyloučena možnost, že operace provedená na těle sumky, měla identický účinek i na buňky pohlavní a potvrzena dědičnost získaného znaku.

Jiný německý autor Wisselingh třemi prostředky: centrifugováním, narkosou a frigidací docílil obrovitých forem řasy rodu *Spirogyra* a vlastnost se ukázala dědičnou.

Sem patří také Standfussovo pozorování, týkající se forem otakárka *Papilio machaon*. Při 37°—38° C, jakým byly vydány kukly tohoto motýla, vylétla z nich imaga palestinské formy

Papilio machaon, třebaže v Palestině při účinnu na kukly trvá teplota jenom $24\frac{1}{2}^{\circ}$ C. Tatáž teplota v Curychu (bydliště autorovo) nepůsobí však aktivně na změnu formy evropské v palestinskou. Soudí se tedy, že palestinská forma Papilio machaon je výslednicí oné teploty $24\frac{1}{2}^{\circ}$, působící po dlouhou řadu generací.

Zajímavými jsou v tomto oboru i výsledky experimentů Schultzeho, Fischera, Fränkela, jiné pokusy Kammererovy, experimenty Štolcovy, Guyerovy, Smithovy a jiných. Závěrem uvádím ještě tuto zkušenost Kammererovu, byť se už nevztahovala k oboru dědičnosti. Kammerer choval slepého mloka jeskynního v prostředí přímo osvětlovaném a podnítil tím vývoj oka u zvířete a to v té míře a do takového stupně dokonalosti, že se po údobí 5 let viděním vyrovnalo oku mloků žijících na světle.

Je přirozeno, že stoupec mechanistického názoru zdůrazňuje u všech případů, z nichž námi dovozeny alespoň svrchu uvedené ukázky, všechny mechanické momenty děje.⁸⁾ Tedy zrovna tak, jako pro sebe a svůj prospěch, anektovali jen poněkud zdařilé analogie neživého živému; a také ovšem jen s nemožno lepším výsledkem. Jaké byly posice a ambice mechanistů — celkem strážlivé — v biologii ještě před nějakými 30—40 lety, ukáže několik citátů z knížky Connovy.⁹⁾ Na otázku, je-li tělo stroj, odpovídají všichni mechanisté a tedy i Conn kladně, načež projevy živé buňky a živého těla převádějí na mechanickou formuli. Trávení, vstřebávání potravy, pohyb, oběh krevní, dýchání, vyměšování atd. — všecko je projevem mechanismu. Taktéž je tomu s čítím, n e v š a k s p r o j e v y d u š e v n í m i. „Ve své další analýze“ — praví Conn — „nepotřebujeme tedy váhati uznat vztah mezi fyzickou a nervovou energií. Ačkoliv nervová energie jest velmi jemná a působí jen za zvláštních

⁸⁾ Sem dlužno přičítati také zmínku o fermentech či enzymech, o nichž se také někteří badatelé domnívali, že jejich důkladné studium přinese světlo do výkladu o živém. Prof. Bělehrádek v citované už knize o tom píše: Enzymy jeví značnou podobnost s živoucími organismy, zejména pokud jde o účinek zevních vlivů (teploty, jedů). Do nedávna se mysli, že problém života bude rozřešen, až se podaří rozluštit záhadu enzymů. Dnes víme, že byly podobné naděje zbytečné, poněvadž samy enzymy jsou tvořeny živou hmotou a jsou tedy čímsi druhotným. Enzy ny jsou splodinami a nástroji živé hmoty, nikoliv však její podstatou. Shodné vlastnosti, které spojují živou hmotu a enzymy, se dají vysvětliti tím, že podkladem obojích je koloidní stav hmoty, a že některé vlastnosti, pokládané dosud za vlastnosti protoplasmy, jsou jen vlastnostmi jejich enzymů. Víme dnes, že kyanovodík otravuje protoplasmu proto, že „otravuje“ její oxydasy, čině jejich železo neúčinným.“

Také t. zv. mutace (viz de Vries etc.), které často byly jmenovány vedle enzymů pro podporu mechanismu, neosvědčily tomuto názoru očekávanou průkaznost.

⁹⁾ H. W. Conn, O mechanismu života, přel. PhC. Čeněk Chládek, Praha 1904.

podmínek na naše přístroje ku měření, fakt, že nervové síly jsou vzbuzovány silami fyzickými a že možno je měřiti, dokazuje jejich souvislost s fyzickými silami. Až k tomuto bodu tedy můžeme bezpečně říci, že nervová soustava jest částí stroje.

Obrátíme-li se však k nejtěmnější části nervových jevů, jež společným jménem nazýváme duševními, vidíme se nucenými najednou zastaviti. Můžeme sledovati vnější sílu až k orgánu smyslovému, můžeme ji sledovati až k podráždění nervovému a můžeme provázeti toto podráždění k mozku jako pohyb vlnivý a proto jako formu fyzické energie. Avšak zde se musíme zastaviti. Nemáme ponětí o tom, jak nervový impuls se přeměňuje v pocity. Duševní stránka pocitu jeví se býti kategorií samostatnou a nemůžeme na ni hleděti jako na formu energie . . . Bylo by odvahou dnes říci, co budoucnost může odhaliti, ale dnes duševní stránka živého stroje nebyla zahrnuta v představu o mechanické povaze organismu.¹⁰⁾ Duševní jevy „není možno až dosud měřiti a nebylo dokázáno, že jsou souvztažné s fyzikální energií. Jinými slovy nebylo ještě dokázáno, že myslící mohutnost je vůbec energie; a není-li energie, nemůže ovšem býti zahrnuto pod zákony, řídící fyzikální energii vesmíru. Ačkoliv jest těsný vztah mezi fyzikálními změnami v mozkových buňkách a duševními jevy, nemožno až dosud stanoviti další vztah mezi mohutností myslící a fyzikální silou.“

Příznačná jsou také slova, týkající se protoplasmy a jejího tehdejšího posouzení se stanoviska mechanistického: „Protoplasma se zdála na prvý pohled tělem stejnorodým a byla pokládána za chemickou sloučeninu vysoké složitosti . . . Takové pojetí by mělo hned problém rozluštěný, neboť by uvedlo životní vlastnosti na chemické síly. Ale ukázalo se, že toto pojetí je nesprávné. Protoplasma, aspoň nejjednodušší tvar známý, kdy obsahuje základní vlastnosti, objevila se býti nikoliv chemickou sloučeninou, nýbrž strojem podivuhodně složitým . . . Bylo dosti jasně ukázáno, že činnosti těla protoplasmového závisí na vztahu jeho rozmanitých částí. Zbavili jsme se sice složitého mechanismu celého organismu, ale narážíme ustavičně na strojové zařízení buňky ještě stále. Naš rozbor však nyní nemůže dále pokračovati. Naše poznání tohoto stroje neumožnilo nám dosud nahlédnouti na způsob jeho činnosti. Nemůžeme dosud pochopiti, jak tento stroj řídí chemické a fyzikální síly v takové jejich uspořádání, že jejich výsledkem je pravidelně život . . . Chemické a mechanické síly byly pracně zkoumány, nicméně shledány nedostatečnými na zhotovení strojů. Tvoří toliko chemické sloučeniny a světy s jejich horami a moři. K vytvoření umělých strojů bylo třeba intelligence. Máme

¹⁰⁾ Loc. cit. p. 57 a 59.

Dnes arciť neurologie je trochu dále než tehdy. O zvlášt. názorech neurologa prof. P. Weisse se zmíním jinde.

zde však přirozený stroj — organismus. To jest jediný stroj vytvořený cestami přírodními, pokud víme . . .¹¹⁾

Ale jeho mechanický výklad s ohledem na základní vlastnosti rozmnožování, dědičnost a proměnlivost (přes určité mechanismy, jak jsme shora viděli) je velmi obtížný.

Conn tu na svoji dobu podotýká: „Činitelé, a nichž tento výklad závisí, jsou činiteli samostatného tohoto složitého stroje a není tedy možno jich použití k výkladu jeho původu. Zastavili jsme se tedy nyní bez nějakého základu pro další postup. Buňky mají patrně historii konstrukce, ale neznáme až dosud sil, jež by bylo možno pokládati za činitele této historie. Nevíme ještě, mohou-li jevy životní býti projevovány směsí sloučenin, jež by byla jednodušší než buňka.“

Do dneška ač od té doby přírodní vědy udělaly ne jeden krok ku předu a také mechanisté nelenili a používají k obhájení svého názoru některých vymožeností moderní vědy.

Vhodným dokladem této skutečnosti je nedávno vydaná publikace Théophile Cahna „Les phénomènes biologiques dans le cadre des sciences exactes“ (Paris 1933). Všimnu si proto zevrubněji jejího obsahu.

Cahn si nejdříve stručně resumuje výsledky s druhého břehu. Stahl mu formuluje vitální sílu, která v doprovodu inteligence se projevuje jako duše. Bichat sice též pokračuje v tomto směru, ale snaží se rozdíly mezi živým a neživým vytknouti, neopouštěje při tom hmotný základ. Další etapou je Bernard, který zřetelně prohlašuje, že embryonální vývoj z vejce ssavčího, ptačího, nebo rybího, není nic fyzikálního, nebo chemického. Posléze přichází Driesch se svým pojmem entelechie.

Naproti tomu mechanisté, jak jsme už ostatně viděli, mají z jevů živých organismů také alespoň jednotlivosti a akcesorické veličiny na své straně. Jimi samotnými beze zbytku však sotva co lze ze života vysvětliti. Cahn docela poctivě doznává: „il y a des problèmes pour lesquels la conception mécaniste est insuffisante“. Resumují:

„Málo, nebo nic neznaménají analogie mezi určitými vlastnostmi protoplazmy a koloidů pro uzávěry o životě a neživotě. Analogie tu sice jsou, „ale získané výsledky nedovolují ještě doufati, že všechny reakce buňky by bylo možno redukovati na jejich vlastnosti koloidální“.

Totéž je možno říci o vývoji zárodečném, analogisovaném s růstem krystalu. Determinismus vývoje neposkytuje dostatečné obdoby příkladům ze světa fyziko-chemického. Také men-

¹¹⁾ Také prof. Dr. W. Ostwald podotýká ve „Forschungen und Fortschritte“ (Berlin 22—23), že energetika a chemism, jímž jsou řízeny zjevy přírody anorganické, nejvýše vysvětlí výměnu látkovou v organismu, nestačí však vůbec k vysvětlení zachování obdivuhodné funkční rovnováhy organismu. O t. zv. ostwaldovském „Übertheilung“ zmíním se na jiném místě.

delovské zákony dědičnosti nepřinášejí tady slibnějšího výhledu. Naproti tomu za mnohem nadějnější pro mechanisty pokládá Cahn obor života psychického. Zmínuje se přirozeně o engramech (Hering, Semon), o theorii stop vůbec a uvádí jako ilustraci pozorování Claypolovo, týkající se mladých pštrosů.

Podle tohoto badatele mladí pštrosové vylíhli v umělém hnízdišti nezobou potravu samovolně, ale jestliže se ťuká nějakou špičkou do země na místě, kde je rozhozeno zrní, začnou hned zobati. Tady spatřuje Semon zděděný engram.

Jiný příklad: Když se do peritonea králíka vstříkne cukerná soluce, lze zjistiti silnou akumulaci bílých kuliček (leukocytů) v dutině peritonea. Pakliže se dal již určitý počet injekcí, stačí k dostavení se posledně uvedeného zjevu pouhá destilovaná voda. Cukerná injekce vzbudila engram, vlivem něhož povzbuzení analogické prvním povzbuzení vyvolalo touž reakci organismu.

Cahn, vycházející ze Semonova mnemismu, odvolává se na psychiatra Bleulera.

„Evoluce druhů, embryonální vývoj, dědičnost, imunita, zjevy psychické, instinkt u zvířat, krátce všechny biologické zjevy, které se odchyľují zřetelně od obvyklých fenomenů fyzikálních a chemických a které mechanisté nemohou vyložiti, mohou býti seskupeny v celek, který ovládá mnemismus. Paměť trvá ve všech buňkách, určuje veškeré chování individuí a její manifestace nejdokonalejší se vyskytují v germitativních buňkách, které obnovují konečné bytí v jeho tvaru a v jeho funkcích engramy svých předků blízkých i vzdálených. V souvislosti se zákony fyzikálně-chemickými tato engramová hypotéza může vésti k usoustavnění všech biologických fenomenů.“¹²⁾

Iritabilita a mnemismus (t. j. „paměť“ živé hmoty) jsou základními projevy živé hmoty, které podle ambic mechanistů nejspíše se liší od hmoty anorganické jenom strukturálně, ne však substancionálně. Pro obojí, jak pro iritabilitu, tak pro mnemismus hledá Cahn analogie v říši hmoty anorganické. Jestliže tyto analogie existují — podotýká — můžeme dedukovati, že dráždivost buňky nezávisí na faktorech specifických pro svět organický. A kde nalézá Cahn tyto analogie? To jest právě zajímavé. Za příklad dává pro dráždivost třeba kovovou fotoelektrickou buňku. Dráždivost živé buňky se projevuje životní, strukturální reakcí na změnu zevnějšího prostředí. Podobně prů elektrický odpor selenu se změni, změnilo-li se osvětlení. A to je ta hledaná analogie.

Nebo pro mnemismus: Je obecně známo, že těleso, které před tím bylo osvětlováno, nabývá nové vlastnosti, totiž vydává určité kvantum světla po jistou, krátkou dobu. Jde, jak vidno, o zjev, označovaný přírodovědci co fosforescence. Různé látky

¹²⁾ Loc. cit. p. 10—11. Viz také: Bleuler, Die Psychoide.

po jistý čas ozářené nějakým zdrojem světelným (slunce, obloukovka, zapálené magnesium atd.) samy se stávají na čas zdroji světelnými. Nechme stranou fyzikální výklad tohoto zjevu, ale není tohle příklad jakési „paměti“ hmoty?

Nebo: Schopnost, že hmota podržuje formu, je Cahnem také vyložena takovouto „pamětí“. Ocel si jaksi „pamatuje“ svoji formu, kterou si získala ve stavu tavení; kalená ocel udržovaná dlouho v obyčejné teplotě podržuje strukturu získanou za vyšší teploty.

Na základě takových a podobných příkladů resumuje Cahn doslova: On voit donc que les deux propriétés, irritabilité cellulaire et engramme, qu'on doit adjoindre aux lois physico-chimiques actuelles pour pouvoir rassembler et systématiser les diverses manifestations biologiques n'invoquent aucun déterminisme spécial à la matière vivante; elles supposent simplement l'existence d'une certaine structure modifiable sous des influences extérieures.¹³⁾

My ovšem si nadále uvědomujeme, že analogie Cahnem pro jeho účel uváděné nejsou o nic jemnější a zdařilejší, než byly ty, uvedené na začátku této práce. Ani Cahn v poslední době neučinil nám mechanismus v biologii stravitelnějším, než býval dříve. Živá hmota, až na rozhojnění počtu jistých analogií a na další potvrzení účasti jistých mechanismů ve službách života, zůstává nadále nepřístupnou lidskému poznání co do podstaty.

Zbývá nám už uvést jen několik poznámek o tom, jaké výhledy pro mechanismus nadcházejí s některými badatelskými přínosy posledních let v oboru moderní fyziky.

Vůči mechanismu jako názoru světovému i názoru na život se dosti namítalo už v minulých časech. Některé námítky jsme uvedli, jiné alespoň zřetelně naznačili. Ale není jen těchto a oné známé inexistence zvrtnosti dějství ve skutečnosti k tomu, třebaže in theoria mechanicky je zvrtnost taková dobře myslitelná. V poslední době, kdy se pochybuje o staré klasické fyzice s jejím determinismem a absolutní příčinností, přistupují potíže ještě jiné. Až dosud se na fyzikální svět hledělo jako na přesně jdoucí mechanickou soustavu, vyznačenou konstantním množstvím energie, jak jsme o tom ostatně již v začátcích této práce mluvili.

Dnes se však moderní fyzika přiznává na základě zkušenosti o povaze dějství submikroskopického k té skutečnosti, že tento obraz fyzikálního světa platí jen pro nesmírné poměry makrokosmu. Jinak vykazuje tato soustava značné trhliny jak co do determinismu, tak co do kauzality. V dějství světa submikroskopického není této přísné zákonitosti, naopak vtírá se sem nezadržitelně indeterminismus a pouhá pravděpodobnost.

¹³⁾ Loc. cit. p. 20.

Důsledky této skutečnosti jsou ovšem nemalé a mění závažně i bilanci vitalismu naproti mechanismu, t. j. rozhodně posilují vitalismus. Je velmi důvodné domnění, že právě v těchto končinách nederminovatelného koření svoji specifickou nodstatou život. Z fyziků Hermann Weyl se vyslovil v podobném smyslu. Odtud pak není daleko k myšlence, že právě tato okolnost vedla k onomu typickému odrůznění světa organismů od říše neživého.

Toto všecko jsou arciť domněnky, které budou svůj další osud řídit podle budoucího vývoje zkoumání ve světě faktů.

Dnes ještě i sama moderní fyzika je ve stadiu příliš nehotovém, než aby připouštěla možnost spolehlivých aplikací v tomto směru.

Nemám v úmyslu rozšiřovati svůj článek o stať „mechanismus v psychologii“, ale je samozřejmé, že by byl takový článek vhodným pokračováním tohoto a právě ve vztahu k důsledkům z moderní fyziky. Už vzhledem k psychofysickému paralelismu, který hrál svého času v psychologii závažnou úlohu. Jistý reflex — byť by se dosud o něm bylo ztěžka vyjádřiti — vrhal by a vrhne tento stav z bezprostředního a nadřazeného sousedství na mechanismus v biologii také.

U nás psal v pěkném přehledném článku o vztahu moderní fyziky k psychofysickému problému Milič Čapek.¹⁴⁾

Výsledek svého rozboru na ten čas shrnul do pěti bodů a resumuje takto:

1. není možno ve jménu fysického determinismu vylučovati „psychický“ vliv na „hmotu“;
2. hmota ztratila svůj charakter absolutní nutnosti, čímž se poněkud tlumí příkré descartovské distinkce duševního a hmotného;
3. interakce obojího je možná v rámci indeterminovaného dění atomického;
4. vliv vitální síly, původně infinitesimální, může se sčítati postupem času a znatelně modifikovati fysický svět;
5. vytvořením organické hmoty a tím příslušného množství labilní energie může tento vliv vésti k makroskopickým účinkům.

Sám autor však označuje i tyto body za pouhé „určité myšlenkové možnosti“, k čemuž ještě dodává: „... Rozumí se, že v problému psychofysickém nerozhoduje sama fyzika. Tato jen konstatováním kontingence materiálních dějů připouští interakci ducha a hmoty jako hypotesu fysikálně možnou. Zdali však indeterminovaný charakter atomického světa má hlubší smysl, zdali je náznakem vitální aktivity, nemůže fyzika sama rozhodnouti bez přispění věd jiných, zvláště biologie a psychologie. Je-li duch skutečně aktivitou působící ve světě fysickém, zachycuje fyzika toto působení spíše ve vnější a symbolické formě, totiž jako statistickou zákonitost elementárního

¹⁴⁾ Čes. Mysl 1933, p. 161—182.

dění hmotného. O vnitřní podstatě ducha může nás poučiti jen introspekce, vlastní vědomí, kde jej zažíváme bezprostředně.“

Tyto věty autorovy, sympaticky střizlivé, jsou příznačné. Konečně se obrací k určité autonomii duševního dění a k specifické metodě psychologické, aniž zase vylučují partiální účast jiných oborů při řešení problému než je po výtce jenom psychologie.

Takto nutno postupovati i při řešení (ač to slovo je nesporně příliš sebevědomé) problému života. Viděli jsme jak, abych tak řekl, mechanismy jsou roztroušeny ve službách živého, takové mechanismy, jakých nalezneme samostatné příklady v přírodě neživé. A zase byt jen zdravá soudnost přece naprosto vylučuje myšlenku, že by živá hmota v té nezměrné rozmanitosti bytostí a skladě organismů vznikla jen nějakým náhodným střetem fyzikálně-chemických podmínek, natož aby takový výklad stačil pro člověka, bytost oduševnělou a schopnou duchovního zahledění a poslání.

Živé jako pouhý mechanismus se nikdy vyložití nezdařilo a nezdaří, poněvadž život je víc a to podstatou i smyslem a nedá se vtěsnati do nějakého schematu. Mechanismus v biologii — jak jsme toho viděli názorný doklad na práci Cahnově ve srovnání se staršími — se dostal do stagnace. Dívati se na život jako na síť, t. j. na plochu, z níž viditelná kostra má mechanický charakter, ostatek pak co do projevu mechanické podstaty ponechávati vědě budoucnosti, se už také přežilo.

A přece i dnes mechanismus, ať už v mírnější nebo radikálnější formě, jak jsme viděli, má stále stoupence, jmenovitě v řadách přírodovědců-odborníků. Bylo by zajímavě zjišťovati nakolik mimo síly fakt působí na rozhodování vědátovo temperament a způsob erudice. Že vliv mají, je nesporné.

Zmíním se ještě o této okolnosti, jakož i některých jiných v článku o vitalismu v biologii.

Dr. Jan Podzimek.

Bělohorské eposy Čechův a Heydukův.

(K 100. výročí narození Adolfa Heyduka.)

Svatopluk Čech i Adolf Heyduk si libovali v námětech historických, které zpracovávali s citovým zaujetím a horlivou tendencí národně výchovnou. Rozdíl mezi oběma básníky byl především v technice umělecké práce, která byla také určena literárním vzděláním, plány a temperamentem obou básníků; tam, kde Čech pečlivě a zálibně maloval své vise, úzkostlivě brousil rýmy a verš, tam se Heyduk spokojoval letmým a svižným písňovým náznakem, který se často ovšem neshodoval s rozvleklými popisy a výklady básníkovými. Heyduk byl produk-

tivnější a proto také je v něm více ducha improvisačního, náladového, okamžikového. Tím se ještě pronikavěji než od Čecha liší od svého přítele a současníka Jana Nerudy, který si nic latino neodpustil a vše si těžko a bolestně dobýval.

V tomto článku chceme věnovat pozornost dvěma epickým skladbám, Čechovu „Václavu z Michalovic“ a Heydukově „Za volnost a víru“. O básnické převaze eposu Čechova není ovšem spor; přes to je zajímavou obě básně srovnávat. Obě skladby vydány nedlouho po sobě; „Václav z Michalovic“ vycházel v r. 1880, knižně vyšel 1882; „Za volnost a víru“ vycházelo v „Osvětě“ v r. 1881, knižně 1883, k tomu přidán celý zpěv a epilóg. Bylo to v době prudkého vzestupu nacionalismu, jímž české prostředí odpovídalo na zklamání všech nadějí, kladebných v císaře a vládě. Národní zraněný cit, hořká a odbojná tendence proniká stejně silně z obou eposů, Čechova i Heydukova. Ve „Václavu z Michalovic“ je to zvláště zápalná řeč Václavova v chrámě k shromážděnému lidu: „Vzhůru lide uhnětený, vzhůru!“; u Heyduka na př. řeč, již stařec Blažej odmítá jesuitu: „Nenávídím oné podlé luzy, (jež k nám z končin světa neznámých) snesla mravů nákaz, zášť a hřích,“ atd.

Nepromlouvá však v obou básních jen útočný nacionalism obou básníků, ale také určitá hlubší, niternější, třeba ne zcela sourodá sympatie k české reformaci. Čechův „Václav z Michalovic“ byl kdysi srovnáván (myslím, že to bylo také v „Husu“) s Jiráskovými „Skalami“; ve zmíněném článku bylo ukázáno, jak Jirásek řeší těžké konflikty XVII. století smiřlivým vyzněním, které je nepřesvědčivé, protože čistě moderně liberální a nacionální. Syn českého rebela, vnuk popraveného pána na Staroměstském náměstí, se stane v zajetí římským knězem a přes to se domluví se svým otcem, který právě vede povstalec proti římské církvi a pánům. Proti tomu Čech se nebojí vidět podobný děj v celé nesmiřitelnosti a krutém napětí; syn popraveného pána, Václav z Michalovic, se doví o svém původu jako jesuitský novic, a od té chvíle v něm doutná neuhasitelný zář odboje, tím přesvědčivější a mocnější, protože je zálučně napadán vášnivou láskou ke katoličce Ignáci. Václav však dovede zapřít vše v sobě a protože není východiska, dospívá k tragickému konci (nikoliv svou vinou), který je básníkem mohutně vysloven. Přikročíme-li od srovnání Čech-Jirásek k srovnání Čech-Heyduk, pozorujeme u Heyduka snahu o řešení ještě radikálnější. Děj epické básně „Za volnost a víru“ se v základní osnově blíží „Václavu z Michalovic“ — je tu mladý evangelický šlechtic Hanuš z Říčan; je milován dcerou katolíka Blažeje, Martinicova sluhy, která láme všechny ohledy a jde za „kacířem“, jako Čechova Ignácie. Na rozdíl od Václava z Michalovic je však Heydukův Hanuš aktivnější, to, o čem Václav sní — o boji a vzpouře, to sám koná a na konec i vítězně dovršuje. Tam, kde Čech, historii věrnější, působí fortissimem

vypjaté tragiky, dá se Heyduk unést plamenem své touhy a svého toužebného snu, jak to asi mělo v dějinách vypadat: Hanuš vyvážnův z vězení sebere nové sbory a společně se Sasy Arnheimovými (1631) dobývá Prahu:

„Vůdci Říčanskému na vítanou
jásá Praha, všemi zvoní zvony,
na chorál se mění ňader stony,
vítěz Hanuš mostní vjíždí branou.“

Tímto radostným akordem uzavírá Heyduk svou skladbu — v dokonalém protikladu k „Václavu z Michalovic“, který končí smrtí Václavovou i jím milované dívky. Čech tedy osudem svého hrdiny vyjadřuje a vyostruje historickou skutečnost, Heyduk naopak triumfem svého Hanuše (jemuž i jeho láska zůstává zachována) doplňuje, přehodnocuje historii snem své touhy. Proto se dívá na dobytí Prahy a vyhnání císařských v roce 1631 jako na definitivní závěr bělohorské války, dívá se na tuto událost jako současník, jako Komenský, když psal svého Haggaea rediviva. Lze soudit, že tu působily na odvážnost Heydukovy koncepce jeho kořeny evangelické, které přijal od své matky. Čistě duchovního nelze ovšem mnoho pohledat ani u Čecha ani u Heyduka; k vnitřnímu obsahu bratrské zbožnosti žádný z nich neproniká a také se o to v duchu své doby příliš nesnaží. Oba básníci se spokojují ostrým a různým rozvržením světla a stínu: Zde Čechy, volnost, víra, tam Řím, útisk, pověra. V psychologickém prokreslení ovšem Čech předčí Heyduka; Čechův pater Siderius je skutečným, živým typem barokního jesuity, který nejrafinovanější chytrost pokládá za oprávněnou službu církvi; Heydukův P. Adam Kravařský stále ilustruje svými hlasnými řečmi svou vnitřní ohavnost, které není konce. Zdařilejší je Heydukův obraz evangelického kněze Matouše Ulického — tím se opět Heyduk blíží podobnému líčení v Jiráskových „Skalách“. Pokud jde o detailní náznaky a snímky historické, má jich Heyduk více než Čech, který střídme omezuje počet osob a místa děje; Heyduk naopak uplatňuje výsledky svého historického studia, nešetří osobami a událostmi, čímž částečně nahrazuje svou menší schopnost dějinně umělecké plastiky a portretisace, kterou má Čech. Je-li Čech svou energickou epičností bližší Jiráskovi a Heyduk svým sentimentálním a pathetickým kronikářstvím spíše Třebízskému, liší se oba básníci od svých druhů prosaiků radikálnějším a nekompromisnějším pojetím Bílé hory. V tom smyslu jsou bělohorské eposy Čechův i Heydukův, oba psané z větší části „slovanským“ desítislabičným veršem, památnými pro dobu, jejíž myšlení a cítění vyjadřovaly a určovaly, částečně i předbíhaly.

J. B. Čapek.

a jeho skupina vynikli odvahou nedbati tak řečené apoštolské posloupnosti. Sto let po Řehořovi dokázal Oldřich Velenský z Mnichova, že nebylo apoštolské posloupnosti. Sto let po Oldřichovi prokázal Komenský v knížce Proti Antikristovi, že vypravování o dvou klíčích, jež byly dány — pryč! — římským papežům, je pouhá legenda. Dokázal také, že nikdy nebylo apoštolské posloupnosti. Petr apoštol nikdy nebyl v Římě. O smrti Pavlově v Římě je zachována jenom legenda.

Bratří Řehořovi nebyli důslední. Obávali se těžkých důsledků rady Řehořovy. I husité stíhali krutými tresty, jestliže chytli lidového kazatele bez svěcení a zejména, šlo-li o jednotlivce, jenž si přisvojoval kněžství bez svěcení. Když Řehoř přišel s myšlenkou nedbati apoštolské posloupnosti, musel se hoře rozejíti s nejedním bratrem. Opustil jej Jan Vitanovský z Mladé Vožice a jeho bratrská skupina. Druhá skupina bratří navrhovala poslati posly na Balkán, mezi Řeky, poslati do Ruska, do východní Haliče, do Multanska (Rumunska) anebo k Srbům, ba až i do Indie, zda nežijí v úkrytu kdesi zbytkové staré křesťanské církve apoštolské. O Indii bájili v Evropě, že tam žije nesmrtelný kněz Jan, apoštol, tam že je zachována prvotní církev neporušená.

Ani Chelčický neodkládal učení o apoštolské posloupnosti, nepřišlo mu na mysl, aby byli ustanoveni noví kněží bez římského či valdenského svěcení. Rokycana byl zvolený arcibiskup, leč nebyl vysvěcen a stále doufal v možnost, že se mu dostane řádného vysvěcení podle apoštolské posloupnosti. Martin Lupáč, farář klatovský, byl kdysi uznáván mezi Sirotky za biskupa, leč také neměl svěcení podle apoštolské posloupnosti, to jest nikdy nebyl vysvěcen na biskupa římským papežem nebo jeho delegátem.

Třetí skupina Řehořových bratří navrhovala, aby pro nové kněze bylo vyžádáno svěcení od valdenských, kteří byli považováni za církev protipapežskou, avšak se svěcením podle apoštolské posloupnosti. Dlouho trvalo jednání, nežli valdenský biskup Štěpán, vychovaný a žijící v Čechách, třebaže pocházel z Basileje, slíbil, že posvětil bratrské kněze, do té doby laiky bez svěcení i kněžského, a to bratra Matěje, pětadvacetiletého selského synka z Kunvaldu, bratra Eliáše, mlýnáře z Moravy od Kojetína z Křenova a bratra Tůmu z Přelouče, jenž se živil anebo se Jednotě odsluhoval jako Řehoř krejčováním. Ale valdenského biskupa Štěpána chytili ve Vídni a když se přiznal, že zná Bratry, byl popraven roku 1467.

Mezi bratřími byl kněz Michal, vysvěcený římský katolík, vysvěcený podle řádu o apoštolské posloupnosti (Müller-Bartoš 78). Jakkoli podle řádu římské církve kněz nemůže světit kněze,

což je vyhrazeno jenom biskupovi, vysvěcenému papežem podle řádu o posloupnosti apoštolské, bratří přece jen žádali Michala, aby nově zvoleným požehnal. Někteří z bratrstva Řehořova považovali posvěcení Michalem za kanonické, totiž za řádné a náležité, žádoucí i správné. Část Řehořova bratrstva se pohoršovala, proč že Michal žehnal nově zvoleným, nemaje k tomu vůbec moci a proč že se tak lepili na římské kněžství prostřednictvím Michala.

Bratří byli v tomto ohledu středověkého názoru. Považovali řešení losové, použité při volbě bratří Matěje, Eliáše a Tůmy, za věc božskou, za božské řízení: Sám Bůh určil los, aby padl na jmenované bratry, Bůh dal najevo, mají-li přijmouti či nepřijmouti římské svěcení.

Potom i bratr Řehoř povolil: zvolení bratří dostanou potvrzující posvěcení od bratra Michala, původně římského kněze, a k tomu potvrzujícího svěcení od valdenského staršího. Kdo byl ten valdenský starší a kde žil, nevíme. Bratr Michal se dá nejdříve vysvětliti valdenským starším a potom teprve přeneše nové svěcení na tři zvolené bratry Řehořovy. V ochotě valdenského staršího chtěli bratří spatřovati boží znamení, že Bůh souhlasí s tímto vysvěcením. Poslali Michala k valdenskému staršímu. „I dal tomu valdenskému staršímu Pán Bůh, že Michala vysvětil“. Michal se navrátil k bratřím a vysvětil jednoho z těch tří na kněžství i biskupství. Aby potom dal znát, že se nedrží římského řádu, vysvětiv jednoho z kunvaldských, zřekl se nejen biskupství valdenského, nýbrž i kněžství římského a dal se posvětliti na bratrského kněze (znova) od toho z bratří kunvaldských, kterého před chvílí sám vysvětil na bratrského kněze (Müller-Bartoš 79).

Tvrzení, že bratří se zřekli římské apoštolské posloupnosti a že jí neměli, je iluze. Byla ostatně zcela zbytečná. Dnes jí reformační církve docela nedbají. Jedině anglická církev se jí honosí, ale pro náboženský život je apoštolská posloupnost bezvýznamná.

Komenský se domníval, že je kněz podle apoštolské posloupnosti. Jednota užívala označení kněz, Komenský odvozoval toto slovo od hebrejského khones, což značí vůdce a rádce. Také Gabriel Komárovský, jeden z účastníků „svěcení kunvaldského to vyjádřil v písni „Radujme se vždy společně; Bůh nám vzbudil ku pomoci věrné vůdce v tyto časy. Ó Pane všemohoucí, rač své dílo dokonati!“

Hus hlásal nové učení hlavně v Praze. Jeho kázání v okolí Kozího Hrádku a Krakovce byla náhodná. Také Chelčický zůstával v ústraní, Řehoř se o něm dověděl teprve od Rokycany a na Chelčického Rokycana nenaříkal, kdežto Jednota Řehořova jej pohoršila, když přijala usnesení, že se nebude dbáti apoštolské posloupnosti a že nebude klekati před oltářní svátostí,

když odůvodňovali, že svátost je na připomenutí poslední večeře Ježíšovy a nikoli ke klanění.

Náboženskou revoluci duchovní, revoluci hlav a srdcí provedl vlastně až bratr Řehoř. Vykonal mnoho cest po Čechách středních, západních, severozápadních a východních. Dočkal se, že bratr Eliáš „vnesl světlo“ znova na Moravu a konečně i do Multanska, do Rumunska.

Po roce 1547 roznesli bratři známost o Jednotě mezi Slovany do Polska a do Litvy. Komenský navštívil roku 1644 bratrské sbory, usazené v Rusku. Pozdravil je na poradách, konaných v Orlu, jižně od Moskvy. Sám potom roznesl známost o Jednotě až do Anglie, korespondencí až do jižní Francie. Ba roku 1662 dostal zprávu z Bostonu v Americe (v Nové Anglii), že tam dva bratři amerického indiánského původu dosáhli nejvyšších tehdy hodnotí mezi vzdělanci na podkladě studia podle knih Komenského.

Komenský je první Evropan filosof, jenž myslil na celou Evropu. Hus myslil na Prahu. Jeronym se odvážil až na Litvu, husité vnikli na Slovensko, Jednota v prvním vyhnanství myslila na Poláky. Luther probouzel jen Němce. Kalvín jen Ženevany. Komenský je první, jenž myslil na celou Evropu. Správně byl nazván „první Evropan“. Přenesl své snahy nad hranice národní a hledal evropanství. Jeho evropanství nemělo nic společného s „panstvím“, třebaže se to ozývá ve slově evropanství. Měl na mysli všelidské, všeobecné bratrství, napomínal a povzbuzoval všechny, jeho povzbuzení bylo všeobecné (katolické).

Pozdější bratři upadli v neplodné spekulování, jemuž se vzpíral Řehoř.

Nejstarší bratrský katechismus z roku 1505 začíná: Co jsi ty? Rci: Stvoření boží, rozumné a smrtelné. — Proč tě Pánbůh stvořil? Rci: Abych jej znal, ctil a milost jeho maje spasen byl. — Na čem spasení tvé záleží? Rci: Na třech ctnostech základních. Které jsou? — Víra, láska a naděje. Doved' to (dokaž to). Rci: Dí svatý Pavel, A nyní zůstávají víra, láska a naděje, tyto tři a nejsvětější z nich je láska! Který jest první základ tvého spasení? Rci: Víra. Doved' to! Rci: Dí svatý Pavel, že bez víry nelze se líbiti Bohu. Ale přistupující k Bohu věřiti musí, že jest Bůh, a že hledajících sebe jest odplatitel. Co jest víra? Rci: Dí svatý Pavel, Víra jest základ věcí nadějných, důvod neviditelných (nevidělných). Které jsou ty víry? Rci: Obecné křesťanské. Kteráž jest to víra obecná křesťanská? Rci: Věřím v boha otce vševědoucího atd.

Hle! Bratři vycházejí od Pavla, nikoli od Ježíše. Od epištoly k Židům (11, 1). Ostatně což!? I evangelia vycházejí z Pavla!

Bratrský katechismus z roku 1609 má takovouto spekulaci: Věci pro dítky křesťanské, aby jim hned z mládí vyučovány

byly, se přidávají: Šestero přikázání Zákona nového, Matouš 5, 22: Nehněvati se na bratra svého, bez příčiny. Nevzhledati na ženu, ku požádání jí. Nепropouštěti manželky své, kromě příčiny cizoložství. Nepřisahati všelijak, nikoli. Zlým za zlé neodplacovati. Nepřátele své milovati a protivníkům dobře činiti.“

Ve snaze po důkladném poučení dostanou se až tak daleko, že poučují mládež, aby nehleděla na ženu (ku požádání jí!) Aby nepropouštěla manželky (kromě příčiny cizoložství!)

Řehoř byl strážlivější a rozumnější. Vyhýbal se takovým výkladům, jež zamotávají smysl pravého náboženství.

Bratr Řehoř nesestavil ani vyznání, ani katechismus. Jeho náboženská revoluce měla jiné zdůvodnění. Chelčický si připadal jako chodec po troskách domu. Učitel Petrův Matěj z Janova vyslovil proroctví, že jednou povstane lid, jenž bez meče dokáže obnovení evangelia, že tedy dokáže, oč marně usilovala starší pokolení válečnická. I Rokycana hlásal podobné proroctví, že přijde lid nový, jenž se nebude dotýkati toliko náboženského povrchu, nýbrž začne stavěti na nových základech. — Je to parafráze Ambrožova hymnu: Odstup vše, co zastaralé, novému zákonu, novému náboženství.

Byla roznesena zpráva o bratřích, že prý chtějí usilovati o vzpuru a o nové státní zřízení, o nové zřízení „obce“. Bratr Řehoř se proti tomu ohradil. Psal Vaňkovi z Valčova: „Vězte, že bychom se krále málo báli, že bychom se krále vůbec nebáli, kdybychom se chtěli pomstíti za zmučené a pronásledované bratry. Ale my se nemstíme, protože se Pána Boha bojíme, svědomí a víra (přesvědčení) nám nedovoluje, abychom se mstili. My považujeme za lepší tu boží pravdu, aby každý křesťan své nepřátele miloval . . .

Na jiném místě a při jiné příležitosti vykládal Řehoř, že náboženství nezáleží v nazírání na svátost oltářní, na večeri Páně, nezáleží v názorech o zachování či nezachování podstaty chleba a vína, nýbrž ve vzájemnosti opravdu lidské (v milování Boha). K Bohu se nedostaneš svátostmi, nýbrž věřiti znamená Boha milovati, milováním boha se v něho vtělíš a jen tak jej jiným lidem (oudům) vtělíš a v lidech uskutečníš. Víra znamená, že ty se můžeš vytrhnouti zlému myšlení, zlému jednání, víra ve spásu znamená, že jsi přesvědčen, že se můžeme opravdu povznést nad zlo, vyhýbati se, vzdalovati se mu, překonati je a zvítěziti nad zlem.

Pro Jednotu bylo příznačné, že její první vůdcové byli celibátníci. Bylo to dědictví středověku. Pokud se týče kněžství, šli až do počátků apoštolských obcí. Pokud se týče celibátnictví, drželi se Řehoře papeže VII. Krasonický se kastroval, všichni vůdcové jednoty byli svobodní. Jiří Strejček první vyvolal „pohoršení“, že se oženil (roku 1591) po své vůli a nikoli podle

řádu a že si vzal ženu nejednomyslnou (patrně nebyla z Jednoty).

Teprve u Komenského nalezneme jasnější názor jak na dějiny náboženského vývoje, tak na vývoj dogmatu a to jak v Nápomenutí (Panegersii), tak Jednom potřebném.

R. J. Vonka.

Jan Komenský, bratranec Jana Amosa.

Rodina Komenských, z níž vyšel slavný Jan Amos, byla dosti početná. Jan Amos byl dítkem Martina Komenského a jeho manželky Anny, kteří měli ještě čtyři dcery, Ludmilu, Zuzanu, Margetu a Kateřinu. Ludmila a Zuzana zůstaly asi neprovdány. Víme o nich jen, že pochovány byly i se svými rodiči na bratrském hřbitově uherskobrodském, při kaplici, kterou dal roku 1579 vystavěti pan Lacek Janaur ze Strachnova a na Nedachlebicích.¹⁾ Margeta Komenská provdána byla za váženého měšťana uherskobrodského, Pavla Bozkovského; zemřela před r. 1619.²⁾ Její dítky byli synové Václav, Jan a dcera Anna. Pan Jan Bozkovský zemřel v 49 letech roku 1664 a pochován byl při uherskobrodském farním chrámu sv. Jana Křtitele; zemřel jako katolík. Václav Bozkovský oženil se r. 1630 s Kateřinou, dcerou bohatého měšťana Daniele Prokopa, leč asi r. 1632 opustil město, „odbíraje se pro náboženství odsud“. Anna provdána byla r. 1626 za Antonína Flasnera, mlynáře na mlýně Bajovci na uherskobrodském předměstí. Čtvrtá sestra Jana Amosa provdala se za rovněž váženého Brozana, Urbana Strumenského, kterým po delší čas zasedal v městské radě a r. 1616 byl i primátorem uherskobrodským. Když Strumenský r. 1622 zemřel, provdala se Kateřina za Martina Komorníka, nejprve služebníka a pak úředníka panského a vlivného měšťana uherskobrodského.³⁾ Z prvního jejího manželství připomínají

¹⁾ Gindely: Něco k životopisu J. A. K. (Čas. mus. král. čes., r. 1860, str. 511; upozorňuje zde na vlastnoruční zápis J. A. K. o pohřbu jeho rodičů a sester Ludmily a Zuzany). V poslední době pokusil se prof. dr. J. Kachník prokázat, že otec J. A. K. nejmenoval se Martin Komenský, nýbrž Mikuláš Zmiga, (!) jeho dítky však byly založeny na omylu a byly snadno vyvráceny. (J. Kachník: Pravé jméno a rodiště J. A. K., Vychov. listy, čís. 8., roč. 35., říjen 1935; odpověď autora tohoto pojednání: „Mikuláš Zmiga či Martin Komenský?“, Čechoslovák, 14. listop. 1935, 5. prosince 1935; Věstník ústř. sp. jednot učit. v zemi Moravskoslezské, 14. listopadu 1935, roč. XXXIII., čís. 8.); městský archiv uherskobrodský, Kronika řeč. Bartoškova.)

²⁾ Jan Kučera: Nové zprávy životopisné o J. A. K. (Časop. vlast. mus. spolku v Olomouci, 1891, str. 70.)

³⁾ Ferd. Prager: Pozdější osudy rodiny Komenských v Uh. Brodě. (Časop. vlast. spol. mus. v Olomouci, 1932, str. 149—152.)

se synové Samuel, Jan a snad i Mikuláš. Martin Komorník zemřel buď koncem r. 1638 nebo počátkem r. 1639 a jeho manželka Kateřina, jak se zdá, již r. 1640 nebo 1641.⁴⁾

V Uh. Brodě měl Jan Amos Komenský ještě jiného příbuzného, svého bratrance J a n a K o m e n s k é h o, dosud neznámého člena rodiny Komenských. Kdo byl otcem Jana Komenského a tedy i bratrem otce Jana Amosa, Martina Komenského, nelze prozatím zjistiti. Rozluštění této otázky mělo by význam dalekosáhlý, který pochopíme, vzpomeneme-li si, jaké důsledky daly by se z rozluštění toho vyvoditi. Jan Kučera uvádí jako bratra Martina Komenského jakéhosi Eliáše Švacha, ten však zemřel již před r. 1572.⁵⁾ Jan N. Jelínek ve svém známém článku⁶⁾ považuje za bratry Martina Komenského Staňka, fojta komňanského a Staňkovy bratry Václava Fojtů a Juru Fojtů, leč proti práci Jelínkově byly vysloveny námítky velmi závažné.⁷⁾ Máme tedy hledati otce Jana Komenského mezi Komenskými, ve druhé polovině XVI. století v Uherském Brodě usedlými? Roku 1551 uvádí se v Uherském Brodě Jakub Komňanský,⁸⁾ r. 1555 a 1556 Tomáš Komňanský.⁹⁾ Ve druhé polovině XVI. století přistěhoval se z Komně, kde zůstal jeho příbuzný,¹⁰⁾ Mikuláš Třebinský, později jen Komenský zvaný, s jehož jménem setkáváme se v Uherském Brodě v l. 1575—1580. V l. 1598—1602 přibyl do Uherského Brodu Jíra Ambrův, rovněž před tím v Komni usedlý a i on byl přejmenován na Jíru Komenského; jeho jméno nalézáme v Uh. Brodě v l. 1602—1604.¹¹⁾ Nebo máme hledati otce Jana Komenského mezi Komňany, nebo někde v okolí Uh. Brodu, kde rovněž byly usazeny rodiny z Komně pocházející?¹²⁾ Zřejmě, že zmíněk o Komenských je mnoho a vysloviti se určitě pro některou osobu je prozatím, na základě dnešních výzkumů, naprosto nemožno.

Roku 1613 měl Jan Komenský v Uh. Brodě dům, za klášte-

⁴⁾ Rukopis knihovny Národního musea, Comeniana, sign. 1. C. a. 1. (f. 194ab, st. f. 168ab.)

⁵⁾ J. Kučera: Nové zprávy atd. (Čas. vlast. spol. muz. v Olomouci, 1891, str. 65.)

⁶⁾ Jan N. Jelínek: Záhady ze života J. A. K. (Časop. mus. král. čes., roč. LXXXIV., 1910, str. 3 a n.)

⁷⁾ Velmi vážné námítky pronesl proti názorům Jelínkovým Al. Zábranský (Po stopách Kom., Arch. pro badání o životě a spisech J. A. K., seš. 5., str. 16. n., seš. 6., str. 17. n.)

⁸⁾ Rkp. knih. Nár. Mus., 1. C. a. 1., f. 25a.

⁹⁾ J. Kučera: Nové zprávy atd., str. 65.

¹⁰⁾ F. A. Slavík: Komna za života J. A. K. (Čas. Mat. mor., roč. XXX., 1906, str. 203; r. 1598 žil tu Martin Třebinský v domě 7. a 43. a držel podsedeck a půllán).

¹¹⁾ Rkp. knih. Nár. Mus., 1. C. a. 1., f. 27a—34a, 91b; 20a (st. 143b), 21ab (st. 156ab); Slavík: Komna za života J. A. K., str. 202.

¹²⁾ V Blatnici bydleli r. 1592 Štěpán Komňanský a Eliáš Komňanský (Borůvka: K otázce o rodišti Kom., Čas. vlast. spol. v Olomouci, 1889, str. 35, ale i jinde nalézáme Komňany).

rem vedle staré školy městské ležící. Klášter tento držel a dosud drží řád dominikánský, tehdy však drželi jej evangelíci, kteří po vypuzení katolických kněží z města ujali se klášterního chrámu a přenesli k němu též městskou školu od farního chrámu sv. Jana Křtitele, který zůstal opuštěn. Roku 1613 prodali páni literáti i tuto školu a pro novou školu koupili za 350 zl. dům od Mikuláše Uhra Třebického, který stál rovněž nedaleko kláštera. Starou školu koupil Václav Bajer z Frajwaldu za 150 zl., zlatý po 30 gr., groš po 7 den. bíl. a stal se tak novým sousedem Jana Komenského.¹³⁾

Od té doby nesetkáváme se již v zápisech městských se jménem bratrance Jana Amosa. Ne proto, že by se snad Jan Komenský z města vystěhoval, ale proto, že městský archiv byl v pozdějších dobách značně poškozen a ochuzen o mnohé důležité listy, listiny i knihy. Právem můžeme se domnívati, že Jan Komenský s ostatním měšťanstvem prožíval těžké doby, které se i na Uh. Brod po r. 1620 přivalily. Uh. Brodem procházela vojska, tábořili v něm suroví soldáti císařští a počínali si tu neobyčejně krutě. Poslyšme, co o nich píše starý, katolický kronikář:

„Když po slavném vítězství nad rebelanty českými vojsko císařské bylo do Moravy rozložíváno, přišel do Hradiště jeneral Bukvoj, do Brodu pak dostaly se na zimní kvartýry tři praporec pěchoty a pět karnet rejtarů, celkem na 3000 mužů a kromě toho mnoho žen a čeledi. Zmocnivše se domů měšťanských a klíčů od komor, truhel a sklepů, tak zle činili, že hospodáři a sousedé pro ukrutné s nimi nakládání s dítkami svými utéci museli a kteří zámožnější byli a doma zůstali, s manželkami svými a dítkami vojákům přisluhovati museli, aby jen kousek chleba pro výživu dostali. Takové silné ložirování jak J. M. císařského lidu, tak i nepřátelského po 2 nebo 3 léta trvalo, role jak při městě tak i v dědinách spustly a jako nějaký háj bylinami a trním zarostly, tak že vlků, lišek a jinší divoké zvěře v ty časy v takových pustotínách dosti se naplodilo. A lidu po dědinách žádných, ani psa ani kočky nebylo, ti hladem a zimou v hnoji, na hůrách, ve sklepích a jinde bídně mřeli.“¹⁴⁾

Nelze se divit, že měšťané tolik zakusivší, od svých domů a živností utíkali a že počet jejich ještě vzrostl, když začalo se proti nekatolíkům přísně vystupovati. Uh. Brod byl zcela nekatolickým městem, s hojným počtem členů Jednoty bratrské, byl centrem evangelíků celého širého okolí. Známe-li všechny útrapy měšťanstva, nedivíme se, že r. 1628 z celkového počtu

¹³⁾ Rkp. Nár. Mus., Comeniana, 1. C. a. 1., fol. 18a. Sláva Růžička: O novotrakvistické a bratrské škole uherskobrodské, Čechoslovák, roč. XIV., čís. 15—17.

¹⁴⁾ J. Kučera: Paměti král. města Uh. Brodu, str. 220.

320 městských domů (počet ten není snad přesný, domů bylo o něco více) zůstaly jen 74 domy osazeny starými rody, 111 muselo býti osazeno novými rodinami, z nichž 48 bylo židovských, spustlých domů zůstalo 77; rozbořených 38. 13 požárů, o 7 domech nic bližšího není známo. Oněch 38 domů rozbořili císařští vojáci, chtějice takto přinutiti nerozhodné měšťany, aby se z města odstěhovali, když nechtěli přijati víru katolickou. Velké části města zůstaly zcela opuštěny, tak i ta část, kde měl r. 1613 Jan Komenský svůj dům.¹⁵⁾ V té truchlivé době, či jak zápisy městské říkají, „v čas lidu vojenského“ odešel z města i Jan Komenský a jeho dům potkal týž osud jako domy jeho sousedů. Jan Komenský uchýlil se pravděpodobně na blízké Slovensko, kam odcházeli i ostatní uherskobrodští exulanti. Tam uchýlil se i spoluzajitel panství uherskobrodského, pan Maximilián z Kaunic, který pobýval ve Skalici tak jako i jiní Bronzané.¹⁶⁾ Poslední evangelický děkan uherskobrodský, Rochotius našel útulek na panství Kašpara Ilešházyho z Ilešházu v komitátu trenčinském atd.¹⁷⁾

Leč Jan Komenský v exiliu nezůstal. Asi r. 1659 vrátil se do Uherského Brodu k svým příbuzným, kteří tam žili, snad ku Strumenským či Bozkovským.¹⁸⁾ A 31. března toho roku odebral se do jesuitské koleje v Uherském Hradišti, aby tam přijal víru katolickou. Jeho obrácení přijali uherskohradištsí jesuité s velkou radostí, vždyť jim bylo dobře známo jméno slavného příbuzného Jana Komenského, Jana Amosa. O události té bylo zaznamenáno toho roku do kroniky uherskohradištské koleje toto:

*Joannes Comenius, celebris illius in Holandia Comenii (sic), scriptoris multum eruditi, patrueis 31. Martii Hunobroda huc venit, ut in fide orthodoxa a nostris instrueretur.*¹⁹⁾

Jaká byla další životní pout Jana Komenského a kde i jaké její skončení pro naprosté umlčení pramenů říci nedovedeme.²⁰⁾

¹⁵⁾ Ibidem, str. 222—235.

¹⁶⁾ L. Hosák: Po stopách emigrace na Slovensku. Uh. Skalice (Čas. Mat. mor., r. XLVII., 1923, str. 201).

¹⁷⁾ F. Hrejsa: Česká konfese, str. 583, pozn.

¹⁸⁾ V Uh. Brodě nebylo tehdy jméno „Komenský“ zcela neznámo. Při prodeji domu, za rodný dům J. A. K. mylně považovaného, r. 1666, čteme, že na domě tom mají urč. sumu „nápadníci Komňanští“ (Rkp. knih. N. M., 1. C. a. 1., 44ab (st. f. 495ab). Byli to Bozkovští, Strumenští, Jan Komenský?

¹⁹⁾ Zem. arch. mor., Cerr. sb., čís. 201, Historia Collegii Soc. Jesu Hradisti (rkp.), f. 58 b. Pokládám za svou milou povinnost poděkovati tu panu dr. J. Volfovi, řediteli knihovny Nár. Musea za neobyčejně laskavou pomoc, kterou mi při zapůjčení tohoto rukopisu poskytl.

²⁰⁾ F. A. Slavík: Neustálenost jmen rodinných atd. (Čas. Mat. mor., roč. XXIX., 1905, str. 135, pozn. (Slavík praví, že v l. 1656—1670 ani v Uh. Brodě ani v jeho okolí nikdo se „Komenský“ nejmenoval.

Dům, který r. 1613 držel Jan Komenský, byl snad onen, který držel později, r. 1754, Josef Fiedler (označen jako „chalupa v dominikánské ulici“), nebo na místě, kde stál, stál r. 1779 domek, který tehdy držel Peter Kolovrátek („chalupa nad klášterem“). Na místě, kde stávala stará škola, kterou koupil Václav Bajer (r. 1628 bylo to místo pusté, bez stavení, podobně jako místo, kde stál domek Kolovrátkův), stál domek, který držel r. 1772 Jiří Dlabal.²¹⁾ Novější majitelé domků najdou se jistě v archivu města Uh. Brodu. Sl. Růžička.

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

Referáty.

Ch. E. Jefferson, **Ježíšův charakter.** Přeložil J. Z. S. (Slani-
na.) Vydal sbor Jednoty československé v Klatovech r. 1935. Stran 275.
Cena výt. neváz. 20 Kč.

Spis velmi účelný v hojně literatuře světové o Ježíšovi. Kdežto zmíněná literatura hodnotí Ježíše, jenž se stal rozhraním věků, jeho dílo i jeho osobnost se stanoviska ideového, myšlenkového, věroučného, historického, tento spis vytknul si cíl mnohem skromnější, ale zato účelnější, totiž upozornit na povahu, charakter Ježíšův. To má dnes velké výhody. Autor neodpudí nikoho svými slovy, nýbrž získá sympatie všech, ať se dívají na Ježíše se stanoviska církvi (dogmaticky) nebo se stanoviska vědy (rationalisticky). Ať ideově zaujímáme postoj kterýkoli k Ježíšovi, ať kdo uznává jeho božství nebo zamítá, nikdo nemůže upřít, že Ježíš jako charakter (i čistě lidsky myšleno) jest zjev v dějinách duchovního života jedinečný. Autor spisu je sice pozitivní theolog, totiž uznává vyšší původ Ježíšův než pouze lidský, ale v tomto spise vyhnul se naprosto

všem jakýmkoli učeným výkladům a spekulacím o osobě a díle Ježíšově. Nemluví za žádnou církev, ani za vědu. Kreslí jen a jedině povahu Ježíšovu, jak se nám obráží v evangeliích. Zná a uznává novozákonní kritiku poslední doby, ale zároveň jest si vědom, že moderní sebestřísnější kritika Nového zákona a evangelií nedovedla a nedovede popřít vynikající charakter Ježíšův. Jsem přesvědčen, že dogmatickým církevníkům bude to málo, o čem mluví autor spisu, ale oni nebudou moci popřít zvláštní kouzlo a teplo knihy, které při četbě působí na čtenáře, byvši tam vloženo autorem, vystihujícím obdivovatelem zjevu Ježíšova v životě a dějinách. Zato však všichni, kdož odmítají starocírkevní dogmatický výklad Ježíšova zjevu nebo kdo chtějí jej hodnotit se stanoviska dnešní doby, aby rozuměla Ježíšovi dnes a dala se jim věsti ve zmatené situaci dnešní, jednotlivců i národů a křesťanského lidstva, všichni, kdož znají Ježíše z evangelií a nemohou jej přijímat od starých církví, vděčně přivítají tuto knihu Jeffersonovu a

²¹⁾ Rkp. knih. N. M., 1. C. a. 1., f. 228a (st. f. 157a), f. 227a (st. f. 221a), f. 225a (st. 217a).

budou vděční za její překlad a vydání u nás. Je to kniha milá. Po úvodu, v němž autor vytyčuje svůj úkol a cíl v knize, totiž nakreslit prostě a všem srozumitelně charakter Ježíšův, aby Ježíš mohl být nám všem cestou, pravdou a životem, a po vysáání důvodů jeho studia Ježíše v tomto směru (hlava druhá) a upozornění na prameny svých úvah (hlava třetí), totiž pouze evangelia v dalších 23 hlavách, rýsuje spisovatel povahu Ježíšovu mluvě o Ježíšově síle, upřímnosti, rozumnosti, rozvážnosti, originalitě, úzké cestě, všeobsáhlosti, důvěře, bratrskosti, optimismu, rytířskosti, stálosti, štědrosti, opravdovosti, entuziasmu, radostnosti, pokoře, trpělivosti, statečnosti, rozhořčení, úctě, svatosti a velikosti. A ve všech slovech autorových uplatňuje se jeho slovo se stránky 29, totiž: „Dokud v něm (t. j. v Ježíšovi, pozn. pis.) nepoznáme svého přítele, neziskáme od něho to, co má pro nás připraveno. Možná, že někomu z nás byl Ježíš přeměněn v pouhé dogma. Toť velký den pro duši, když Ježíš po prvé stane před ní jako člověk.“ A tomu úkolu zůstává spisovatel věren až do konce. Tím získá si velkou obec čtenářskou a umožní sblížení dnešního člověka s Ježíšem. Kniha působí sugestivně, a nevádí ani častější opakování se autora, které je podmíněno tím, že stati v knize vypsáné byly prosloveny jako úvahy před posluchači, většinou mladými lidmi, z nichž mnoho bylo studentů. Čtenářům z naší církve československé, kterým mohu spis doporučit, bude spis tento duchem svým blízký a vyhovující. I když naše nauka neztotožňuje se v hodnocení osobnosti Ježíšovy se starokřesťanskými theologii církevními, charakter Ježíšův

jest nám nade všechnu pochybnost. I nám je Ježíš — přes všechno odmítání staré theologie o něm — mistrem, pánem, normou. I nám ukazuje cestu k Bohu, Otcí všeho lidstva. Naši bratři a naše sestry najdou v knize mnoho povzbuzení, aby následovali Ježíše ve svém životě.

Al. Spisar.

Vonka R. J., **Náboženské kaménky**. První hromádka. Vycházelo v Přelomu 1933 a 1934. V Praze 1934. Nákl. vlastním. Tiskla knihtiskárna Plachý a spol., Praha-Vršovice. Stran 47. Cena neudána.

Jest to řada pojmů, slov, termínů často užívaných v životě náboženském, především v učení a životě křesťanských církví, důležitých pro nauku a dogma. Autor připojuje k nim vysvětlení, jdoucí až na kořen znění a první počátek jejich užití, čímž získává správné porozumění termínů, v duchu myšlení a nazírání dnešní doby. „Kaménky“ vycházely v bývalém Přelomu, časopise československé církve, a byly tedy připravovány v prvé řadě pro čtenáře naší církve a dáván jim význam v duchu naší církve, na rozdíl od tradičního významu, zdomácnělého ve starých církvích historických. Výklad slov tvoří namnoze kratičká pojednání ve slóhu lidovém.

Spisar.

Hník F. M. PhDr. **Pohnutky dobročinnosti v křesťanství**. Edice Blahoslav. Knihy o náboženství a pro náboženství. XI. Řídí dr. R. J. Stejskal. Praha 1935. Cena neudána.

Kniha je věnována rozboru vztažnosti mezi theologii a sociální službou. Že themá knihy je časové, je jasné každému, kdo si uvědomuje, v jakém rozsahu je pěstována sociální práce v poslední době. Pisemnictví světové oplývá

bohatostí spisů a pojednání z oboru sociologie po všech stránkách. I u nás — smíme-li malé naše poměry přirovnávat k poměrům velikých národů — je živá činnost knižní a článková na poli sociální práce. Pracovníci zabývají se praxí i teorií, ač prakse, totiž praktické návrhy sociální práce má převahu nad theoretickými úvahami a zkoumáním theoretických základů praktické činnosti sociální. A přece nejen že není theoretické zdůvodnění nepotřebné, nýbrž naopak je naprostou nutností prakse, má-li prakse býti vědomá — a ne konána jen náhodně a naslepo. I ve zdůvodnění sociální služby lze zaznamenati značnou literaturu cizí. U nás pak především stoupenčí katolického světového názoru věnují značnou pozornost zdůvodnění sociologické práci principy katolickými. A co my, křesťané československé církve? Jako ve všech oborech literární činnosti theologické jsme v začátcích, tak i v theoretickém zdůvodnění své církevní charity a — což ještě důležitější — v kladení theoretických základů socialistického studia a sociální práce vůbec. Nemáme nadbytek ani článků, tím méně spisů, ač právě v sociální práci musí se naše církev uplatnit, chce-li konat práci pro nynější dobu. Jeť naše doba sociální kat'eksochén. Tím více vynikne hodnota spisu br. Hníka, uvážíme-li toto všechno. Br. Hník podjal se vděčného úkolu ukázat nám pohnutky sociální práce, pokud tyto pohnutky byly a mohou býti čerpány z křesťanského náboženství. Jelikož vědecky zpracovává křesťanské náboženství církevní theologie, zabývá se autor spisu vztahy theologie křesťanské k sociální službě. Již v Předmluvě poukazuje na důležitost náboženské motivace dobročinných

skutků. Celou úvodní část potom věnuje rozboru a úvaze o významu světového názoru pro sociální dobročinnost. Pro nás v církvi zvláště je důležitá stať nadepsaná: „Dosah světového názoru pro výměr sociální práce“, v němž zdůvodňuje autor vlastně celý svůj spis věnovaný pak rozboru sociální práce v křesťanských církvích od počátků křesťanství až po dobu nynější. Vedle toho podává autor spisu v úvodní části zdůvodnění své práce v této knize i po stránce formální, metodické a věcné. Z důvodů daných vývojem křesťanské myšlenky a vtělením křesťanství v určité typy církevní doprovázené a zdůvodňované určitými typy theologie rozdělil svou práci na pět částí, z nichž v první hledá předpoklady církvi křesťanských v evangeliu Ježíšově, a to po stránce principiálních základů práce sociální, jakož i první zápas o uplatnění Ježíšovy lásky k Bohu a k bližnímu v nejstarších útvarech křesťanské kolektivity, u Pavla a v církvi poapoštolské. V druhé části snaží se vystihnouti sociální filosofie katolického středověku, při čemž je nucen věnovat pozornost především vrcholu katolické theologie středověké v díle Tomáše Akvinského a zabývatí se jeho sociálními hospodářskými teoriemi, kořeny a ovocem katolické charity, jakož i odklonem od evangelia Ježíšova, ne-li v theorii, ač br. Hník i zde má své výtky, tedy jistě v praxi. Sociální filosofii reformace je věnována část třetí, v níž se vyrovnává br. Hník se směrem lutherským, kalvinistickým a puritanismem — vše se zřetelem na zdůvodnění sociální práce, na pohnutky těmi směry a jejich zakladateli stanovené a uplatňující se buď způsobem povzbuzujícím nebo retardujícím. Nás v církvi česko-

slovenské bude zvláště zajímat rozbor a hodnocení sociální filosofie novověkého humanismu církevního, k němuž naše církve jeví sklony, aniž by se s ním chtěla ztotožňovat, ale chce uznati dobré stránky a myšlenky, ať je nalézá v myšlenkových proudech starých nebo nových formací církevních. Část poslední (závěrečná) líčí a rozbírá sociálně theologické předpoklady dobročinnosti s hlediska československé církve, kde autor konfrontuje s naší církví hlavní církevní a theologické typy staré, historické, v knize probírané a naznačuje ideové stanovisko naší církve v chápání evangelia Ježíšova se zřetelem na sociální práci a charitu u nás. Jmenným rejstříkem končí spis, čítající 348 stran velké osmerky.

Práce br. Hníka je jedním sloven práce dobrá, jak po stránce formální, tak obsahové. Autor postupuje metodou čistě vědeckou, rozděluje a třídí bohatý materiál jasně, přehledně, vytyčuje svůj úkol a přesně se jej drží v dalším. Práce je dělána na podkladě bohatého studia sociologického, jemuž autor se věnuje s nevšední pílí a velikou láskou. Z bohatého materiálu dovede br. Hník vyzdvihnout podstatné, čeho je třeba, aby byla ozřejmena a vyjasněna these, již je kniha věnována. Hojná literatura je uvedena na konci každé kapitoly a citována pod čarou. Po stránce metody nelze snad spisu nic vytýkat. Formálně mohla by býti mluva trochu jednodušší. Zdá se, že je autor příliš ovládan stylem své četby a svých studií. Též by snad bylo možno vystříhat se opakováním stejných myšlenek, čímž by spis získal na konciznosti. To jsou však formální maličkosti, jež naprosto neubírají ceny velmi hodnotné knize po stránce vědecké. Věcně snad

bude míti některý čtenář v podrobnostech úsudek jiný, ale tomu nelze se vyhnout v žádné vědecké knize. V celku bude jistě souhlasit každý znalec církevní a křesťanské filosofie sociální, jak byla vytvořena postupem časů v různých typech církvi křesťanských. Naše církevní ideové hledisko na dobročinnost tlu- mučí kniha správně. Myslím, že autor zaslouží si uznání za svou pilnou a hodnotnou knihu, která je cenným přínosem nejen pro naši církve, ale pro naše písemnictví z oboru sociologie vůbec. Kniha je zároveň podnětná pro výměnu názorů těch, jež theoreticky nestojí na stejném hledisku s autorem. Doporučujeme ke studiu hlavně našim bratřím duchovním, učitelům a učitelkám náboženství, jakož k probírání v Jednotách mládeže. Spisar.

Dr. Jos. Kratochvíl, *Meditace věků*. Vývoj filosofického myšlení. Díl I. V Brně 1935. II. přepr. a rozmn. vydání. Nákl. Barvič a Novotný.

Zdá se, že naše obec čtenářská přece není tak bez zájmu o otázky filosofické, když v poměrně krátké době je třeba vydávat druhé vydání spisu značných rozměrů, jakým jsou Kratochvílovy *Meditace věků*. Autor, pilný vědec a plodný spisovatel oboru filosofického a především dějin filosofie, podjal se od r. 1927 úkolu slibného, totiž podati českému obecenstvu dějiny filosofie od nejstarších dob až po dobu nejnovější a zhostil se svého nelehkého úkolu v pěti letech, což svědčí věru o velké připravenosti a pílí autorově. Ve čtyřech svazcích, jimž dal název společný „*Meditace věků*“, napsal dějiny filosofie všech věků a národů.

Zde máme I. díl díla, totiž dějiny filosofie starověké, začínající filosofií orientální (indickou a čínskou),

pak především řeckou, základ filosofie západoevropské dosud, a římskou, pokud se Římané vůbec o filosofii zasloužili a končící nábožensko-filosofickým synkretismem, novopythagoreismem a novoplatonismem. Autor není nováčkem v oboru filosofické produkce. Od r. 1905, kdy vyšla první jeho knižní práce, až dodnes napsal značnou řadu spisů z dějin filosofie. A tu opět obíral se hlavně filosofií antickou a — jako katolík — středověkem. Spisy svými prokázal platnou službu čtenářstvu, neboť nemáme nikterak nadbytek příruček dějin filosofie. Nepodceňuji nikterak E. Rádlový Dějiny filosofie (dva svazky), ale četba Rádlových Dějin filosofie předpokládá slušnou znalost vývoje filosofie. Pro studium dějin filosofie u začátečníků jeho Dějiny nejsou. Velmi dobré Drtinovy dějiny ve formě Úvodu do filosofie nejsou dokončeny. A tak kdo musí nebo chce se seznámit s dějinami filosofie celé od nejstarších dob až po dobu přítomnou, musí sáhnout po spisech Kratochvílových. Snad by se mohlo někomu zdát, že bude vadit v objektivním vypsání vývoje filosofie autorovo katolické stanovisko, nebo lépe řečeno, katolická příslušnost církevní. Mohu říci, a řekli to i jiní, že J. Kratochvíl je ve vypsání problémů filosofických v jejich vývoji velmi objektivní, pokud je objektivita v dějinách vůbec možná. Dějiny nemohou být snůškou jmen a dat. Nevyhneme se hodnocení. To platí jistě i pro dějiny filosofie. Ale autor Meditací snaží se být opravdu co neobjektivnější. Ostatně stará doba filosofie nedává mu ani možnosti, aby nějak uplatňoval nebo stavěl do předí své náboženské vyznání. Je filosofem, má své stanovisko (novidealism), ale to má a musí mít

každý filosof. Čtenář nikdy a v ničem nemůže se spokojit jen s jednou knihou a jedním autorem. Teprve četbou více spisů a vlastním přemýšlením dopracuje se svého stanoviska, jež bude opět do jisté míry subjektivní. To platí především o filosofii. Ale nutno zdůraznit, že Kratochvíl snaží se a usiluje o největší nestrannost.

Spisy jeho — a to platí též o I. díle Meditací — vynikají přehledností, jasností látky, slohem velmi lehkým a přece vědecky přesným. Čtou a studují se velmi snadno. Autor přináší řadu literatury, čímž opět velmi dobře poslouží čtenářstvu. V jednotlivostech bylo by možno snad být jiného názoru, ale to neubírá ceny dílu jako celku. Nenajdeme filosofické dílo, ani dějiny filosofie psané tak, aby ani v podrobnostech nebylo námitky.

Spisár.

Němirovič Dančenko, Feďka rudokop. Přel. J. Veselovský. Obrázky nakreslil Prokop Laichter. Pěkné knihy pro mládež XXVII. Vydal Jan Laichter 1935.

Literatura pro mládež je dnes u nás velmi hojnou u srovnání s dobou, kdy jsme rostli my staří. Je však se záplavou knih též jejich umělecká kvalita v rovnováze? Sotva možno přisvědčit. Kdo byl nucen vybírat v době vánoční — a i mimo tu dobu — vhodné knihy pro děti, nejednou se zklamal. Zevnějšek mnohdy libivý a výprava pěkná, ale obsah nevhodný. Tím spokojenější jsme, přijdeme-li na knížku jako je Dančenkův Feďka rudokop. Ostatně za dobrou kvalitu knížky této jak po stránce umělecké, tak mravné ručí nám spisovatel sám. Je to knížka starší, ale — či snad právě proto! — kvalitně vysoko stojící. Výchovně působí na mládež, hochy, velmi blahodárně, podobně jako tak

mnohá knížka americká a anglická, s tím rozdílem, že slovanský (ruský) Feďka je citově a celou psychou svou našim hochům bližší než Američané a Angličané. Je dobrodružná, což upoutá čtenáře mladé, je smutná i veselá, jako byl život na sebe odkázaného hochá. Vychovává k samostatnosti, pracovitosti a k optimismu životnímu. Divoká příroda urálská okouzlí obraznost i smysly mladých čtenářů a zároveň rozšíří jejich znalosti zeměpisné. Psána je svěže, srozumitelně a umělecky hodnotně. Pěkné obrázky zvyšují její cenu. Úprava — ač jednoduchá a prostá — je bezvadná. Cena 20 Kč není vysoká. Doporučujeme naší mládeži. Spisar.

1. Ovidius, *Proměny*. Přeložil Ferd. Stiebitz. Jan Laichter v Praze 1935. Sbirka krásného písemnictví.

2. *Výbor z římské poesie v překladech*. Uspořádal, úvodem a poznámkami opatřil Karel Hrdina. Sborník školní četby „Světla“. Sv. XX. Jan Laichter v Praze 1935.

1. K cenným překladům klasických děl velkých epiků řeckých a římských (Homérovy *Iliady* a *Odyssey* a Vergiliovy *Aeneidy*) z tvůrčí dílny nadšeného znalce antiky Otmará Vaňorného druží se neméně cenný překlad Ovidiových *Proměn* z pera Ferd. Stiebitze, všechno v ideálně obětavém nakladatelství Jana Laichtera. Statný svazek o 618 stránkách je dokladem velké práce a velké pile překladatelovy, nepřihlížíme-li ani k vzornému překladu, jenž uznán byl znalci jako překlad vynikající. Po Homérovi a Vergiliovy činí se našemu širokému obecenstvu přístupný Ovidius, po básnících z rozkvětu velké epiky antické básník drobné epiky a doby již úpadkové. Tím doplňuje se účelně obraz básnické

tvůrčí činnosti především římské a čtenář, jemuž nebylo přáno sledovat literaturu římskou ve škole, může vhodným způsobem doplnit své vzdělání. Ovidiovy *Proměny* (vedle jiných děl) jsou četbou velmi příjemnou, byly jí vždy, a budou jí i dnes. Dnešní člověk unavený zmatky a shonem své doby, obrátí-li se k Ovidiovi, bude jako v idyle a poskytne ulehčení svým rozdrásaným nervům. Básně se čtou jako lehká novelistika, která nás zároveň uvádí do ovzduší římského světa na přelomu naší éry. *Proměny* jsou četba lehouchká, jsou psány veršem plynným a dokonalým, lehkým, jakým se nevyznamenal žádný jiný básník římský. Ve fabulích a obrazech čerpaných ze života a světového názoru římského najde čtenář mnoho všelidského, neboť Ovidius byl velký malíř lidské psychy a lidské duše, své doby, ale i všeho lidstva. Byl skvělým vyprávěčem, dobrým malířem povah, především však vášní lidských, a tu opět zvlášť lásky, ať milenecké nebo manželské nebo mateřské. Chápal a dovedl postihnout utrpení i radost, odvahu i zpupnost, trest i odměnu lidských činů, vše sice v rouše antickém, ale s pozadím všelidským, neboť člověk zůstává ve svých snahách, přáních i chybách v jádru týž, ať nosil antickou tógu nebo náš moderní šat. *Proměny* nebo *Metamorfosy* Ovidiovy byly vždy milou četbou nejen u svých vrstevníků, ale i později, ve středověku, v době humanismu, a jsou jí i dnes. Vždyť i my jako studenti jsme Ovidia měli ze všech těch klasiků latinských nejraději. Vliv jejich byl patrný vždy a u všech národů kulturních; byl patrný i u nás v době nejnovější. Stačí jmenovati jen Vrchlického, Zeyera, Machara, Karáska, Theera, abychom si uvědo-

milí náš dluh Ovidiovi. Jsem přesvědčen, že i dnešní čtenář český, i ten, jenž nemá klasického vzdělání, ale i ten, jenž kdysi se ve škannách školských těšil z lehkých veršů Ovidiových, že dnes se pobaví a osvěží četbou Proměn. Překlada- tel doprovodil spis úvodním slovem o Ovidiovi a dr. G. Hejzlar krátkou studií o vlivu Proměn na výtvarné umění. Spis je opatřen poznámkami k jednotlivým básním a místům, jak- ťož i seznamem vlastních jmen. Řada obrázků (ilustrací) od uměl- ců světových zdobí překlad a do- dává mu vzácné ceny. Úprava zev- ní — jako u Laichtrů. Cena spisu 48 Kč — velmi laciná.

2. *K Proměnám Ovidiovým* druží se Výbor z římské poesie, překlad z řady básníků římských různých dob a básní různého druhu. Je to řada kratších i delších ukázek k ú- čelům školským, poslouží však dob- ře i zájemcům mimoškolským. Pře- klady pořízeny jsou různými pře- kladaateli. Výbor uspořádal znalec antiky K. Hrdina. Spis vyšel ve Sborníku školní četby „Světla“, který řídí Jan Čeněk, ředitel Ma- sarykovy reálky v Praze. Je to XX. svazek Sborníku. Prospěje žactvu i čtenářstvu. Za překlady ručí osvědčená péra v tom oboru čin- nosti. Cena 13 Kč. A. Spisar.

Swing Gram R., *Forerunners of American Fascism*. (Předchůd- cové amerického fašismu.) Fašism, německý hakenkreuzlerský směr a americký Kux-Klan vycházejí z té- že psychosy, úchylného duševního stavu: Jest jenom jedna skupina lidstva, o níž možno říci, že je čis- tá, cenná a významná. Je to rasa vítězů. Mezi německými lidmi ko- luje představa o nordické rase. Kdysi dávno rozkládala prý se mezi Grönlandem a Německem, severně od Anglie pevnina. Pohybem pudy

se propadla. Zůstaly z ní jenom krajové zbytky. Zachránila se jen vybraná část tamního obyvatelstva. Byla to Platonova Atlantida a za- chráněné zbytky obyvatelstva jest nordická rasa. Ta je povolána k vládnutí světa. Všechno ostatní „lidstvo“ je určeno k službám a otročení nordické rase. Kdo se bude vzpírat nadvládě nordické rasy, musí být vyhuben. Slované jsou rasa méněcenná. Jsou určeni jenom k tomu, aby sloužili nordické rase. Italská rasa kdysi ovládala celou Evropu. Co neovládala, to byly méněcenné pralesy a stepi. Je povolána znovu Evropu ovládnouti. Sla- bí a slabší musí zahynout. To je přirozený přírodní zákon. Nebylo nikdy jiné politiky, nežli dobývač- né. Nikdo nemůže zabrániti Itálii, aby se nezmocnila Habeše. Vždycky musí národ vzdělanější ovládnouti plemeno nižší. Nižší plemeno, to jsou Habešané. Vyšší plemeno, toť Italové, stoupenci fašismu. Fasces — to byl svazek prutů a okolo vá- lečné sekery. Svornost s údernic- tvím, to je symbol fašismu. V Ame- rice ovládla jen nordicko-anglo- saská rasa. Tu představují tajně organisovaní kux-klanisté, organisa- ce Kux-Klan. Ostatní je méněcenné. Osvobození černochů byl kulturní omyl. Šetření Indiánů je nesmysl. Rovnoprávnost je hloupost, jež lid- stvo zabíjí. Společnost národů je pitomý utopism. Organisace dělnic- tva podlamují průmysl, zavádějí dělnictvo na scestí. Ohrožují ame- rický průmysl. Mezinárodní dvůr pro spravedlnost je jenom zdánlivě ne- vinná utopie, ve skutečnosti je to ne- bezpečí pro Ameriku. Hlasatelem těchto myšlenek je římsko-katolic- ký farář Coughlint (Kauglena), pů- vodem Ir. Nejasné státní přísluš- nosti jako Hitler. Rád si pochutná- vá na dobrém jídle, neodpírá si

sklenku dobrého, miluje dobré cigarety, neváhá s chutí zaklít, když toho prý vyžaduje řečnický úspěch, začal v Americe používat radiové služby. Umí vyhovovatí duši davu, strhuje posluchače. Diktuje dnes veřejnému mínění americkému. Z jeho vůle odřekl americký senát politiku Hooverovu a Společnosti národů. Křičí proti americkému kapitalismu, ve skutečnosti mu pracuje do rukou, přiměl Ameriku, že americká vláda rlení členem Mezinárodního dvoru pro spravedlnost v Haagu. Má dnes velký aparát spolupracovníků. V době nezaměstnanosti je to veliká věc. Obklopil se skupinou mužů, podobnou skupině Rooseveltově, presidenta amerického, říká jí mozkový trust a co tento trust odhlasuje, to se provádí.

U nás kdysi psal J. V. Sládek o zápasu Irčanů za svobodu. Bylo to v Básních z roku 1875. Bylo to po prusko-francouzské válce. Němci uměli buditi mezi Irčany nenávisť proti Anglii. Protestantské Němcko štválo katolické Irčany proti protestantské Anglii. Za světové války spoléhali Němci na hnízdo ponorek, umístěné kdesi na irském pobřeží. Sládek se dal mýlit, když psal: Vy pušky máte, my jen holé ruce, my právo jen, vy máte násilí, nám tituly se zrádců udílí, vám za zločin se dává absoluce (rozhřešení, odpuštění) . . . Jen dál tak po svém, vy i vaše chasy!, my po svém též; snad zas nás porvete, necht' — z naší krve mstitel vykvete. Či vítězství? — to dopovědí časy. Také Victor Hugo psal pro Irčany, my však vidíme do zákulisí irské politiky a vidíme z knihy Swingovy do politiky římského faráře Coughlina.

S k r b e n s k ý H. L. dr., Die Kirche segnet den Eidbruch. Co před-

cházel duchovnímu zotročení Rakouska. Vydalo Freigeistige Vereinigung der Schweiz v Bernu 1935. Dr. Leo H. Skrbenský zná rakouské poměry. Dokazuje klidně a vědeckou stručnou metodou, že církev, rozuměj římsko-katolická církev, usilovala o rozbití Rakouska bez Habsburků, Rakouska zbaveného Habsburků a pomáhala, aby z republiky rakouské byl vybudován stavovský stát katolický. Skrbenský cituje z nové státní ústavy rakouské. Co se v Rakousku děje, má zákonnou formu, ale ovšem jakou! Strůjcové nové rakouské politiky jsou skryti v zákulisí. Spoléhali, že roku 1935 bude katolický sjezd v Československu oslavnou příležitostí velebiti zřízení stavovského státu nejen v Maďarsku, Rakousku, Polsku, ale i na posledním ostrově demokracie v Československu. Počty se jim zatím nezdařily. V Rakousku nedbají mezinárodních smluv. Nikdy jich nedbali! Rakouský konkordát, ujednaný s dvorem papežským, a projevy odpovědných, avšak k odpovědnosti nepohnatelných mužů to potvrzují: „V onen okamžik, když se ozval poslední úhoz na hodinách, ohlašujících půlnoc před nastupujícím prvním květnem 1934, nastoupil v Rakousku nový státní řád a já mám zvláštní čest zde v prostorách presidentské kanceláře rakouského státu požádati vaši excelenci, osvičeného zástupce jeho svatosti papeže Pia XI., abyste laskavě vyjádřil náš dík a pozdrav jeho svatosti římskému papeži, zástupci Kristovu na zemi.“ Tak pozdravovali převrat v Rakousku! (U Skrbenského na str. 12.) Nový stát je organisován na náboženských a mravních zásadách římsko-katolické církve (str. 13). Z vyučování má býti odstraněno všechno, co se při-

či náboženskému přesvědčení a náboženskému citění obyvatelstva. (Dovětek k protokolu v článku VI. a druhého odstavce.) Kdyby u nás platily takové síly, jako v Rakousku, do roka by bylo po československé národní církvi, ale ovšem také do dvou, tří let by bylo po církvích evangelických. rjv.

C a w i l H., Der Fall Jacob. Curych. Je to strašná obžaloba nejvyšších osobností v Německu. Bylo objeveno, že nejstarší syn bývalého korunního prince německého, Hohenzoller, slouží v německém vojsku, že nosí starou říšskou uniformu, jindy že slouží oblečen jako občan, jindy že je oděn hnědou uniformou. Je z tohoto odhalení poplach. K poplachu přistupují zprávy o vraždách, jež byly vykonány za zvláštních okolností, zavraždění byli bez obrany usmrceni, zastřeleni, utlučeni, utopeni, oběšeni, všechno ukazovalo, že vrahů je skupina, která se řídí starými šílenými metodami fémovými, to jest středověkým odstraňováním odpůrců, a že za touto skupinou vrahů stojí vysokí hodnostáři anebo vysoko postavení jednotlivci z průmyslového světa. Ukáže se, že členové této skupiny — obecně se u nás říká: Bandy — vzájemně se odstřelují, aby na sebe nic neprozradili. Při soudním řízení proti „zrádcům“ vystupují neznámí svědkové, velcí neznámí a vyklube se, že je to na příklad jeden z nich generální ředitel společnosti velkopřůmyslníků Berliner Karlsruher Industrierwerke A. G. Aktien-Gesellschaft. Objevitel těchto strašných vražd a strašných svědků byl do té doby neznámý žurnalista Berthold Jacob. Skupina spiklenců jej vylákala na německou půdu s předstíráním, že mu dodá nový materiál proti hyenám. Jacob je švýcarský příslušník. Švýcarská

vláda se houževnatě domáhá, aby jí byl Jacob vydán z rukou zuričců, k nimž patří generál von Seckt. — Případ je doklad o úpadku veřejné mravnosti v Německu, o návratu do středověku, o kultu hrubé moci, zbraní a peněz. rjv.

S l a v o m i l D a n ě k: Tři filozofické vykřičníky. (Krise kritiky.) V Praze v říjnu 1935. Vydáno vlastním nákladem jako první skupina v řadě biblických otázek: Včera i dnes. Stran 44, cena 10 Kč.

Knížka je určena i odborníkům i pismákům a Daněk v ní na několika příkladech pozvedá hlas proti přemrštěnému biblické kritiky tak, jak je pěstována hlavně v Německu. Slabiny kritiky literární ukazuje Daněk na příkladu z knihy Genesis 42, 27; rozkouskování i jedné věty na více pramenů podle jednotlivých slovíček a poukazování na činnost redaktora, jsou východiskem z nouze. Daněk klade důraz na znalost skladby a jejich zvláštností ve starozák. hebrejštině („skladba starozák. hebrejštiny je čekankou i nejnovějších a největších gramatik“ s. 9) — a jistě má více příkladů, když prohlásí: „Zodpovědně proto jen konstatují tedy, že literární kritika, pokud vidím, pracuje veskrze s prostředky nesprávnými nebo nedostatečnými. Pokud pak literární rozbor má z povahy stžák. písemnosti vůbec jakou oprávněnost a vyhlídku, jsou všechny dosavadní „výsledky“ či pokusy pochybené anebo předčasné.“ (Str. 15.)

V druhé kapitole žádá Daněk „Slovník bez historie!“ (Jehezkel 17) a nikoliv slovník s dějinnou interpretací. „Dokud nevíme spolehlivě, co vězí nebo nevězí za některým jakkoli pochybným slovem v dané souvislosti, nemá do výkladu co mluvit kritika sebe vyšší.“ Je jistě

nedostatkem, když se to dělá obráceně, totiž napřed exegese a pak slovník, zvláště je-li prováděna s lehkomyšlností, jak uvádí třetí část knížky: „Podání nejen výklad“. Místo v knize Rut 2, 20, může být přeloženo tak, že Boaz může být zaměněn s Bohem. Tu se má ozvat kritika theologická, aby určila, co je pravé.

Knížka Daňkova přinutí k zamýšlení nad problémy Starého zákona u každého, kdo touží po poznání pravdy a nalezení spolehlivé cesty. Miroslav Novák.

G. Stammler, Leibniz (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt. IV., Bd. 19). Reinhardt, München, 1931, p. 183.

O Leibnizovi existuje ve filosofické literatuře mnoho monografií a větších, nebo menších speciálních pojednání, nehledíc ani k obsáhlejším statím ve větších kompendiích dějin filosofie. Jest to filosof, jemuž se dostalo prostě té cti, býti často zkoumánu. Maine de Biran, Boutroux, Ch. Secrétan, L. Stein, B. Russel, Piat, Baruzi, Daville, Fonsegrive, Lévy-Bruhl, Fischer, Smalenbach, E. Rolland a jiní podali veřejnosti své práce o Leibnizově filosofii, snažice se ji pochopiti a pokud jim to bylo možno, přesně vyložiti. Při této práci arciť značně napomáhaly edice Leibnizova díla podnikané už brzy po jeho smrti a to souborná vydání (Raspe 1765, Dutens 1768, Erdmann 1840, Janet 1866, Buchenau a Cassirer 1916—25, Pruská akademie věd 1923), nebo věci jednotlivé (Grüber, Correspondances 1745, Weesenmeyer, Leib. Epist. ad Schmidium 1788, Rommel, Leibniz und der Landgraf Ernst von Hessen-Reinfels 1847, Bodemann, Die Leibniz-Handschriften der Kö-

nig-öff. Bibliothek zu Hannover 1895, Couturat, Opuscles et fragments inédits de Leibniz 1903, Schmalenbach, Ausgew. philosoph. Schriften in Orig.-Text 1915, Theodicee, hrsg. v. A. Buchenau 1924 a j.).

Je tedy pro dnešního pisatele o Leibnizovi dosti spolehlivých spisů a literárních pomůcek, o které se může opřít. Nezdá se však, že by Stammler této příležitosti dobře využil. Srovnáváme-li jeho knihu s jinými monografiemi o Leibnizovi, znamenáme tu nejeden rozdíl, nikoliv však na prospěch autorův.

A je přece Leibnizova filosofie stále vědním, třebaže ne zrovna lehkým předmětem historicko-filosofické interpretace. Až na závažné nedostatky, které máme na mysli, to kniha Stammlerova sama dokazuje.

Stammler postupuje při rozboru osobnosti i díla Leibnizova neobvyklým způsobem u tohoto druhu práce, a zavádí do ní novou historicko-filosofickou metodu, které říká „methoda hypotheticko-formální“. Tato methoda podle jeho mínění, jsouc použita v oboru filosofických textů, přinese nové zhodnocení toho kterého filosofa, v daném případě pak Leibnize. Až dosud se pracovalo jinak a výsledky ovšem byly také jiné.

U Leibnize se zdůrazňovalo jeho propracování metafysického pluralismu, monadologie, ukazovalo se, jak i on těžce tápal, maje vysvětliti vztah duše a těla a končil v theologii, kde nestačil filosofii (učení o předzjednané harmonii). Vyzdvihoval se význam jeho theodicee s jeho krajním optimismem a kladným hlasem pro tento svět i ospravedlňováním Boha s pouka-

zem na původ zla v božském rozumu a nemožnost pochopit lidem metafysický celek a tedy i přesně, správně a spravedlivě zhodnotit zlo. Někteří komentátoři jeho díla snažili se rozlišovat mezi Leibnizem filosofem a Leibnizem theologem, s jeho náboženstvím přirozeným a právem přirozeným, hledali jeho pravý poměr ke Spinozovi a jeho filosofické soustavě a zrovna tak k Descartesovi s jeho tvrzením, že dění je pohybem a suma jeho ve světě že je stejná (Leibniz zavádí pojem tendence-sily, identifikuje klid a pohyb, které jsou mu jen formami téhož, síly). Analysoval se zevrubně Leibnizův postup při vymezování svobody vůle s metafysickým základem a jeho paralysování determinismu, k němuž vede pouhý rozum, jiní všimli si zase zvláště jeho učení o nesmrtnosti duše, o nezničitelnosti duševního života a o plynulých řadách duševních inteligencí, mezi nimiž je lidská duše jen stupněm, a to jedním z mnohých.

V ethice, v níž Leibniz je utilitaristou i idealistou zároveň, zůstávalo vždy zajímavým jeho zdůrazňování lásky jako altruistického projevu udržovaného dobrou vůlí, lásky, která nekoliduje se spravedlností, poněvadž k cíli posvěcenému a určenému láskou postupuje se prostředky rozumnými (z rozumu).

Theologům Leibniz obvykle vyhovoval, ba byl i jejich filosofem, což pěkně dokazuje na příkl. za války vydaná velká monografie Pitatova. Není divu, neboť všechny stěžejní problémy — metafysický, psychologický, ethický (včetně právní aplikace) řeší posléze theologicky. Filosofům opačného stanoviska arcí Leibniz zase nevyho-

voval a byl jimi s tohoto stanoviska vždy příkře kritisován.

Stammler je však mezi spisovateli o Leibnizovi opravdu bílou vranou. Pro něho je Leibniz hlavně „velkým typickým reprezentantem baroku“ a autorova studie se nám pak představuje jako „stilgeschichtliche Untersuchung“. Nejde mu tedy o zachycení lidské, badatelské a myslitelské osobnosti, jakož i o pokud možno přesnou interpretaci Leibnizovy filosofie, nýbrž o jakousi essay, při níž tvůrčí síla autorova modeluje velmi odvážně, ale zároveň přetváří, neportretuje tedy pouze. Výsledek není Leibniz a nejnutnější dávka subjektivního pojetí autorova, nýbrž Leibniz + Stammler, při čemž o výstižnosti „barokního Leibnize“ mohou být libovolně dlouhé spory mezi filoso-
foy.

Francouzská filosofická veřejnost nepřijala Stammlerův spis nikterak příznivě. Autor je obviňován z kroucení, nepochopení i špatného překladu francouzských a latinských textů spisů Leibnizových a dílo označeno za konfusní. Nestalo se však žádné neštěstí, neboť jak už svrchu napověděl, není nouze o spolehlivé, stručnější i podrobné interpretace filoso-
fove Leibnizovy a možno tedy obejít knihu Stammlerovu jako nepřesné i kuriosní dílo beze škody. Podzimek.

Prof. Dr. A. Musil, Dnešní Orient v politice světové. Sbirka přednášek a rozprav extense vysokých škol pražských. Svazek 11. Nákl. Jednoty čsl. matematiků a fysiků v Praze, 1935. Str. 18.

Význam Orientu v současné světové politice je čím dále tím aktuálnější. Ba budoucnost dodá politickému Orientu ještě větší, ne-li dokonce rozhodující důležitosti, neboť

zájmy evropských mocností, ať už staršího data, jako tomu jest u Anglie a Francie, či data, nejnovějšího, máme-li na zřeteli Itálii, pak více méně kryté tužby Německa, obavy sovětského Ruska, Anglie a Spojených států z Japonska a ovšem zvláště s ohledem na budoucnost hodnocené nebezpečí právě z této země — to všecko nám zrovna vnucuje uznání opravdové závažnosti všeho, co se dnes k Orientu vztahuje.

Z těchto příčin přichází také přehledná a zhuštěná publikace od takového odborníka, jakým Musil ve věcech orientálních jest, velice vhod.

Autor začíná svoji úvahu geografickými a politicko-historickými reminiscencemi na starého soupeře Římanů Persii, která slula tehdy u Římanů „Imperium Orientis“. Soupeřství se projevovalo právě ve věcech východních a vliv v tom směru, neboť jak pisatel dí, obě říše chtěly dozíratí na obchodní cesty, po kterých se z Indie a dálného Východu dovážela vzácná koření, kadidlo, hedvábí, drahokamy, zlato, za něž se v přístavech středomořských vyměňovaly plodiny a výrobky evropské a africké.

A od doby tohoto soupeřství, které skončilo válečnou únavou a vysílením Římanů, později Byzantinců i jejich rivalů Peršanů ve stol. 7., následuje na východ nápor za nápor, vystřídáný na čas náporem muslimského Orientu na Occident.

Vzpomeňme jenom křížáckých válek, vystoupení Portugalců 20. května 1498 v Calicutu a s tím související pronikání do Číny a jiných zemí, kolonizační úsilí Nizozemců, Angličanů a Francouzů s obsáhlými kolonizačními dějinami těchto

národů atd. Zvláště dějiny Anglie vykazují ne jeden nepěkný rys uplatňované hrabivosti vůči cizímu území, v čemž bohužel bývala tato země následována i jinými velmocemi. R. 1708 se Anglie zmocnila Gibraltaru, za válek napoleonských Malty, r. 1839 zabrala Aden a brzy i ostrůvek Perin, za války rusko-turecké dostala Kypr, r. 1882 se zmocnila Egypta. „V Malé Asii a v Persii se upevňovala hospodářsky i osvětově. Afgánsko přetvořila na stát nárazníkový a v Čínském Turkestanu a v Tibetu od r. 1904 poroučela. Japonsku pomáhala, 30. ledna 1902 s ním smlouvu na výboj a odboj uzavřela . . . Na přímluvu francouzskou se domluvilo 1907 Rusko (po nešťastné válce rusko-japonské) s Velkou Británií, ponechalo jejímu vlivu asijské Turecko, jižní polovinu Persie, jakož i Afgánsko, Čínský Turkestan a Tibet.“ Tak tomu bylo s uchvatitelskými činy Anglie a to jsme se nezmínili ještě o Indii a celé jižní Asii, kteréžto državy už dříve zabrané uzmula Velká Británie Francouzům,¹⁾ jako tito před tím zase Nizozemcům. Zatím se Francie zmocnila a do dneška podržela Alžírsko (1830), Tunis (1881), Maroko. Itálie zabrala r. 1883 egyptský ostrůvek a přístav Massaua a Eritreu (to pod patronátem Anglie — která vůbec řídila rozdělení jidel na cizí tabuli), pokusila se o Habeš, ale tyto plány pochovala r. 1896, aby se reprisu pokusila snad v roce 1935, r. 1911 se zmocnila Tripolisu. Vedle zájmů anglických, francouzských a italských komentuje autor také interesy ruské a pak německé, které se arciť potkaly na

¹⁾ Za napoleonských válek a tisně z nich pro Francouze vzešlých.

východě s výsledky mnohem menšími.

Po světové válce, kdy vítězové i na východě územně získali, nastala změna pro Anglii, změna do jisté míry k horšímu, byť Rusové a Němci z kolbiště ustoupili. Velká Británie ztratila na vlivu v Afgánsku, v Persii, Egyptě (uznává jeho nezávislost 1922). Jako Anglie bývá většinou dobrým a uvážlivým pánem kolonií, dopustila se Francie jistých chyb v Syrii, rozdrobivši zemi a ohrožíc ji tak hospodářsky.

Nepatrné koloniální změny přinesla válka Itálii úprava hranic Eritrey a Tripolska, připojení úvodí dolní Džuby k italskému Somálsku). Za to však požadavky Itálie rostou v posledních letech, zapříčinujíc tak italsko-francouzský spor. A jako Francie žije po stránce kolonií v jistém napětí s Itálií, tak se bojí Velké Británie, na niž je ve spojení se svými koloniemi zcela závislá (Madagaskar, Končincina v Indickém oceánu, který je britský; závažnost Gibraltaru pro africkou říši francouzskou). Láska z takového poměru ovšem také neroste.

O Velké Británii samé píše autor, že nemá dnes v Orientě také na různých ustláno. Potíže v Egyptě, Sudanu, v Palestině a ovšem v Indii ji ohrožují. To vše je známo, zvláště velké hnutí indické. Odtud i pochybnosti místokrále lorda Irwina a jeho napomenutí vládě Labour Party s ohledem na tuto velkou zemi už v roce 1929 a ne zrovna čistě jednáni spojené s vydáním „Communal Avaré“ v roce 1932, jakousi to náboženskou a zájmovou lučavku na možnou indickou jednotu národní.

Než v této době už naráží Anglie na výhružný tlak japonský a zdá

se, že tady bude brániti i jiné a ne pouze sebe. Budování nesmírné pevnosti singaporské je tu znamením. Musil se domnívá, že toto japonské nebezpečí prospělo Britům na Novém Zélandě, v Australii a v Indii, kde by měli Japonce mnohem méně rádi než Angličany.

Pěknou svoji informační knížku končí autor těmito významnými slovy: „Obavy Velké Británie (z Japonska) sdělejí Francii i Nizozemsko a obě jsou jí vděčny, že staví pevnost singaporeskou. Obě se chvějí o své državy při Tichém oceánu, Nizozemsko o ostrovy Malajské . . . s 50 miliony, Francie o Končincinu s 21 miliony obyvatelů. Obě spoléhají na pomoc britskou a americkou, neboť Spojené státy drží nablízku souostroví Filipinské s více než 12 miliony obyvatelů. Sjednotí se a spojí se proti Japoncům? Ujmou se Ruska, které je dnes nejvíce ohroženo? Napřispějí-li mu na pomoc, podlehne, mongolské davy asijské se znova pohrnou na západ a kdo ví, kde se v Evropě zastaví. Nedojde-li k válce rusko-japonské v doznírné době, budou Japonci pronikat Čínou, jak ostatně již ohlásili, přisvojí si ji a žluté plémě bude určovati dějiny nejen Orientu, nýbrž i Occidentu. Muslimští národové Orientu to vědí, proto se v posledních dvou letech úžeji přimykají k mocnostem Occidentu, třebaš koloniálními.“ A tak staré obavy a stará varování ze žlutého nebezpečí asijského opět před námi vyvstávají.

Podzimek.

Knihy.

Dvě knihy v Německu. Nedávno byly vydány v Německu dvě knihy, které jsou velice zajímavé. První kniha jest nazvána „Biblický Moj-

žíš jako výrobce prachu, náčelník loupežníků a prabolševík“, a druhá kniha má název „O biblickém Josefovi“. Autor obou knih skrývá se za pseudonymem Jens Jürgens. V těchto dvou knihách vyvrcholilo nepřátelské tažení radikálního křídla nacionálně socialistické strany proti bibli a zvláště proti starému zákonu. Podle Jense Jürgense byl Mojžíš synem žida a egyptské královské dcery a jako takový domohl se vysokého úřadu, stal se ředitelem egyptských dolů a věhlasným znalcem metallurgie a techniky třaska-
vin. Všechny zázraky starého zákona vysvětluje Jens Jürgens tím, že židé vyráběli ve velkém množství střelný prach a dokonce i dynamit, kterýmžto věcem se naučili v Egyptě. Desatero přikázání nepochází od Mojžíše, nýbrž Mojžíš přijal je od arijských a germánských národů. Inkové znali prý desatero ještě před Mojžíšem. Podle názoru Jense Jürgense stal se Mojžíš náčelníkem lupičů, kteří konali vpády na území národů arijských a podmaňovali si je. Byl prý krvežíznivý, loupeživý bolševík a hromadný vrah. Podle německého práva musel by býti odsouzen pro podvod, krádež, hromadnou vraždu, rušení míru, vyzývání k třídní nenávisti a k bigamii nejméně ke 100 rokům do káznice a nejméně stokrát k smrti. — Podobné dílo jest i druhá kniha pod názvem „O biblickém Josefovi“. Jens Jürgens líčí Josefa, syna Jakubova, jenž byl prodán od svých bratří do Egypta, jako židovského ministra financí a egyptského říšského kancléře. Jednou nazývá Jürgens Josefa „Rotschildem a Morganem“, jindy opět „Rathenauem, Leninem a Stalinem starého Egypta“. Jürgens líčí Josefa jako lichváře velkého stylu, který připravil Egyptány o půdu a všechny majetek. Josef znásilnil prý

také ženu svého chlebodárcce Putifara. Jürgensovy knihy jsou pozoruhodné, ježto jsou to knihy, které jsou v Německu úředně schváleny. V Německu musí býti nyní každá kniha, nežli může býti vydána, prohlédnuta příslušnými úřady.

M. Z.

Časopisy.

Růžový palouček, roč. XVI., č. 3. K 15. listopadu 1935. Komenského číslo. Na památku smrti J. A. Komenského 15. XI. 1670.

Růžový palouček je měsíčník pro děti církvi evang. Orgán Svazu nedělních škol. Vychází vždy v polovici měsíce mimo prázdniny. Redaktor Frant. Kučera, řed. školy v Praze VII. Vydává nakladatelství Kalich v Praze II., Jungmannova 15. Předplatné 10 Kč. Listopadové číslo je věnováno J. A. Komenskému. Na málo prostoru podává pro své účely mnoho: Básničku Velikému Bratru. Odkaz Komenského. Data ze života Komenského, z jeho modliteb, Komenský v Anglii, Komenský a Masaryk, výňatek z knihy „S poutnickou holí“ a jiné drobné věci. Časopis dobrý.

Listopadové číslo „Křesťanské Revue“ přináší delší úvodník J. L. Hromádky: „Thälmannův proces a evropská civilisace“, studii Mil. Trapla: „Emanuel Rádl a socialismus“, a bystré postřehy red. Jar. Šimsy: „Ještě jednou O'Neill a naše divadelní kritika“ a podnětný „Program pro mladou inteligenci“. Pozornost jistě vzbudí otevřený dopis M. Koháka prof. Hromádkovi „O Ragaze“, Rádlovy „Poznámky“ — zprávy z mezinárodního hnutí mládeže a posudky v literární rubrice. — Redakce Křesťanské Revue je v Praze II., Na Poříčí 12, YMCA.

V obci San Sebastiano v Abruzích přestoupilo 300 obyvatel k církvi methodistické a postavili si svůj vlastní kostel. Hnutí přeneslo se i na okolní obce; římsko-katolická církev byla tím nucena poslati tam misii, čítající 7 otců jesuitů, kteří však tam nic nepořídili.

Kláster sv. Michala v Kyjevě v Rusku byl zbořen a na jeho místě byla vystavěna budova pro centrální komitě komunistické strany. Katedrála sv. Žofie v Kyjevě, která rovněž měla být zbořena, bude jako architektonická památka zachována.

Ruský pravoslavný chrám ve Vídni, který stojí vedle sovětského ruského vyslanectví, nabízí toto vyslanectví veřejně ke koupi.

Syrští mohamedáni vzdali patriarchovi Maronitů Aridovi svůj dík, že se jich zastal proti monopolním plánům francouzského vrchního komisaře. V průvodu byly neseny zelené korouhve, na nichž byl kříž s poloměsícem.

Poštovní úředník v Solnohradě byl potrestán policejním ředitelstvím vězením 1½ měsíce za to, že demonstrativně vystoupil z římsko-katolické církve.

Faráři Gierlovi v Meranu bylo zakázáno z politických důvodů vykonávání úřadu.

Německý katolický farář v Suldenu v jižních Tyrolích byl odsouzen na 3 leta do vyhnanství, že podle udání rozdělil dětem své farnosti peníze od německo-rakouského alpského spolku, jenž v jižních Tyrolích od dávných let udržuje úzké srdečné styky s Německem.

Evangelický farář Šimon Kludt v Novo Nikolajevsku byl odsouzen k smrti, protestantský duchovní

správce kostela sv. Anny v Leningradu, Oskar Vilém Simon, byl ve Střelně zatčen a jeho farní kostel uzavřen.

Biskup Ingram v Londýně vydal vyhlášku proti spiritismu.

Pruský ministerský předseda a náčelník tajné státní policie generál Göring zvláštním výnosem nařídil státním úřadům, „aby všemi prostředky postupovaly proti členům kleru, kteří zneužívají autority svého duchovního postavení k politickým cílům“. Výnos je namířen proti „odmítavému stanovisku jistých kruhů katolického kleru k nacionálnímu socialismu a jeho institucím“.

Nacionálně socialistický stát — tvrdí se v Göringově výnosu — zabezpečuje nedotknutelnost katolické církve a poukazuje se, že tím pro církev odpadá jakýkoliv podnět vykonávat v oboru náboženském politický vliv.

„Katolická církev nesmí se ani dovolávat Boha proti tomuto státu, ani nesmí organizovat vlastní politické síly s odůvodněním, že se musí hájit proti nebezpečí, kterým jí stát hrozí.“

Podle výnosu jsou dále napadány svazy katolické mládeže a vyhrožuje se jim rozpuštěním.

Výnos podepsaný pruským ministerským předsedou Göringem, znamenající zjevně vyhlášení války katolickým kněžím, kteří odmítají nacionálně socialistický stát, je posuzován jako odmítnutí noty, kterou Vatikán zaslal Německu jako protest proti porušování nedávno sjednaného konkordátu.

„Figaro“ sděluje z Londýna, že nová vlna pronásledování v Německu, namířená jak proti katolíkům

a protestantům, tak i proti židům, vyvolala v Anglii velké rozhořčení. List poznamenává: „Smíme-li věřit určitým politickým informacím, je anglická vláda rozhodnuta provést v Berlíně diplomatický zá- krok.“ „Populaire“ píše o zmatené vnitropolitické situaci v Německu. „Petit Parisien“ poznamenává: „Hitlerův režim nařizuje v poledne to, co ráno zakázal (narážka na zákaz Streicherova listu „Der Stürmer“ a jeho odvolání po několika hodinách).

Zatčení šesti arijských žen, které „zneuctily rasu“ ve Vratislavě, do- dalo odvahu saské filiálce říšského ministerstva propagandy, aby sdě- lila veřejnosti, že na území saského státu bylo v roce 1935 zatčeno již 14 žen a jeden Němec pro obcování s židy. Pokud šlo o cizince, byli bezodkladně vypověděni ze země, ostatní byli dopraveni do koncent- račního tábora. V úředním odůvod- nění se praví: „Zapomenou-li se ně- mecké dívky do té míry, že naváží milostný poměr se židy, pak je nut- no takové bezectné chování potres- tati nemilosrdně, aby se tak půso- bilo odstrašujícím způsobem také na ty, kdož dosud nepochopili příká- zání chvíle.“

V Anglii chystají — jak bylo sjednáno na nedávném církevním kongresu — některé změny při od- davkách v kostele. V budoucnosti mají být oddáni jen ti lidé, kteří nejen že náležejí k protestantské církvi, ale také se objevují pravidelně v kostele a přistupují k zpov- ědi. Toto opatření je zaváděno pro- to, že je mnoho lidí, kteří se ne- objeví v kostele po celý čas, v dog- mata církevní nevěří, ale přes to chtějí mít ze společenských důvodů církevní sňatek. Takovým — míní anglické duchovenstvo — postačí v budoucnosti obřad na radnici — t.

zv. sňatek civilní. Církevní oddav- ky buďtež popřány jen párku, jenž věrně stojí při církvi. A další no- vinka má být zavedena. Při obra- dech vyzve ještě oddávající duchov- ní ženicha i nevěstu, aby slibili, že se po celý život nedají rozvést. Ode- pře-li ženich nebo nevěsta toto pro- hlášení, má kněz právo oddavky přerušit. Tímto nařízením má být zamezena rozvodová horečka, jež se v Anglii nebezpečně v poslední době rozmáhá. Je ovšem otázka, kolik párků půjde po této reformě do kostela.

V Rusku byl vydán zákon, jímž mají být omezeny rozvody v SSSR. Podle dekretu rady komisařů bude napříště třeba z rozvodu souhlasu obou rozvádějících se manželů. Až dosud byl možný rozvod na žádost jednoho z manželů. Teprve kdyby se oba manželé neshodli, rozhodne soud. Již před tím byl na rozvod stanoven poplatek 100 rublů, obnos představující u obyčejného občana mzdu za půl měsíce. Humoristické listy ruské vysmívají se dnes rozvá- dějícím se, špatným manželstvím právě tak jako dříve smály se man- želstvím řádným. Stalin nechává se fotografovati s dceruškou Světanou jako dobrý otec. Dnes je v SSSR kampaň za stálé manželství, za lep- ší výchovu v rodině, škole, za po- řádek a disciplínu.

Projevy oddanosti, přímo servil- ní, u Němců k Adolfu Hitlerovi prakticky neznají již žádných mezí. Tak ve Frankfurtu nad Mohanem hlava tamější protestantské církve se své kazatelny prohlásila násle- dující: „Veliký jest Kristus. Avšak po pravdě musím vám říci, že náš „Führer“, Adolf Hitler, je ještě vět- ší!“ — Jiný projev servilnosti jest možno denně čísti na úmrtních oznámeních, kteráž jsou zakončová- na slovy: „Náš drahý zesnulý ucho-

vává svoji neoblomnou víru v Adolfa Hitlera.“

Profesor Whitmore odkryl při pracích, spojených s obnovou slavné mešity Aja Sofia nádhernou mosai-ku, představující císaře Konstantina a Justiniana, kteří přinášejí katedrálu darem Kristu a Panně Marii.

Ve dnech od 2. do 6. prosince 1935 zasedal v Praze-Vinohradech sedmý synod českobratrský církve evangelické. Synod je svoláván každý třetí rok. Podává se na něm zpráva o stavu církve a činí se důležitá usnesení, závazná pro celou církev. V rámci synodu připomínala si českobratrská církev 5. prosince 1935 400. výročí sepsání Bratrské konfese z roku 1535. Českobratrská církev evangelická čítá 162 farních obcí, 30 obcí filiálních a 211 stanic. Hlásí se k ní podle posledního sčítání lidu 299.000 duší.

Noviny přinesly zprávu, že německé evangelické kostely v Meranu a v Bolzanu-Griesu byly zavřeny. Kostely ty však zavřeny nebyly, ale farářům nebyla podle nového italského zákona udělena potřebná aprobace.

Synoda Presbyterian Church of England usnesla se na rozpuštění výboru pro připuštění žen k úřadu farářskému, ježto dosud není toho nutně zapotřebí.

Američtí misionáři v Habeši prohlásili, že by neuposlechli rozkazu amerického vyslanectví, aby opustili zemi, vzhledem na svou práci v nemocnicích.

Skotské zákonodárství umožnilo tamním přistěhovalým Irům, kteří

nyní tvoří již desetinu obyvatelstva a kteří mají vlastní obydlí, zřízení katolických škol s katolickými učiteli, což vedlo při volbách do městské rady v Edinburku a Glasgově k protikatolickým demonstracím.

Nový mexický ministr vnitra Silvano Barba Gonzales nařídil, aby byly katolické kostely, které byly na rozkaz státního guvernéra zavřeny, pro bohoslužby znovu otevřeny.

Na Borneu konala se první synoda všech dajackých obcí a bylo prohlášeno, že jest to první krok k samostatné církvi dajacké.

Japonští budhisté dali raziti na památku 2500. narozenin Gautamy Budhy zvláštní medaili; dvě byly věnovány i dvěma německým učencům.

Svatý synod pravoslavné církve v Jerusalemě zvolil arcibiskupa Timothea patriarchou, kterážto hodnost nebyla od r. 1931 obsazena.

Šest obcí církve reformované v Jugoslavii muselo z nedostatku financí obsaditi farářská místa pomocnými kazateli.

Tajná státní policie v Německu zapověděla náboženským spolkům mládeže veškeru činnost, jež by nebyla čistě náboženského rázu, zvláště činnost politickou a sportovní.

Badenské ministerstvo vnitra rozpustilo katolické sdružení mládeže „Deutsche Jugendkraft“, jmění jeho zabavilo a zakázalo všem organisacím mládeže, které nenáleží k národně socialistickým organisacím mládeže, veškeru činnost ve volné přírodě, jako tělocvik a sport.

M. Z.

Z redakce. Podepsaný vzdává se z důvodů zdravotních redakce „Náboženské revue“ a děkuje všem přispěvatelům za pomoc a spolupráci. Redakci převezme bratr profesor dr. František Kovář.

Prof. dr. Al. Spisár.

