

NÁBOŽENSKÁ REVUE

CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ

ŘÍDÍ

Th. dr. a Ph. dr. FRANTIŠEK KOVÁŘ a Th. dr. ROSTISLAV J. STEJSKAL



ROČNÍK VIII

1 9 3 6

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

OBSAH VIII. ROČNÍKU

(Číslo udávají stránky.)

Člá nky.

- Faber, dr. H.: Oč zápasí dnes svobodné křesťanství? 291—299, 358—363.
Halbhuber, Jar.: Učebné osnovy náboženství čsl. církve pro školy obecné, měšťanské a střední 34—39.
Halbhuber, Jar.: Učebnice československého náboženství 98—102, 167—172
Hník, dr. F. M.: O duchovní základy všelidské solidarity 39—41, 95—97, 161—167.
Hník, dr. F. M.: Náboženský činitel v sociální práci 243—247, 325—328, 394—397.
Hradil, Jarosl.: Základní úkoly naší praktické teologie 30—34.
Hradil, Oldřich: První pokus o sloučení křesťanství s řeckou filosofií 23—26.
Kovář, dr. Frant.: Idea království Božího 1—8.
Kovář, dr. Frant.: Jan Křtitel 65—74, 129—149.
Kovář, dr. Frant.: Zlomky nového Evangelia? 225—237.
Kovář, dr. Frant.: Símě království Božího 289—291.
Kovář, dr. Frant.: Synoptická otázka 353.
Novák, dr. Mir.: Prorok Izaiáš 10—15, 75—76.
Roháč, Frant.: Idea svobody svědomí v myšlenkovém vývoji církve československé 238—243, 299—306, 363—373.
Rutrlé, dr. Otto: Náboženské aspekty knihy o životě a smrti 15—19.
Rutrlé, dr. Otto: K otázce primitivní mentality 306—310, 373—378.
Růžička, Sláva: Náboženské poměry v Uherském Brodě od válek husitských do r. 1576, 29—30, 82—88, 152—154, 254—257, 331—333, 399—402.
Spisár, dr. Alois: Z korespondence br. Emila Dlouhého-Pokorného 310 až 323, 379—391.
Svobodné křesťanství, jeho cíle a vyhlídky. Odpověď církve čsl. na dotazník sekretariátu druhé theologické konference svobodných církví v Arnhemu 1936, 179—201.
Šíma, Jarosl.: „Deisti“, předchůdcové čsl. unitářství 177—179, 257—261, 403—405.
Šinták, dr. Viktor: Bělohorská otázka 26—29, 77—82, 150—152, 250—253, 329—331, 397—399.
Trtík, Zdeněk: Pojem Boha u dr. Karla Farského 19—23, 88—91, 155—158, 247—249, 323—325, 391—394.
Vinklárek, Ant.: Písmo a tradice 8—10.
Vinklárek, Ant.: Theologie jakožto tvůrčí vůle 237—238.
Vonka, R. J.: Svatopluk Čech a náboženství 91—95, 158—161.
Wohlauf, O.: Slovenskí evanjelici 173—177, 261—264.

Archiv k dějinám čsl. církve.

- Hartl, dr. A.: První program reformy českého katolictví 102—105.
Kovář, dr. F.: Německý hlas z r. 1919 o českém reformním hnutí 265—273.

Rozhledy po životě náboženském a církevním.

- Z církve československé (dr. F. Kovář) 41, 209.
Z církve římskokatolické (dr. F. Kovář) 43.
K situaci německého protestantismu (dr. F. Kovář) 45.
Druhá theologická konference svobodných církví 1936 (dr. F. Kovář) 47.
K poměru mezi katolicismem a protestantismem (dr. F. Kovář) 105.
K situaci v Německu (dr. F. Kovář) 108.
Z církve anglikánské (dr. F. Kovář) 214.
Theologická konference v Arnhemu (dr. F. Kovář) 279.
Účast církvi na mírovém kongresu v Bruselu (A. Vinklárek) 336.
Americká konference mládeže svobodných církví (dr. M. Novák) 339.
Rusko se mění (dr. F. Kovář) 342.
Regionální konference ekumenické komise mládeže v Budapešti (dr. M. Novák) 405.

Kulturní hlídka.

- Vůdce 50 — Co to znamená 50 — Vynucená demokracie 51 — Věda jako politikum 51 — Znamení doby 53 — Otázka baroku 112 — Poučení dějin 144 — F. X. Šalda o theologích a pro theology 115.

Ze světa myšlenkového.

- Věda a víra 201 — Víra není věc vůle 202 — Všeobecnost Božího zjevení 202 — Co způsobilo oslabení vlivu náboženství? 203 — Nové obzory se otvírají 205 — Naděje a úkoly křesťanství 207 — Křesťanství a demokracie 273 — Co se Starým zákonem? 275 — Náboženství ve výchově 333 — Křesťanství a socialismus 335.

Rozhledy po písemnictví.

- Bartak, J. P.: John Hus at Constance 60 — Barth, K.: Výstavba církve 120 — Boltonová, S. K.: Chudí hoši, kteří se proslavili 222 — Calvin: Kardinál a reformátor 218 — Cesty a cíle 63 — Dos Passos, John: Dvačtyřicátá rovnoběžka 350 — Fendrych, Mir.: Přehled biologie 224 — Fuchs, Alfr.: Demokracie a encykliky 220 — Handbook of the International Association for Liberal Christianity a Religious Freedom 413 — Heger, dr. Jos.: Velepíseň 59 — Kallinikov, Jos.: Při řeckách babylonských 350 — Křesťanská revue 61 — Laik a čl. církve 123 — Leroy, M.: Descartes social 222 — Löbel, MUDr. Jos.: Nemějte strach! 224 — Macek, Jos.: Cesta z krise 58 — Majerová, M.: Sírěna 126 — Malý, R. J.: Kříž nad Evropou 53 — Masaryk, T. G.: Světová revoluce 125 — Merežkovskij, D. S.: Ježíš Neznámý 59 — Náš duchovní zápas 122 — Naše doba 63 — Nebesář, Jar.: Nové cesty úvěru 126 — Nová cesta 61 — Odložilík, O.: Karel starší ze Žerotína 409 — Pelikán, Ad. S. J.: Světla na úskalí 221 — Ročenka Husovy fakulty 7. za r. 1934/35, 119 — Schian, dr. M.: Der junge Pfarrer 347 — Sorokin, P.: Sociologické nauky přítomnosti 115 — Soukup, Emilian O. P.: Filosofie náboženství 124 — Spisar, dr. A.: Ideový vývoj církve čl. 344 — Šusta, Jos.: Soumrak Přemyslovců a jejich dědictví 346 — Vavřín spravedlivému 125 — Wendel, dr. Ad.: Ländliche Grabreden 349 — Willam, F. M.: Život Ježíše Krista v kraji a lidu izraelském 123 — Život 62.

R ů z n é.

- Ze světa 63, 127, 287 — Učme se z dějin 350 — Verdeutschung 351 — Evangelia a nacistický světový názor 351 — Lidství 352 — Mythos 352 — Sociální význam křesťanství 352 — Směry v soudobé theologii 352 — Význam náboženské víry 414 — Statečná slova 414 — Amerika a Anglie 415 — Jak to vidí v Německu 415 — Křesťanství a nacistický světový názor 415 — Křesťanství se má podřítit 416 — K vatikánské politice 416.

Idea království Božího.

Dr. F. Kovář.

Nástupní přednáška na Husově čl. evang. fakultě bohoslovecké
9. prosince 1935.

Zvolil jsem pro přednášky tohoto studijního roku themata dvě: pro tříhodinovou týdenní přednášku thema: Uvedení do studia Nového zákona, pro dvouhodinovou týdenní přednášku thema: Idea království Božího v Novém zákoně.

Tuto nástupní přednášku bych rád věnoval tomu, vyložit důvody, pro něž jsem zvolil k jedné z přednášek thema: Idea království Božího v Novém zákoně.

Novozákonní věda svými pracemi v posledních letech vrhla nové světlo na pojem království Božího u Ježíše a v prvotním křesťanství. Je již celá literatura, věnovaná tomuto předmětu. Výsledek těchto prací lze srovnat s výsledky vykopávek v okolí Vesuvu. Jako nějaké Pompeje byla odkryta idea království Božího pod nánosem staletých omylů.

Význam těchto prací není jen theoretický a vědecky knižní. Má své důležité důsledky pro poznání díla Ježíšova, pro chápání Evangelia, pro pojetí křesťanství a pro určení úkolů církve. Proto také novodobé práce novozákonní vědy o království Božím vyvolaly významné kvašení nejen mezi theology, ale i v životě církví, výměnu názorů, ujasňování pojmů, nové určování a provádění úkolů. Aplikace ideje království Božího ujasnila i poznání typů křesťanských církví.

Nebudu v této úvodní přednášce citovat různé názory odborníků novozákonní vědy o království Božím. Ale ukáži na různost názorů, jak se projevila v řečech a debatách theologů i církevních zástupců na světové konferenci pro život a dílo ve Stockholmu r. 1925 a na světové konferenci pro víru a zřízení v Lausanne r. 1927. Tam právě nejlépe se ukázalo, jak z různého chápání království Božího plynou různosti v pojetí křesťanství, Evangelia a úkolů i činnosti církve.

Na stockholmské konferenci šlo o to, aby církve uvažovaly o společné půdě pro praktické náboženství, o možnosti spolupráce při uplatňování křesťanství v životě lidské společnosti. Spolupráce v praxi ovšem vyžaduje souhlasu aspoň o základních předpokladech, úkolech, cílech a metodách práce. Idea království Božího měla tu rozhodující význam. Její různé pojetí způsobilo, že se objevily dvě odlišné velké skupiny, chápající pak různé i úkoly křesťanství a církví v životě a díle.

Jednu skupinu tvořili zástupcové církví anglosaských a reformovaných. Ti chápali království Boží jako něco určeného

pro tuto zemi a stanovili za úkol církvi práci pro království Boží na zemi.

Uvedu slova¹⁾ aspoň některých zástupců této i druhé skupiny.

Prof. Dr. Wilfred M o n o d z Paříže vidí v učení o království Božím „ústřední nauku celé bible“, „nejvyšší cíl, jemuž všechny církve a národy slouží jako prostředky“, neboť jejich úkolem je „sloužit záměrně věci království Božího na zemi“. Učení o království Božím podle něho, „rozuměno ve světle izraelského profetismu, spojuje kredo a program. To kredo by mohlo mít tento obsah: duch je nejvyšší skutečností. Ten program by mohl znít: ten duch se stal tělem. . . Křesťanství je především život, bytí, směr pohledu. . . V modlitbě Páně odpovídá prosba „Otče náš“ kředu, prosba „Chléb náš“ programu. Ale toto poslední bylo církvi velmi zanedbáno. Nynější „křesťanství“ má mesiáše bez mesianismu (bez programu), nynější „socialism“ má mesianism bez mesiáše (bez kředa). Církev Ježíše Krista bude teprve pak vykonávat skutečný vliv na běh světových událostí, půjde-li cestou svého smělého a vysokého poslání až do konce: když provede synthesu kředa a programu. . . Církev je na rozcestí: Jedna cesta vede ke konečnému zániku naší kultury, druhá vede k evangeliu o království Božím.“²⁾

Mluví amerických církvi, president Dr. Charles F. Wishart, promluvil v podobném duchu: „Naše americká církev se snaží dostát své povinnosti naplnit velkou myšlenku království Božího tím, že chce vytvořit okolnosti, jež mají lidi učinit pro toto království způsobilými a jejich vstup do něho urychlit. Naší úlohou je, vést lidi přes most pozemského života do nebeského města, ale část této úlohy je právě v tom, abychom utvořili tuto zemi vhodným prahem ke vstupu do nebe. Mají-li lidé přes ten most jen přejít (a ne snad se na něm usadit), můžeme je pro věčné město připravit jen tak, že ten most učiníme čistým a bezpečným, pohodlným, jasně osvětleným a krásným. Jen pak bude naše cesta přes ten most a pro vlast na onom břehu správně připravena. Své práce a své odpovědnosti za most jsme nezapomněli. Pokládáme za svou povinnost, požadovat a podporovat vždy vládu, která v národních i v mezinárodních věcech přivádí k výrazu Kristovy ideály. Vzhledem k úkolu, přivést co možno nejvíce lidí ke království Božímu, pokládáme za nutno, aby byli obklopeni hospodářskou a průmyslovou atmosférou, v níž osoba platí víc než majetek, zlatý zákon služby víc než lakota. Pro příští generaci se snažíme vytvořit fysicky i mravně

¹⁾ Cituji podle oficiální publikace: Die Stockholmer, Weltkirchenkonferenz. Amtlicher Deutscher Bericht im Auftrage des Fortsetzungsausschusses erstattet von D. Adolph Deißmann. Berlin, Furche-Verlag, 1926. Dále označeno S. s uvedením strany.

²⁾ S. 123, 126, 127.

výchovné okolí, jež má rozvíjet charaktery, kterým může být svěřena starost o budoucí svět.“³⁾)

V stejné duchu mluvil i anglický profesor, Sir William Ashley: „Obnovené studium Nového zákona nás přivedlo zpět k původním myšlenkám Ježíšovým a podle mého mínění je povinností církvi ode dneška, postavit tyto myšlenky do popředí svého kázání. Mají hlásat, že úsilí o ideální lidskou společnost není sekundární, pomocnou myšlenkou jejich kázání, nýbrž že se dotýká podstaty křesťanské víry. Pak však musí být toto podstatné jádro víry také osvobozeno od dobově podmíněných forem křesťanského očekávání z doby apoštolské. Nesmíme si příchod království představovat jako katastrofu, jako něco, co zvenčí náhle přijde na rozkaz: staň se! nějaké vůle stojící mimo. Nýbrž musíme si příchod království myslet jako účinek síly, jež je živa v naší vlastní lidské duši, v našem vlastním svědomí; jako účinek, který nenastane mechanickým nebo fatalistickým způsobem, nýbrž takovým, při němž bychom spíš sami spolupracovali. Při této své spolupráci musíme se pak nechat vést všemi výsledky historického, hospodářského a psychologického badání, jež jsou nám k dispozici. Zde dostávají pojmy „užitečnost“ a „záměrnost“ spojení v pojmu „vývoj“, který se prokázal tak cenným pro porozumění minulosti.“⁴⁾)

Hlasy zástupců této skupiny daly by se uváděti dále v hojném počtu, neboť se ozývaly velmi často. Pro náš úkol však postačí ty, jež jsem uvedl.

Druhouskupinu tvořili zástupcové církvi luterských. Ti chápali království Boží eschatologicky, jako konečný stav po druhém příchodu Kristově. Pak ovšem měli i jiné pojetí křesťanství a úkolu církve.

Německý prof. Dr. Friedrich Brunstäd vytýkal první skupině, že náboženství sekularisuje. „Křesťanská láska k bližnímu, pravil, se stává humanitní solidaritou, království Boží výsledkem kulturního pokroku, křesťanská naděje evolučním optimismem. . . . Náboženství kultury je vyprázdněním a zkrácením náboženství“ . . . „Co ohlašuje, táže se, evangelium této kultury a tomuto veřejnému životu?“ A odpovídá: „Živého Boha Stvořitele, který svět, své stvoření zachovává, řídí a soudí, který svého Syna poslal, aby v životě i smrti svět s ním smířil, oduštění hříchů v milosti a svatě lásce, království Boží, které se přiblížilo, pokání, změnu smýšlení, jímž máme žítí království Božímu vstříc, abychom byli připraveni, když přijde na konci dní ve zmrtvýchvstání, v soudě a věčnosti, v níž Bůh je vše ve všem . . . Kultura není královstvím Božím, ale je službou v jeho očekávání. Jen když tím je, má smysl a možnost života, původní hodnotné síly. Hlásání a skládání svědectví ve slově i skutku je

³⁾ S. 139.

⁴⁾ S. 198.

naší úlohou, činit vůli Boží v zápase s hříchem, v očekávání dovršení, jemuž máme žítí vstříc jako stávající se údové království Božího v naději.“⁶⁾

V stejném duchu mluvil z e m s k ý b i s k u p s a s k ý: „Královstvím Božím se nesmí rozumět nic jiného než vláda Boží. Není to ethické společenství, jež by vznikalo seskupením lidí nebo se z lidského rozhodnutí stávalo stále víc ve světě skutečností. . . . Není to ani ethisovaný ani sublimovaný svět, nýbrž naprosto nové stvoření Boží ve světě. . . . Církev má jen jeden úkol: svědčit o tom, který tu byl, a který tu jest a který přijde. V něm stalo se království Boží skutečností, v něm se buduje, v něm se dovršuje. Nic by nebylo mylnějšího a osudnějšího, než jakákoliv představa, že bychom to byli my, kdo máme království Boží ve světě budovat. I ve výrazech měli bychom tu být opatrní. Nemůžeme nic, nemáme nic, nejsme nic. . . . Církev má jen povinnost hlásat evangelium o Ježíši Kristu.“⁶⁾

Zvláště zřetelně a konkrétně vystoupilo toto stanovisko v projevu gener. superintendenta Dr. Klingemanna při debatě. „Naprosto nemůžeme — prohlásil — ztotožňovat království Boží se stavem blaha tohoto světa, také ne v té míře, jak se tu namnoze dalo, se zřízením mírových poměrů, hodných člověka, jako podmínky brzkého příchodu království Božího. Je nám úplně nemožno, uvádět zvěčnění přítomných poměrů a stavů v životě národů ve vztah s prací pro království Boží. Učili jsme se od svého Luthera, který před 400 lety v nejtěžších dnech, jež přišly na půdu reformace, se vytrvale zdráhal, přiznati i o sobě oprávněným požadavkům na poli sociálním a hospodářském název křesťanství, odvolávat se na evangelium, jež chtěl udržet čistým a osvobozeným od všech pozemských otázek. . . . V životě národů budou křesťané tvořit vždy menšinu, sůl arci a kvas, ale přece ne víc, a velké otázky války a míru se utvářejí podle vlastních pozemských zákonů, jichž nemůžeme změnit. . . . Nevíme, bude-li se libit Bohu, požehnat naši dobu vytvořením opravdové doby míru, či drží-li ve vládnoucí ruce připraveny nové soudy nad světem národů. Zasahování do řízení Božího musilo by se nám jevit jako opovážlivost, a jeho království nezávisí na poměrech, jež jsme s to způsobit my. Stačí, jestliže v poslušnosti činíme jeho vůli, pokud ji poznáváme, a pracujeme na tom, odstraňovat s cesty překážky jeho království.“⁷⁾ Konkrétně pak prohlásil: „Nejsem s to, abych uznal v nynější formě Společnosti národů nějakou náboženskou sílu, nějaké vnitřní spojení s královstvím Božím.“⁸⁾ Francouz Elie Gouelle, stoupenec prvního směru a vydavatel časopisu Christia-

6) S. 219, 220, 222.

6) S. 133—135.

7) S. 459.

8) S. 460.

nisme sociale, mu na to ihned odpověděl: „Pro nás, francouzské křesťany, jsou pokusy o zabezpečení míru, zvláště se strany Společnosti národů, třeba jsou nedostatečné a nedokonalé, milníky na cestě království Božího.“⁹⁾

Z uvedených dokladů je zřejmo, jak pojetí království Božího rozdělilo Stockholmskou konferenci na dva tábory. Bylo to konstatováno již na konferenci samé.

Elie Gouelle to vyjádřil těmito slovy: „Naše konference je velmi rozdělena v chápání oné ideje, kterou se cítíme všichni stejně uchvázeni, ideje království Božího. Jedni vidí v tom totéž, co znamená spása z milosti, odpuštění, druzí míní nový sociální řád na zemi pod Božím kralováním. . . . Pro jedny je království Boží čistě duchovní povahy, pro druhé obsahuje v sobě sociální přetvoření moderní společnosti.“¹⁰⁾

Dánský biskup z Hadersleбенu pak na konferenci samé oba směry zhodnotil těmito slovy: „Každý den setkáváme se v svých diskusích s dvěma různými proudy myšlení a citění. Oba mají silné i slabé stránky. Jedním je chápání křesťanství, které klade všchnu váhu na osobní vykoupění duše. Svět, praví se, je příliš špatný, aby mohl býti před příchodem Páně přetvořen. Proto máme jen hlásat evangelium vykoupění, jak je od Boha darováno jedině smířením v Ježíši Kristu a tím zachránit několik duší z ohně. Toto chápání má tu moc, že přináší do rozrušeného svědomí klid. Ale jeho slabost se ukáže, jakmile jde o působení náboženství v sociálním životě. Nebezpečí je jednak v tom, že takový náboženský individualism pokládá sám sebe za střed, jednak v tom, že když se vzdáme boje za přetvoření světa, přetvoří svět nás: jsme dosud ve světě a jsme proto v pokušení, jednat s věcmi světa podle ducha světa. Náboženství je zavřeno v komůrce duše, nesmí usilovat o to, stát se všudypřítomným, slábne proto a může nakonec uvadnout. — Druhé chápání chce zakládat království Boží na zemi. Je odvážné a silné. Ale příliš optimistické. Je to náboženství mladých, kteří dosud nepochopili moci zla, ani ve světě ani v své vlastní osobnosti. Musí být zklamáno. A je často tak zaměstnáno, že vnitřní život přílišným chvatem trpí škody a je tak samo sebou jisté, že moc Páně nemůže se stát dokonalou v slabosti.“¹¹⁾

Skutečnost obou směrů je zřejmá. Na konferenci samé byl jeden nazván optimisticko-aktivistickým směrem, druhý eschatologicko-passivistickým.¹²⁾ Plynou z různého pojetí království Božího.

⁹⁾ S. 463.

¹⁰⁾ S. 463, 427.

¹¹⁾ S. 619.

¹²⁾ Církev a otázky dneška. Z myšlenek všeobecné křesťanské konference o životě a díle ve Stockholmu 1925. Edice Blahoslav sv. 1. Praha, 1925, str. 142, 143.

Zcela obdobná situace byla i na konferenci o víře a zřízení v Lausanne 1927, kde vystoupila hlavně při jednání o tom, co je obsahem evangelia jako poselství církve světu a v čem záleží úkol církve. Tam se dokonce vedle obou pojetí známých ze Stockholmu objevilo pojetí třetí, zastávané zástupci církvi pravoslavných, a shodně také s běžným chápáním v církvi římskokatolické. Pro ně výraz „království Boží“ znamená jednak totéž, co „království nebeské“, t. j. věčnou blaženost, jednak sice také království Boží na zemi, ale tím se rozumí církev,¹³⁾ viditelná a empirická.

Celková usnesení ve zprávách lausannské konference jsou velmi blízká pojetí luterskému a Elie Gounelle se na konferenci domáhal nápravy v duchu svého směru, ale bezvýsledně. Právil: „Myšlenka království Božího, vlastní myšlenka Ježíšova poselství, není ve zprávě... dosti zdůrazněna. Myšlenka království Božího... by měla být vše ovládající myšlenkou v této zprávě a prvá věta by měla znít: „Poselstvím církve je a zůstává evangelium o království Božím, které bylo světu přineseno Ježíšem Kristem“¹⁴⁾ a nikoliv tak, jak se konference usnesla: „Poselstvím církve světu je a zůstává evangelium. Evangelium je radostné poselství o vykoupení, které Bůh hříšnému lidstvu v Ježíši Kristu pro čas a věčnost daruje.“¹⁵⁾

Rozdíly v chápání království Božího v křesťanství vyniknou tím více, uvědomíme-li si názory a úsilí nejvýraznějšího bojovníka pro království Boží na zemi, Leonharda Ragaze.

Ragaz pokládá poselství o království Božím, které přichází na zemi, za ústřední slovo bible, za smysl Ježíšova evangelia, za smysl celého historického zjevu Ježíšova, za střed křesťanství. Uskutečňování království Božího na zemi je podle něho smysl a cíl lidských dějin. Královstvím Božím je mu skutečnost živého Boha, vláda tohoto Boha nade vši skutečností.¹⁶⁾ Království Boží je podle něho svět spravedlnosti a dobra, nový svět, přetvořený, obnovený Boží silou, ale přece svět. Znamená novou Boží skutečnost, ale pro zemi, mezi lidmi: „synovství Boží; bratrství; vzájemná odpovědnost; služba silným slabým; svatost nejnepatrnějšího člověka; Bůh a s ním i člověk místo mamonu; láska místo sobectví; kříž místo meče; překonání nemoci, chudoby, bídy; mír na zemi a pokoj lidem dobré vůle.“¹⁷⁾

¹³⁾ Viz oficiální publikaci: Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne. Berlin, Furche-Verlag. 1929. Str. 185, 225, 155, 156. Dále citováno L.

¹⁴⁾ L. 479.

¹⁵⁾ L. 477.

¹⁶⁾ František Linhart, Leonhard Ragaz, prorok naší doby. Praha, 1935, str. 19—28.

¹⁷⁾ L. Ragaz, Od Krista k Marxovi, od Marxu ke Kristu. Přelož. J. Šimsa a F. Linhart. Pr. 1935, str. 218, 219.

Ragaz vytýká dosavadnímu křesťanství, že toto království Boží nezvěstovalo, církvím vytýká, že zapoměly vedle nového nebe na novou zemi, v níž spravedlnost přebývá.¹⁸⁾ Na půdě křesťanství naopak vznikl „pesimismus, jenž prohlašoval, že svět se nemůže stát místem království Božího, že jsou příliš velké mocnosti zla, že jest příliš velké zkažení člověka dědičným hříchem. Tak se království Boží odkládalo... stále více za h r o b. Křesťanství stávalo se silně náboženstvím onoho světa.. Na zemi však byla církev a ona vstupovala stále více na místo království Božího. Církev však stala se převážně konservativní mocí. Revoluční síla království Božího ustrnula v posvátných formách této církve.“¹⁹⁾

Církev československá ve svém učení, přijatém na sněmu v r. 1931, přidala se — pokud jde o stanovisko k ideí království Božího — k optimisticko-aktivistickému typu, třeba ve formě značně mírné. Dokazují to tyto citáty z Učení: „Ježíš nazýval souhrn všeho mravního a duchovního dobra království Boží. Do království Božího ze světa patří všechno, co je v souladu s vůlí Boží a směřuje k Bohu, jako k poslednímu a nejvyššímu cíli veškerenstva... Ježíš žádá na člověku ve světě nejúčinnější práce, aby svět se stal místem království Božího, to jest pravdy a dokonalosti Boží. Práce podle Ježíše je kupní cenou království Božího, to jest všeho hodnotného... První křesťané nazývali Ježíše Kristem nebo mesiášem, poněvadž věřili, že je od Boha poslán, aby založil viditelné království či vládu Boží na zemi... Církev vznikla za tím účelem, aby bylo uskutečňováno Ježíšovo království Boží na zemi. Církev je společnost křesťanů, usilujících o uskutečňování Ježíšova království na zemi.“

Z celé této přehledky, kterou jsem podal, je zřejma skutečnost, že jsou tu značné různosti názorů o království Božím, a to nejen mezi jednotlivými theology, ale i mezi církvemi jako konkrétními živými typy křesťanství. A přece při tom pro všechny církve je totéž Písmo pravidlem víry a života.

Je ta různost názorů odůvodněna v Novém zákoně? Či vyplývá z různých jeho výkladů? A čím je pak ta různost výkladů způsobena? Je třeba jít k pramenům, k základům křesťanství, a tázat se: V čem záleží království Boží podle Evangelii? Dává nám Nový zákon, a hlavně Evangelia, možnost rozhodnout, je-li království Boží myšleno přítomně, pro tento svět, či eschatologicky; transcendentně či také imanentně? Co platí podle Evangelii pro království Boží? Které jsou rysy jeho podoby, pravidla a zákony jeho dění? Je možno z Evangelii poznat Ježíšovo pojetí a odlišit je od pojetí prvých křesťanů? Je Evangelium Ježíšovým radostným poselstvím o království Božím, či radostným posel-

¹⁸⁾ Tamt. s. 226.

¹⁹⁾ Tamt. str. 227.

stvím o Ježíšovi jako Kristu? Tyto a jiné četné otázky ukazují na potřebu, probrat místa Nového zákona, na nichž je řeč o království Božím a snažit se je pochopit jednotlivě i v celku.

Je to zájem nejen theoreticky vědecký, ale i praktický: pro poznání úkolu církve v naší době.

Je to tím důležitější, že nám to může podle mého mínění poskytnout měřítko pro soud nad určitými myšlenkovými proudy a snahovými tendencemi naší doby, které nejsou jen projevy soukromými, ale za nimiž stojí státní moci veliké síly.

Ve fašistické i v německé národně sociální ideologii se pokládá stát za něco vyššího než celek jednotlivců, z něhož je stát složen a než jsou organizované menší společnosti v mezích státu, na př. i církve, za něco, co má vyšší účel nad nimi, za cíl pro sebe, pro něž jednotlivci i organizace a všichni jsou jen prostředky. Stát je tu nejvyšší, nejmocnější a věčný: věčný Řím a věčné Německo! Etatism činí tak ze státu boha. Apotheosa státu v těchto ideologiích je obdobou kultu římských císařů v prvních stoletích křesťanských. Tehdy mnoho křesťanských mučedníků trpělo, že nemohli uznat božství císařovo; a dnes také mnozí křesťané trpí, že nemohou uznat božství státu.

Etatism pak není jedinou moderní modlou. Jinou je nacionalismus rasy v hitlerovské ideologii, jinou je materialismus komunismu, věřící jen v materiální hodnoty jako cíle o sobě.

Tyto modly vystavují k uctívání a k poslušnosti veliká království tohoto světa, stojíce za nimi celou svou mocí, zvýšenou možnostmi technického rozvoje nové doby. Vystavují je proti království Božímu, které má proti nim pouze zbraně ducha. Může však jimi zvítězit, bude-li pro ně čerpat sílu z moci evangelia, z Ježíšova radostného poselství o království Božím, které není z tohoto světa, ale je pro tento svět.

Svědčí tedy podle mého soudu vážné theoreticko vědecké i aktuálně praktické důvody pro to, aby budoucí duchovní čl. církve se podrobně obeznámili s otázkou: Idea království Božího v Novém zákoně.

Písmo a tradice.

Antonín Vinklárek.

Podnes bývá Písmo pojímáno jako protiklad tradice, i lidmi theologicky školenými. Mluví-li o Písmu, myslí jím často protestantismus, mluví-li o tradici, myslí jí často katocismus. Tyto dva pojmy, Písmo a tradice, mívají tedy pak význam dělicích měřítek. I v Masarykově slovníku naučném čteme, že protestantismus „staví své náboženství na základech biblických proti církevní tradici“, Problémem Písma a tradice se za-

bývala biblická kritika 19. a 20. století. Byla to však hlavně Loisyho polemika s Harnackem, o podstatě evangelia, která vrhla na problém nové světlo. Od této doby otázka Písma a tradice nabyla nové podoby.

Adolf Harnack, liberální německý bohoslovec, u nás známý Žilkovým překladem „Dějin dogmatu“, ve snaze pomoci křesťanství své doby, napsal spis „Das Wesen des Christentums“ (1904), v němž podstatu evangelia převedl na cit synovské důvěry v Boha-Otce. Aby objevil historického Ježíše, Harnack popřel církev, tradici, opustil Pavlovy epístoly a vrhl se na synoptická evangelia, jako na jedině bezpečný pramen. Při tom bohatý myšlenkový obsah evangelií zredukoval na jedinou ideu Boha-Otce, zjeveného v Ježíši. Harnack postavil proti sobě Starý a Nový zákon a podstatu evangelia spatřoval v tom, v čem se Nový zákon liší od Starého zákona. Tak mu zůstalo jen nové pojetí Boha. Harnackova snaha, pramenící v odporu proti tradici, byla umělá a vedla k pochybeným závěrům.

Na Harnackovo pojetí podstaty evangelia odpověděl tehdy ještě katolický bohoslovec Alfred Loisy pozoruhodným spisem „L'Évangile et l'Église“, v němž přesvědčivým způsobem krok za krokem vyvrací Harnackovy omyly. Spis sám byl počátkem vážného konfliktu s církevní autoritou, který byl zakončen odchodem Loisyho z katolické církve. Obsahem knihy je výklad dějinného vztahu evangelia a církve.

Loisy stojí na stanovisku, že Písmo není přímým dokumentem. Písmo se mu jeví jako výsledek tradice. Neznáme historického Ježíše, ten nám uniká, ale máme za to Ježíše víry, Ježíše evangelistů, Loga Janova a Krista Pavlova, Ježíše, kterého definovala prvokřesťanská církev a který je mimo dosah kritické vědy historické. Na Harnackovu negaci církve a tradice odpovídá Loisy tvrzením, že Ježíše lze poznati jen skrze církev a tradici, poněvadž církev je nezbytným a oprávněným vývojovým procesem evangelia. Chceme-li dosíci pramenů řeky, začneme od ústí. Církev byla pro evangelium nezbytností jako evangelium pro církev. Oba tvoří jednotu. Arci, není to snadný úkol, stanoviti rozdíl mezi učením Ježíšovým a tím, jako jej pojali a tradovali apoštolové. My víme jen o mocném hnutí, které Ježíš svým působením k životu vyvolal a o němž nám podávají svědectví spisy novozákonní.

Harnack měl dále podle Loisyho strach, že přijetím theorie vývojové podstaty evangelia by byla zničena. Ačkoliv právě jako historik by měl věděti, že podstatu křesťanství dlužno hledati v jeho životních projevech, H. pojal křesťanství jako nahnílé jablko, k jehož zdravému jádru se dostaneme tenkrát, když je zbavíme nejen nahnílé dužiny, ale dužiny vůbec. Počínal si, vytýká Loisy, čistě aprioristicky. Evangelium, které nás časově předchází, musí se studovati nezávisle na našich

potřebách, musí se zjistiti, co bylo působivé a platné tenkrát, a nikoli to, co by působilo dnes.

Theologický dosah biblické kritiky byl dalekosáhlý a způsobil v církvích mnoho neklidu. Nejen že byly ulámány hroty zdánlivému protikladu Písma a tradice — neboť popřít tradici znamená zároveň popřít Písmo. Byla však zároveň nově ořešena nauka o verbální inspiraci Písma, mechanickém zjevení, božské autoritě Bible a j. Studium vzniku novozákonního kánonu se objevilo, že to byla církev, která v boji proti gnosticismu kodifikovala roztroušenou a zmatku vystavenou tradici, a prováděla redakci novozákonních spisů. Písmo v nynější své formě tak zůstalo dílem lidským, určeným k náboženskému vedení a vzdělání lidu. Theologové katoličtí i protestanští nepodali nám theologického řešení důsledků, k nimž nás tato kritika přivedla. Po světové válce svůj styk s kritikou omezují, poněvadž tato vnucuje jiné názory než jaké hlásá oficiální učení církve. Není to theologické řešení, je to však theologický útek od problémů.

Zajímavým způsobem se vyrovnává s biblickou kritikou K. Barth. Na poznámku, že nauka o Trojici byla zbudována na verši (I. epíst. Janova 5, 7), který se sice nalézá ve Vulgátě, ale nikoli v řeckém textu, odpoví K. Barth asi takto: „Pravda, říká se, že tento text není autentický, ale domnívám se, že ti, co jej do Vulgaty vsunuli, rozuměli dobře své věci.“ Mám za to, že Barthovo řešení: „Noli tangere circulos meos“ není poctivým řešením.

Theologii československé církve bude, doufejme, příslušeti zásluha, že se nevyhnula theologickému řešení náboženských a křesťanských otázek, před které ji postavila, za nových okolností, náboženská věda. Naše theologie počítá s vědou při výstavbě svého chrámu víry. Neujde při tom ovšem výtce, že její víra zatím „pokulhává“, že se podobá ptáku „s přistřiženými křídly“. Avšak i ta přistřižená křídla časem narostou a budou za to pevnější a nosnější.

Prorok Izaiáš.

Dr. Miroslav Novák.

Úvod.

Dnešní doba vyznačuje se sice ohromným počtem křesťanů na celém světě, ale právě největší chybou jejich je, že náboženství a život oddělují, zbožnost odbývají v chrámech a kostelích a nedají působiti náboženství uprostřed celého lidského života rodinného, společenského i politického. Částečnou vinu na tom nese historické křesťanství, které brzy v dějinách počalo úspěšně zápasit o věci tohoto světa, o moc a nadvládu nad císaři

a králi a při tom směrnicí Ježíšova učení byly přizpůsobovány tomuto vývoji. Církev československá vzala na sebe těžký úkol, vrátiti náboženství lidskému životu a tímto náboženstvím může být jenom křesťanství, nikoliv historické, nýbrž Ježíšovo, pevně založené v duchu Ježíšovu, na smyslu jeho učení. I jako lidé dvacátého století skláníme se s obdivem před Ježíšovými myšlenkami, jichž obsah je povznesen nad čas a prostor. Chceme-li však úplně porozumět náplni Ježíšových myšlenek, pak nelitujeme času a pojďme se napít z pramene, z něhož i on pil, a zkusme sledovat cestu, značenou jeho stopami, která nás vede především k vzácným dílům starozákonních proroků. Oni byli Ježíšovými předními učiteli; byli mu útěchou i oporou, mluvili k jeho národu a vyšli z jeho národa. Proto Ježíš jako jejich vlastní nástupce rozuměl dobře jejich duchu a dovedl číst, i mezi řádky, to, co proroci říci chtěli, ale případně nesměli říci veřejně. Proroci hlavně nám mohou ukázat, jak rostl duch Ježíšův z půdy starozákonní a srovnáním s Novým zákonem bude nám jasno, v čem Ježíš své předchůdce přerůstá, domýšlí do důsledků či opravuje.

Tak, jak jsou nám knihy prorocké obvykle přístupné, česky třeba v kralickém textu, nemůžeme si učiniti správnou představu o činnosti proroků ani o jejich názorech. Není skoro možno přečíst i prorockou knihu s nějakým užitkem najednou; je to velmi únavné, protože myšlenky se opakují, souvislost je často přerušena a pak dosti nelogičností a rozporů svádí nás ke klamným závěrům. Nesmíme však nikdy zapomínat při četbě prorockých knih, že máme před sebou slovo mluvené, řeč jednoho člověka k jiným lidem a že tedy i výraz slovní je volen podle prostředí, jemuž je řeč určena. Proroci nejsou spisovatelé, nýbrž muži činu. Nedbají nebezpečí smrti a odsuzují křivdy a nespravedlnosti i vůdce a představitelů národa vášnivými výrazy přímého, nesmlouvavého člověka, který nemůže ani jinak, protože je si vědom (Amos, Izaiáš, Jeremiáš), že nemluví za sebe, nýbrž za Jahva. Jsou tedy tlumočníky slova božího. Chtějí sloužit svému národu, ale nikoliv k vůli národu samému, nýbrž k vůli Bohu, který je povolal, aby sdělovali jeho rozhodnutí, jeho plán, jeho vůli; proti tomu nestojí nikterak, že podnětem k jejich vystoupení byl třeba sociální útlak, nespravedlnost soudců, obřadnictví nebo daleké poutě s vnější obřadnou zbožností.

Věnujeme pozornost proroku, kterého křesťanský svět ode dávna ctil jako největšího a kterému i židovstvo dávalo víc úcty než jiným prorokům. Je to Izaiáš. Křesťané stavěli Izaiáše nad jiné proto, poněvadž jemu byla kladena do úst slova proctví o narození mesiáše a spasitele a o jeho ponížení i vyvýšení od Boha; pro křesťany nemohl být tímto spasitelem nikdo jiný než Ježíš Kristus. A židé, ti viděli v Izaiášovi proroka, předpovídajícího vysvobození ze zajetí babylonského. My stojíme dnes na

jiném stanovisku, neboť důkladné studium knihy Izaiáše proroka ukázalo, že kniha, nesoucí jeho jméno, nepochází od něho, ba ani ne celá z jeho doby, a to, co je v ní napsáno jako proctví dopředu, je „vaticinium ex eventu“, t. j. co se předpovídá, už se stalo. Ex post se tedy ze skutečné události dělá prorokování do budoucnosti. Není to však ve všech případech. Prorok Izaiáš zrovna má předpovědi pravé, které nejsou „vaticinia“.

Izaiášova osobnost a historický rámeček.

V judském „velkoměstě“ Jerusalemě počal Izaiáš působiti v tomtéž roce, kdy zemřel král Uziáš. Byl synem Amosovým¹⁾ a pocházel patrně ze vzneseného, snad i z královského rodu, neboť s královskou rodinou i s dvořanstvem jedná jako rovný s rovnými; také nikdy mu není pohroženo jako na příklad prorokovi Amosovi. Jeho povolání za proroka bylo tedy kolem r. 742 př. Kr.; jistě musil být ještě mlád, když jeho působení prorocké saha až k r. 700. Čtyřicet let pracovitého života naplněno kázáním slova božího na jedné straně a starostmi o politiku (zejména zahraniční) na straně druhé. Žádná důležitější událost jeho doby nepřesla, aniž by Izaiáš nezaujal k ní své stanovisko. Hlásí se k prorokům z povolání, neodmítá názvu „n a b i“²⁾, a svoji ženu nazývá „n e b i'a“ (8, 3). Někdy prorokuje též v extasi, ve vytržení myslí (8, 11: „Nebot toto pravil mi Hospodin, když ruka mne uchopila a on mne varoval...“).²⁾ A když králi Achazovi říká svůj názor na nebezpečí z asyrské pomoci, nabízí mu jako důkaz pravdivosti svého proctví z a z r a k (Iz. 7, 7—12). Ze všech jeho proctví vyzaruje vědomí, že je jen pouhým tlumočnickem božích rozkazů, slovem i činem; kdo se staví proti němu, staví se tím již proti Bohu (29, 15 nn; 31, 1 nn). Izaiáš, jsa si vědom, že mluví za Jahva, žádá, aby jeho hlas byl slyšen a zdá se, že i králové měli k němu úctu, když na př. Ezechiáš (Hiskija) posílá k němu poselstvo tázat se o radu, při vpádu asyrského krále Senacheriba z Judska.

Izaiášova doba byla bohatá na události vpravdě dalekosáhlé. Nejdříve stojí proti sobě nepřátelsky severní říše izraelská a syrská, to je počátek t. zv. syrsko-efraimské války. Na trůně izraelském vystrídá se několik králů, kteří se dostávají k moci násilným odstraněním předchůdce (Zachariáš vládl 6 měsíců, zavražděn od Šaluma; Šalum vládl 1 měsíc, zavražděn od Menachema). To mělo ovšem neblahý vliv na klid ve státě; lépe na tom

1) Nezaměňovat jméno otce Izaiášova se jménem proroka Amose. Otec Izaiášův se píše Amos.

2) Míněná ruka Boha. V Kralickém textu je 11. verš přeložen tak, že extatický stav není vyznačen: „Tak zajisté mluvil Hospodin ke mně, ujav mne za ruku, a dav mi výstrahu“. Hejčl má (Bible česká, III. sv. str. 62): „... Když mne silnou rukou varoval...“ a v poznámce: „silnou rukou: ve vysokém stupni prorockého nadchnutí“.

bylo malé Judsko, kde měli stálou dynastii. K této době občanské války v severní říši vztahují se slova Izaiášova: „Jeden každý maso ramene svého rváti bude, Manases Efraima a Efraim Manasesa, oba pak spolu proti Judovi budou“ (9, 20, 21). Jisto je také, že občanská válka byla živena z ciziny, Egypta a Asyrie. Menachemův syn a nástupce Pekachja byl krátce po nastoupení zavražděn od vozataje Pekacha, který se připojil k spolku se syrským králem Rezinem z Damašku a se severním Urastu proti asyrskému králi Tiglatpileserovi III., který byl tou dobou zaměstnán boji v Medii. Do svého spolku chtějí zatáhnouti také krále Achaze z Judska, jenž se tomu vzpírá. Pekach i Rezin táhnou vojensky proti němu, aby ho zbavili trůnu a dosadili místo něho svého člověka. Achaz je přestrašen. A tu dává Bůh pokyn Izaiášovi, aby šel za králem. Izaiáš jde se svým synkem³⁾ na hradby jerusalemské, kde král prohlíží opevnění města a pravi Achazovi z návodu božího (7, 3 nn):

„(4) Dej pozor, abys se neděsil. Neboj se kouřících oharků dvou polen, hněvem rozpáleného Rezina syrského a syna Romeliášova, (5) protože se proti tobě spikli. I řkouce: (6) Táhneme na Judu, dobyjme a přivtělme ho k sobě a ustanovme v něm králem syna Tabealova. (7) Toto pravi Hospodín: Nestane se a nebude toho!... (9) ...jestliže však nevěříte, pak neobstojíte!“

Po prvé v dějinách biblického náboženství je vysloveno slovo víra ve smyslu niterného citu pro to, co je smyslem člověka. nedostupné.⁴⁾ Izaiáš poznává ihned, že Achaz takovou víru nemá. Snad je informován, že pod vlivem asyrské strany při dvoře a po upozornění na úspěch izraelského Menachema poslal již Achaz posly ke králi asyrskému s prosbou o záchranu. Ale z vůle boží šel za Achazem a proto také činí ještě pokus a nabízí Achazovi zázrak jako důkaz pravdivosti slov o Rezinovi a Pekachovi. Achaz však nechce p o k o u š e t Boha a spolehne se raději na hradby, vojsko a pomoc asyrského „ochránce“. Jak by také mohl následovat rady prorokovy, aby byl klidný, a odevzdal se do vůle boží? V celém Jerusalemě, panikou zachváceném, byl Izaiáš jistě jediným člověkem, který měl pevnou, neochvějnou víru v Boha a jeho pomoc. Někteří historikové berou Achaze v ochranu, že na jeho místě by podobně jednal každý.⁵⁾

³⁾ Syn Izaiášův má symbolické jména Šearjašub = „Zbytek se obrátí“. Proč mu to jméno dal, nevíme; obvyklá důvodná zpráva se nedochovala. Zaznívá tu názor, že celý národ nebude zahuben, zůstane zbytek „věřících“, kteří budou zárodkem nového národního vzestupu.

⁴⁾ Bernhard Duhm, Israels Propheten, 2. vyd. Tubinky 1922, str. 154. Zmiňují se obsírněji právě o tomto verši, poněvadž ukazuje nám Iz. jako proroka z povolání a osvětluje nám jeho vědomí, že skrze něho mluví Bůh sám.

⁵⁾ Adolphe Lods, Izaiáš (Tvůrcové dějin, Praha, 1934, Starověk, str. 57), Stade, Geschichte Israels, sv. I. str. 595.

Ovšem, je to možné, že by tak jednal, ale jde o to, zda podle našeho stanoviska není možná taková důvěra v Boha, jak ji Izaiáš požadoval. Zde by bylo možno upozornit na Ježíšův pojem víry a na jeho slova: „Budete-li mítí víru třeba jen jako zrnko horčičné, nic vám nebude nemožného.“ Kde jinde měl Ježíš svého učitele, než právě v Izaiášovi, který nepochyboval v srdci svém a uchoval si víru prostřed paniky? Izaiášova slova jsou prvním paprskem, oznamujícím svítání k novému dni, ale ještě uprostřed temnoty. Achaz nevěří, tedy neobstojí. Velkým poplatkem a ztrátou svobody vykoupil si Achaz ochranu asyrského krále. V Damašku mu holdoval a přijal a do Jerusalema poslal model pohanského oltáře, na němž měly být přinášeny oběti. Tak daleko to s ním došlo! Izaiáš vidí, že od takového „nemluvněte“ nemohl žádat absolutní spolehnutí na Boha. Za Achazova nástupce Ezechiáš je prorok Izaiáš hodně činný a jak se zdá, Ezechiáš dává na jeho slova víc než Achaz. V popředí zájmu jsou neustále Asyrští, kteří pronikají do Izraele, dobývají Samari (r. 722 Sargon, nástupce Tiglatpilesera III.). Část obyvatelstva ze severní říše odvedena do zajetí. Ezechiáš, snad na radu Izaiášovu, nedal se zlákat k odboji proti Asyrii ani Merodachem Baladenem z Babylonu a tak udržuje přece svoji malou říši v klidu. Izaiáš nechce, aby Judsko bylo zataženo do světové politiky, a aby snad nenapadlo Ezechiášovi připojití se k Egypťanům a Filištinským proti Asyrii, objevuje se jen ve spodním oděvu, káže, že tak „nazi“ budou utíkat Egypťané i Filištinští před Sargonem. (Kap. 20.)

Egypťané pomoci nemohou, protože vše je v ruce božích a když Bůh nechce, pak nikdo jeho rozhodnutí nezmaří.

A ti „Egypťané pak jsou lidé a ne Bůh silný, jejich koně jsou tělo a ne duch.

Jak jen Hospodin vztáhne ruku, padne pomocník i ten, jemuž byl ku pomoci.“ (Iz. 31, 3.)

Po nastoupení asyrského krále Senacheriba, který měl co dělat, aby si udržel trůn proti domácímu odboji, naskytá se však příležitost pro menší státy, svrhnout nenáviděné asyrské jho a tentokrát se Ezechiáš dal získat, zastavil placení poplatku a přijal egyptské vyjednavče. Ale spojená vojska Egypťanů a Filištinských jsou poražena od Asyrských, Judsko podmaněno a jen Jerusalema zůstal zachován. V obklíčeném městě jediný Izaiáš je klidný v důvěře v Boha; Bůh nedopustí, aby svaté město bylo zničeno.

(37, 33) „A protož toto praví Hospodin o králi asyrském: Nevejde do města tohoto, aniž sem šípů dostřelí, nedotrou na ně pavězníci, aniž navrší násep u něho.

(34) Cestou, kterou přitáhl, zase navrátí se, a do města tohoto nevejde...“

To jsou slova odpovědi králi Ezechiášovi, slova jistoty upro-

střed zoufalství. Dny Jerusalema nebyly opravdu ještě sečteny. Asyrský král byl donucen k náhlému odchodu do své země, buď pro mor ve vojsku anebo pro nepokoje doma. Měli tedy judští možnost oslavovati zachránění Jerusalema zásahem božím. Dál již o Izaiášovi nic neslyšíme, jen legenda o něm vypravuje, že jako stařec zemřel mučednickou smrtí.

Tak se stavěl Izaiáš k dějinám své vlasti i dějinám jiných národů.

Světové dějiny vůbec jsou mu rozvíjením plánu Jahvova. J a h v e je p á n e m v š e c h n á r o d ů. Ale při tom není vyloučena lidská vůle. Asyrané si neuvědomují, že jsou jen nástrojem světového Boha Jahva, který je vyvolil za vykonavatele trestu na svých národech izraelském a judském, spíše se domnívají, že vítězí svými silami, svými armádami. Jsou suroví a zpupní. Překračují to, co z vůle boží uloženo a proto je nemine přísný trest Jahvův; jinak by utrpěla sláva boží a nikdo by nevěřil, že Bůh je povolal. (Pokračování.)

Náboženské aspekty Knihy o životě a smrti.

Dr. Otto Rutrle.

1. „Kniha o životě a smrti“ nechce býti a není knihou spekulativní. Axel Munthe není systematický filosof, ale lékař, psycholog a především umělec života. Život a jeho omanné hlubiny nacházejí odraz v jeho exaltovaném citu a vášnivém uměleckém zření. Energie vůle a vášnivý cit jsou dva pronikající rysy, které utvářejí Muntheho osobnost. Břitký a ironický intelekt je zcela v jejich službách.

Kniha o životě a smrti není reflexe. Život proudí a lidská molekula v něm hledá svoji skutečnost. Život autora je jen částí komplikovaného života světa. Žije jím intensivně. Bouří se a poddává. Je vzněcován Don Quichotskou¹⁾ odvážlivostí a tichne v pokorném vztahu ke spolustvořeným bratřím, v bezmezné obětavosti, v lásce k přírodě a jejím tvorům.

V otázce života a smrti se Munthe nedotýká přímo jejího metafysického dosahu. V Předmluvě ke 12. ang. vydání praví: „Život je stejný, jako vždycky býval, událostmi nezměněný, lhostejný k radostem a strastem lidí, němý a nepochopitelný, jako Sfinx. Ale aby se scéna, na níž se odehrává věčně trvající tragédie, vyhnula monotonnosti, nepřetržitě se mění. Svět, v němž jsme žili včera, není tentýž svět, v němž žijeme dnes, nevyzpytatelně postupuje do nekonečna ke svému cíli a my s ním.“

Je zvláštní, že právě tak energická osobnost, jako je Axel

¹⁾ Kniha o životě a smrti str. 257. Praha 1934.

Munthe, se spokojuje s vědomím řeky života, aniž by bojoval o její smysl a cíl. Je v tom přesvědčení určitý stín osudovosti, který nás táhne s sebou, bez naší vůle a snad i proti ní. Je podivuhodné, že lékař klade důraz na irracionalitu života. Ale — nepohráváme si s nebezpečím, že učiníme z této nevyzpytatelné životní Sfingy mythus? Mythus se potom vzepře našemu vědomí a eliminuje vědomé úsilí život měniti, řídití a reformovati.

Podkladem víry v převahu irracionálních momentů u Muntheho je jeho zkušenost lékaře, žáka Charcotova. Vědomí lidské nedostatečnosti před Živodem vyrůstá z denní zkušenosti marného boje se Smrtí.

Axel Munthe ve své knize život nemistruje. Naslouchá životu a slídí po neviditelné práci své kolegyně. Snad reflexe pro spontánně umělecké dílo znamená určitou překážku tvoření. Munthe chce býti blízko nejnvtitřnější dílně života. Chce slyšeti bítí jeho pravé srdce tepy pravidelnými i horečnatými.

Stejně tak smrt není proň problémem biologickým, ani otázkou metafysickou. Stojí před jejím faktem se široce rozevřenými zraky člověka, který bojuje a zápasí, strachuje se a žasne. Jako lékař se před ní i sklání. Je to „ona, která jediná přečetla poslední scházející kapitolu lékařských příruček, v níž je vše vysvětleno, v níž je rozřešení každé hádanky, odpověď na každou otázku“¹⁾)

I když postrádáme přímého náboženského zhodnocení faktu smrti, musíme přiznati, že Munthe je si vědom jeho dosahu. Nenávidí mlčení o věci. Jde mu vždy o skutečnost samu. Jediná opravdovost je zápas se smrtí a pohled na její proteovskou tvář, jež jednomu daruje úsměv klidu, zatím co ve druhém probouzí zoufalství posledních okamžiků.

2. Náboženské problémy jsou v Knize o životě a smrti pouze načrtnuty. Zůstávají nedorešeny myšlenkově i prakticky. Autor sám je protestant. Jeho umělecká potence oslabila však jeho kritické hodnocení. Naučil se milovati Madonu z lidských a estetických důvodů a v lidovém katolictví nachází folkloristickou krásu. Je však spravedlivý tam, kde katolické křesťanství prakticky žije láskou k bližnímu. Hájí obětavost a práci sester v nemocnicích Paříže a práci sester chudých v Římě. Jemu také na praktických věcech nejvíce záleží. Jako lékař bojuje z lásky a zdarma proti záškrtu v dělnické čtvrti, spěchá na pomoc z Laponské cesty do Neapole, zamořené morem, léčí chudáky a ponížené, pomáhá zvířatům a ptákům.

Přece jsme však na pochybách, nehledá-li tato impulsivní osobnost dobrodružství života pro jeho opojnou krásu. Prudký dynamismus životních událostí hýří stránkami knihy. Jenom závěrečná kapitola „Ve staré věži“ přináší uklidnění a pokoj. To proto, že nastupuje stáří a smrt do středu autorova zájmu.

¹⁾ Tamtéž str. 35.

I poetická vise osobního soudu před Bohem je nabitá uměleckými hledisky. Ale přece postihuje autor jeho náboženskou podstatu. Slabá a nedokonalá lidská duše nemůže pozitivně zhodnotit žádný svůj čin před Božím pohledem. Musí čekat na ochranu. Přináší ji sv. František z Assisi, pokorný bratr, pro nejnepatrnější činy, které jsme učinili malíčkým těmto.

Převládající estetické hodnocení odvádí však Muntheho od nahlédnutí do smyslu života i smrti. Nežijeme jen v proudu a s proudem událostí. Na váhu života musí být položena také aktivní část naší bytosti, která se odvažuje měnit svět v Boží království a dítě přírody v dítě Boží. Jsme stavitelé chrámu, pokud jsme pochopili jeho plán. Nejsme účastníky života jen jako diváci, ani nejsme jen částí proměnlivé scény. Nezápasíme nadzdařbůh, ale pro něco. A jde nám o to, abychom nezápasili nadarmo před Božím soudem.

Rozumím, že analýza a reflexe by stírala vášnivost básnického prožití. Ale přece jen otázka života a smrti nás vede k otázce měřítka životních dějů, ať už sebelidšnějších a sebezajímavějších.

3. To platí i o konkrétní malbě životních projevů. I konkrétní náboženský život se jeví Munthemu pouze ve hře světla a stínů, které skládají malebnou mosaiku lidové zbožnosti.

Pouze letmo hovoří o katolicismu a protestantismu: „Zapomínáš, že je to otázka důvěry a ne znalosti, jako víra v Boha. Katolická církev nikdy nic nevysvětluje a zůstává nejsilnější mocností světa, protestantská církev se snaží vysvětlovat všechno a rozpadá se na kusy.“

Opět zde promluvil Charcotův žák na základě zkušeností ze studia hypnosy a sugesce. Jako lékař zná účinnost sugesce i iluse. Jde však o náboženství sugesce? V náboženství nejde o autoritu, která spočívá na tajemné ilusi, ale o autoritu, v níž člověk nachází svoji vnitřní svobodu. Psychologická účinnost nevyčerpává funkci náboženství. Náboženství, či lépe řečeno církve, počítají s určitými působivými prostředky, na př. s kultem. Psychologická účinnost nesmí však být posledním měřítkem kultu. Rozhodující instancí je zde otázka pravdivosti. Idea transsubstanciacie je hmatatelně účinná pro ty, kteří bez kritiky přijímají tělo a krev Páně. Idea Zpřítomnění je duchovně zjemnělá. Rozhodujeme se pro pravdivější z nich.

Téměř výlučně estetické hledisko umožňuje Munthemu, aby shovívavě hleděl i na ty nejhrubší projevy lidového katolicismu. Chápeme s ním jejich ryze lidsky dojmavý původ. Kult Bambína a Madony okouzluje lidskou přirozeností Axela Muntheho. Nezákladnější city lidské psychy, které od doby kultu Magnae Matris hýbou lidským nitrem, stály u jeho kolébky.

Tyto a podobné útvary populárního katolicismu obsahují v sobě poesii naivního lidského srdce. Jejich tradice je však sou-

časně nejhouževnatější překážkou práce vychovatelské a reformátorské.

Populární katolicismus slunné vesnice Anapatri, kde autor prožívá uskutečnění svých vidin, je skutečně nejhrubšího druhu.

„Dnes není svátek? Což neví, že je Velký pátek, den ukřižování našeho Pána Ježíše Krista?“

„Va bene,“ řekl Mastro Nicola, „ale Ježíš Kristus nebyl žádný svatý.“

„Jakpak nebyl svatý? Byl to největší světec.“

„Ale nebyl tak svatý, jako Sant' Antonio, který udělal víc, než sto zázraků. Kolik zázraků udělal Gesu' Christo?“ otázal se a potměšile na mne zamžoural.

... a řekl jsem, že vzdávám Sant' Antoniově všechnu čest, ale že to byl pouze člověk, kdežto Ježíš Kristus byl synem našeho všemocného Pána na nebesích a aby nás zachránil před peklem, dal se právě dnes umučit na kříži.

„Non è vero,“ řekl Mastro Nikola a energicky se dal zase do práce. „L' hanno fatto morire ieri per abbreviare le funzioni della chiesa. Není to pravda. Dali mu umřítí už včera, aby zkrátili služby Boží.“³⁾

Autor cítí nemohoucnost takovéhoto duchovní pouště, ale neprožívá prudký konflikt principů.

Úsměvně soudí i slabosti kněží populárního katolicismu, kteří mají daleko k úkolu duchovního vůdcovství. Jejich počínání je sice také hluboce lidské, ale vydává náboženství na pospas lidem, kteří je považují za opium.

„Don Antonio se několikrát bouřlivě vysmrkal, jako když zahřmí polnice při Posledním soudu, a ocitl se opět na pevné půdě. „Ma questi maledetti protestanti, ma questo camorrista Lutero! Nechť jim ďábel vytrhne prokleté jazyky z úst, nechť jim přeráží kosti a upeče je za živa. In aeternitatem!“

Jednou na Boží hod velikonoční jsme náhodou s mým přítelem nakoukli do kostelních dveří právě v okamžiku, když farář ztratil nit a když se rozhostilo obvyklé trapné mlčení. Zášeptal jsem svému příteli do ucha, co nás čeká. „Ma questo camorrista Lutero, ma questi maledetti protestanti! Che il Demonio...“ Vtom mě Don Antonio zahlédl ve dveřích. Zatať pěst, kterou zdvihl, aby jí srazil prokleté nevěrce, se rozevřela a Don Antonio omluvně a přátelsky pokynul rukou směrem ke mně: „Ale samozřejmě se to netýká Signora Dottore!“⁴⁾

4. Kniha o životě a smrti odkrývá nejmenší záhyby pohnutých okamžiků mezi životem a smrtí. Umělec, básník, visionář tu převládá nad vědcem a protestantem.

I v náboženských předmětech jeho silná básnická potence proměňuje symbol ve skutečnost. Zřejmě mu imponují lidové

³⁾ Tamtéž str. 269.

⁴⁾ Tamtéž str. 352.

nábožensko-mythické představy. Vidí snad v nich zdravé pro-
jádrění životní irracionality tak, jak je v člověku skryta. „Ma-
lý národ pod zemí“ v představách Laponců mu hypostasuje
transcendentno a nesmrtelnost. „Ale nikdy bych neuvěřil, že
by byl některý z čtenářů této knihy tak drzý, že by pochyboval
o skutečnosti skřítky, kterého jsem přistihl na stole ve Forsstu-
ganu, když opatrně tahal za řetizek u mých hodinek.“⁵⁾

Irracionalista ukazuje na transcendentno, ale víra se ne-
obejde bez kritiky.

Pojem Boha u Dr. K. Farského.

Zdeněk Trtík.

Úvod.

Chceme-li se pokusiti určit a objasnit Farského pojetí Boha,
musíme si uvědomiti předem, že dr. Farský nevyložil nikde svého
pojmu Boha systematicky a obsírněji. Literatura, kterou
o Bohu napsal, je dosti chudá; myšlenky jsou tu často jenom
stručně formulovány, jakoby nadhozeny.

Bylo by třeba sebrati všechny písemné (nevydané) památky
Farského, rozebrati je a konstruovati z nich, pokud možno,
úplný theologický názor. Ze známých pramenů, v nichž Farský
mluví o Bohu, možno si utvořit názor o jeho pojmu Boha, ale
pochopení je ztěžováno některými nejasnostmi. Bylo by třeba
vysvětlivek autorových, co rozumí přesně na př. přírodou, zá-
konem, řádem zákonů, aby náš soud byl úplně jistý. Pro ne-
úplnost theologické literatury Farského o Bohu nebudeme
oprávněni k nějakému příkrému odsouzení jeho pojetí Boha.

Ať si ze skromné literatury učiníme o Bohu Farského názor
jakýkoliv, v konečném soudu budeme nuceni bráti zřetel na po-
známku ve Stvoření pod statí o Bohu (str. 93/94), kterou Far-
ský se statí později přejal do Stručného výkladu náboženské
nauky, připojeného k Zpěvníku ČČS z r. 1922. Tato poznámka
v jádru zní: „Upozorňuji, že theorie o totožnosti zákona všeho-
míra s Bohem není pantheismus. Zákon, kterým svět žije, není
svět, zákon hmoty není hmota.“ A nezbuďte nám, než důvěřovati
ve Farského znalosti filosofické, že totiž věděl, co je to pan-
theismus, jehož se v poznámce zříká.

Při určování jeho pojmu Boha se budeme snažit rozlišiti
jasně obsah názoru a formu, jíž je vyjadřován. Kde by obsah
připouštěl snad dvojí výklad, budeme nuceni držeti se toho vý-
kladu, který neodporuje poznámce. Kde bude obsah jedno-
značný a smysl jasný, tam ho budeme nuceni vzíti na vědomí a
shledáme-li, že je to pantheismus, bude naší povinností to říci.

⁵⁾ Tamtéž str. 12. Předmluva k 12. anglickému vydání.

Význam dr. Farského nezáleží v theologii. V čem záleží, je otázka jiná a lehká. Nám musí záležeti na tom, abychom našli a řekli pravdu a abychom se nebáli sáhnouti kriticky ani na věci a osoby, které jsou přikryty, třebaš právem, nimbem úcty a vděčnosti. Spravedlivá kritika, která nalézá i chyby a omyly, neubírá nikdy opravdové velikosti věcem ani osobám, naopak, dává jejich velikosti vyniknouti a přesně ji ohraničuje.

Část prvá.

Stvoření.

Prvně formuloval Farský svůj jakýsi theologický názor o Bohu ve Stvoření, které napsal ještě jako katolický kněz a vydal r. 1920 po založení ČČS. Dr. Kovář klade vznik tohoto díla do r. 1909. (Dílo jeho pera, ve Sborníku dra Karla Farského, str. 120.) Tento spis je plodem úsilí smířiti biblické líčení stvoření světa s moderní přírodovědou. Toto úsilí se projevuje i v krátké stati o Bohu na str. 93/94, kde čteme:

„Dualismus (ve Stručném výkladu: Bible) připisuje světový řád zákonu Tvůrcovu, božimu slovu čili boží vůli vyjádřené v kosmogonii biblické typickým: „I řekl Bůh.“ Ale vůle boží — toť (i podle katolické dogmatiky) podstata boží sama — Bůh sám; a tedy věčný zákon všehomíra — Bůh v přírodě, lidskou přírodovědou člověku čím dál dokonaleji — třebaš, že jen nepřímo a vždy nedokonale — poznatelný. Tento závěr, vyplývající s nezbytnou důsledností i z nejprísnejších dogmat církevních o Bohu, jeho podstatě a činnosti, snad zdáti se bude úzkoprsému dogmatikovi modlářstvím nebo rouhačstvím, a přece vyplývá nezvratně z dogmatu o naprosté jednoduchosti boží. A jestliže my poznáváme Boha v přírodě zákon po zákonu, takřka kousek po kousku, zůstává On přece jednotný. Srv. výrok apoštola Pavla: „Nyní vidíme jako zrcadlem v podobenství, tehďáž tváří v tvář. Nyní poznáváme z částky, ale tehďáž poznám tak, jakož i poznán jsem.“ (I. Kor. 13, 12.) A věru, že objevitel nebo ctitel svrchovaného jediného zákona přírody a všehomíra je Bohu blíže, nežli chce tušiti, jenže si nahrazuje osobního Tvůrce biblického fatalistickým pojmem „Substanz-gesetz“. (Srv. výklad apoštola Pavla v listě k Římanům, kap. 1, 20...: „Vždyť neviditelné vlastnosti boží od stvoření světa jsou patrný, poznatelný jsouce z věcí stvořených; a to i jeho věčná moc a božství.“)

Hned na počátku stati se snaží Farský logickým pochodem dospěti k jakémusi pojmu Boha. Z premis čistě metafysické povahy činí poněkud konkrétnější závěr. Celý jeho logický soud, očištěný od vedlejších myšlenkových pochodů a slov zní:

Světový řád se připisuje boží vůli. (1. premisa.)

Vůle boží = Bůh sám. (2. premisa.)

Z toho činí konklusi:

Věčný zákon všehomíra = Bůh v přírodě.

Tento logický pochod má nedostatečné premisy a je chybný v závěru. První premisa: „Světový řád se připisuje vůli boží“ není dosti jasná. Není z ní zřejmé, v jakém smyslu se světový řád boží vůli připisuje. Druhá premisa: „Vůle boží = Bůh sám“ je povahy dogmatické a její noetická platnost je neprokazatelná. Závěr: „Věčný zákon všehomíra = Bůh v přírodě“ obsahuje skupinu slov, která se nevyskytuje v žádné z premis. Z po-

zorného přečtení stati je zřejmé, že jde o nový pojem: věčný zákon všehomíra. Závěr je chybný ve svém celku, poněvadž obsahuje více, nežli je obsaženo v obou premisách. Správný logický závěr z daných premis by zněl: „Světový řád se připisuje tedy Bohu samému“ a nikoliv: „Věčný zákon všehomíra = Bůh v přírodě“.

Rozbor ukazuje, že Farský k svému pojmu „věčného zákona Všemíra jako Boha v přírodě“ nepřišel správným logickým pochodem, nýbrž, že tento pojem si vytvořil z jiných motivů než z logické nutnosti a také k jinému účelu než čistě theologickému. Logická argumentace teprve dodatečně měla tento pojem podepřít. Při jeho tvoření nepřevládá zřetel a pohnutky theologické, nýbrž zřetel a pohnutky jiné, o nichž nenechává text pozorného čtenáře na pochybách. Pravím text proto, že je to prostá, formální úprava textu, která nás velmi výmluvně upozorňuje na to, nač kladl Farský při formulaci tohoto pojmu hlavní důraz. Je totiž nápadné, že celá stať, kterou jsme citovali, i hlavní soud o věčném zákonu všehomíra jako Bohu v přírodě, je vytištěna obyčejným, v celém díle běžným tiskem. Ale odstavec pod ní, a to je důležité, je vytištěn tiskem silným a důrazným:

„A byť sebe nezvykleji to znělo: V důsledku právě pověděného nelze tudíž také říci jinak, nežli že i veškerá vážná přírodověda všech oborů a věda vůbec: matematika, fyzika, přírodopis, geologie, astronomie at. d., zkoumajíc zákony všehomíra — jest i ve smyslu líčení biblické kosmogonie bohovědou — theologii, a opravdový vědátor theologem.“

Je jasné, oč Farskému šlo: o získání a podchycení zájmu vědy a vědců pro otázku náboženskou. Šlo mu o podchycení inteligence. Účel a poslání celého spisu Stvoření to potvrzuje. Je zřejmé, jaký účel měla formulace pojmu: „věčný zákon všehomíra = Bůh v přírodě“ ve Stvoření a jaké byly její motivy. Byly to motivy ne theologické, ale taktické, theologie tu byla jen prostředkem zřetelné tendence, nová formulace pojmu „věčný zákon všehomíra“ měla být jakýmsi vnařidlem. Jelikož motivy a účel této formulace nebyly theologické, nelze bráti ani přísně její theologickou závažnost.

Nicméně ve Stvoření Farský vyslovil o Bohu určitý názor, jehož rozboru se nevyhneme. Důležité jest, že v soudu „věčný zákon všehomíra = Bůh v přírodě“, omezuje Farský slovem „v přírodě“ rozsah pojmu Bůh. Neurčuje vlastně, co je to Bůh, nýbrž určuje, co je to věčný zákon všehomíra. Netvrdí, že Bůh v plném rozsahu pojmu, Bůh celý, absolutní = věčný zákon všehomíra, nýbrž říká, že věčný zákon všehomíra = Bůh je n o m v přírodě, ne celý a všechen, možno-li tak říci.

Omezení pojmu Boha v této formulaci slovem „v přírodě“ a

presné vymezení jejího významu je důležité. Jinak, majíce na mysli, že věčný zákon všehomíra (Bůh v přírodě) je podle Farského přítomen p o d s t a t n ě ve světovém řádu, jak z dalšího výkladu vysvitne, byli bychom snadno svedeni k výtce, že je to pantheismus. Neboť je velmi problematické tvrzení Farského v Stručném výkladu náboženské nauky (ve Zpěvníku z r. 1922), že tento řád zákonů — světový řád, je věčný a že by platil, i kdyby světa nebylo. Je právě otázka, zda svět je na tomto řádu závislý, či zda tento řád náleží nutně k světu, jenž i s ním je podmíněn něčím jiným, nepozorovatelným a vyšším.

Farský ve Stvoření svým výrokem neřekl nic víc, než že světový řád, řád zákonů, který pokládá za věčný, je Bůh v přírodě, jemuž říká věčný zákon všehomíra. Lokálně a prostorově omezený Bůh slovem „v přírodě“ je paradox. Nemůžeme říci, že Bůh, jako absolutní a ničím neomezená skutečnost, že Bůh svou celou podstatou, může býti „někde“, můžeme pouze říci, že Bůh jako takový „je“. Mluví-li tedy Farský o Bohu v přírodě, nemůže to znamenati nic jiného než soud, že Bůh je v přírodě přítomen, nikoliv však svou podstatou a absolutně. V celém výroku nejde tedy o nic jiného, než o nepodstatnou imanenci boží ve světě (ale o imanenci podstaty boží v světovém řádu, který je na světě nezávislý a věčný).

A tu Farský usuzuje s přílišnou důvěrou v poznání mohutnosti rozumu, že „jestliže my se z n á v á m e Boha v přírodě zákon po zákonu, takřka kousek po kousku, zůstává on přece jednotný“. Kdyby si byl Farský položil otázku, co je tento zákon, který poznáváme, nikdy by nebyl vyslovil noeticky naivní soud, že Boha poznáváme (seznaváme) takto rozumově a bezprostředně.

Lze míti za to, že existuje objektivně platný řád světový, v němž a uvnitř něhož působí Bůh, ale naše poznání tohoto řádu, které vyjadřujeme ve formulkách a které si uvědomujeme jako neměnitelné a přesné zákony, je nanejvýš neadequátní, je omezeno nutnými noetickými nedostatky lidské přirozenosti a tím méně adekvátní je naše poznání neviditelného Boha, jenž působí uvnitř tohoto, nám jen neadekvátně poznatelného světového řádu.

Poněkud opatrnější po stránce platnosti našeho vědeckého poznání, ač znějí pozitivisticky, jsou další Farského slova:

„A je tedy objevitel nebo citel svrchovaného jediného zákona přírody a všehomíra Bohu blíží, nežli chce tušiti.“ K srovnání uvádí výklad apoštola Pavla v listě k Římanům 1, 20: „Vždyť neviditelné vlastnosti boží od stvoření světa jsou patrný, poznatelný jsouce z věcí stvořených; a to i jeho věčná moc a božství.“)

1) S tímto citátem souvisí Farského názor, že Boha poznáváme potud jen, pokud se nám dá poznati v přírodě. („Člověk nemůže poznati Boha víc ani jasněji, nežli se mu zde poznati dá.“ Č. záp. r. 1923 č. 58 str. 5.)

To, že Farský uvádí citát z Pavla právě v takovém znění (Žilka překládá místo jinak), nás utvrzuje v tom, že Farský si nemyslel přítomnost boží v přírodě podstatně, jako by tato příroda a svět byla s Bohem totožná, nýbrž, že svět byl jen Bohem stvořen, je věcí stvořenou, z níž podle Farského citování Pavla, jsou patrná a poznatelná neviditelné vlastnosti boží.

Nedostatek této formulace názoru o Bohu je mimo jiné také v tom, že mluví o boží přítomnosti a poznatelnosti Boha v řádu světovém, tedy v zákonech přírodních, nikoliv však v řádu mravním a ve zkušenosti náboženské. (Pokračování.)

První pokus o sloučení křesťanství s řeckou filosofií.

Oldřich Hradil.

„Jedna jest řeka pravdy, ale mnohé proudy, které se vlévají do ní s té či oné strany.“

Kliment Alex.: Stromateis I., 5, 29.

Dnes už je nesporným faktem, že nynější křesťanství je sekundárním útvarem náboženským. Je myšlenkovou sloučeninou nejen židovství a Ježíšova vlastního učení, nýbrž také řecké filosofie.

Slučovací proces těchto myšlenkových a náboženských proudů začal v době před Kristem. Samozřejmě šlo tehdy jen o židovství a řeckou filosofií. Kulminaci tohoto vývoje můžeme pozorovat na půdě egyptské Alexandrie, jež byla centrem tehdejšího vzdělaného světa. V době Ježíšově měla Alexandrie za sebou dlouhou tradici helenisticko-judaistického myšlenkového slučování, zpestřeného ještě vlivy meditativního ducha orientálního.

Typickým zjevem tohoto údobí synkretismu, splývání a eliminace různých myšlenkových proudů a náboženských hodnot, je alexandrijský žid Filon. Jeho filosofické a theologické spekulace, opřené o náboženské hodnoty Starého zákona, nesou zřejmou pečeť helénského myšlení.¹⁾ Svůj ekleticismus obhajuje tvrzením, že Řekové přisvojili si vše, co bylo nejlepšího z myšlenkového bohatství Starého zákona. Filonův všestranný duch zachytil a zpracoval celý proud helénské filosofie v její šíři zájmové a dovedl jej usměrniti v řečišti starozákonní podstatné koncepce rigorosního theismu.

Je zajímavé, že jeho úsilí nemělo žádného vlivu na rabínskou literaturu a nenašlo žádného ohlasu v myšlenkovém vývoji židovstva.²⁾ Silně a mocně však působilo na křesťanské theology alexandrijské, kteří chtěli získati aristokratický svět,

¹⁾ Fr. Žilka: Dějiny novozákonní doby, str. 243.

²⁾ Fr. Kovář: Filosofické myšlení hellenistického židovstva, str. 298.

odchovaný v duchu helénské filosofie, pro plebejské hnutí galejských rybářů a celníků a tím i uznání jeho důležitosti v procesu myšlenkového zdokonalování lidského života.

Průbojníkem tohoto helénisujícího směru v křesťanství jest především Kliment Alexandrijský. Tento úkol nebyl snadný. Filosofické školy řecké a židovské školy rabínské nebo synagogy, vedené dobrými učiteli Zákona, zdály se být nejen pevnou hrází proti přívalu nespoutaných sil mladého křesťanského hnutí, nýbrž i zárukou jeho pohlcení v ustáleném již moři jejich myšlenkové směsi.

Kliment viděl, že vzdělání Řekové nedají se strhnouti pouhým masovým elánem, vzbuzeným Ježíšovým proroctvím o lepším a krásnějším životě v království božím, nýbrž že potřebují jasné myšlenkové formulace Ježíšova učení s jeho náplní transcendentní i mravní. Proto začíná budovat základy křesťanské theologie. Tu však nezavíral oči a uši před krásou, dokonalostí a libozvučností doznívajícího akordu myšlenek velikých filosofů řeckých, které harmonovaly se základním tónem Ježíšova učení. Propracovává Ježíšovo evangelium v duchu řecké filosofie a tvoří tak mimoděk synthesu řeckého a křesťanského myšlení³⁾.

Kliment hodnotí kladně řeckou filosofii. Mluví-li o řecké filosofii, nemá však na mysli „filosofii stoickou, nebo platonskou, nebo epikurejskou, nebo aristotelskou, nýbrž vše, co dobře bylo řečeno kteroukoliv z těchto soustav a co vštěpovalo spravedlnost se zbožným poučováním“⁴⁾. A v této synthesi nejkrásnějších myšlenek řeckých filosofů vidí pak projev Loga, personifikace to absolutní pravdy Boží.

Logos, sám o sobě absolutní, projevuje se v dějinách myšlenkového vývoje lidstva jako bystrina, která stále mohutní tím, že přibírá přítoky z prava i z leva⁵⁾. Dává se poznat prostřednictvím filosofů a proroků, ale i přímo těm, kdož svou myšlenkovou mohutností pronikají tajemství, jimiž každá pravda a zákon Boží jsou zahaleny. Tento proces zjevování a poznávání pravdy Boží, resp. pokroku duševního života celého lidstva, vyvrcholuje v Ježíšově evangeliu⁶⁾.

S útrpností dívá se Kliment na fanatiky, kteří omezení hranicemi jednostranného nazírání a chápání pravdy hádají se mezi sebou o pravdivost svých názorů, zatím co svým myšlením obsáhli jen kousíček nezměrného oceánu pravdy. Takové fanatiky přirovnává Kliment po vzoru Numeniově bakchantkám,

³⁾ A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, I. 596. — U. von Wilamowitz-Moelendorf: Platon I. 738.

⁴⁾ Kliment: Stromateis I., 6, 37.

⁵⁾ Stromateis I., 5, 29.

⁶⁾ Tamtéž I., 13, 57. — Srov. též McGiffert: A History of Christian Thought, p. 183, nebo Hromádka: Křesťanství v myšlení a životě, str. 104.

trhající tělo Pentheovo; každá uchopí jeden úd a myslí, že má celé tělo').

Ozvěna této myšlenky tolerance proniká celým Klimentovým dílem, i když činí někdy ústupky dobové protihelénské náladě, vyvolané u křesťanů apologety. Podobně jako Filon opakuje totiž výrok Numeniův, že „Platon je řecky mluvícím Mojžíšem“⁷⁾ a tvrdí, že Řekové si přisvojili myšlenky Starého zákona.

Toto připisování priority lepšího a hlubšího poznání pravdy Boží Mojžíšovi a tím národu židovskému zdá se být více méně formální, neboť ve vlastním hodnocení řecké filosofie je Kliment naprosto objektivním vědcem. Říká, že „Řekové, kteří filosofovali, viděli tvář v tvář Boha“⁸⁾ - tedy přímo a bez prostřednictvím Starého zákona. Ba tvrdí dokonce, že „řecká filosofie očisťuje a připravuje duši na přijetí víry“⁹⁾.

Ještě více vynikne však Klimentova odvislost na řecké filosofii, zkoumáme-li jeho základní spekulace theologické. V nich projevuje se velmi jasně vliv řeckého myšlení, zvláště pak platonismu. Už podstatný rys Klimentových spekulací připomíná Platona. Kliment sice zdůrazňuje po vzoru Pavlově víru, tu však v posledním sledu její záměrnosti doplňuje gnosí — plným poznáním pravdy.

Klimentova gnose ovšem neodporuje víře, nýbrž ji doplňuje, podpírá a činí zřetelnější. Ba zvedá ji do vyšší sféry: z podruží autority do oblasti jasného vědění. Potom ale takové poznání je více než víra¹¹⁾, poněvadž přibližuje člověka k zřídlu nejvyšší a skutečné pravdy, jediné a věčně trvajícím. Klimentova gnose je tedy naprosto jiného rázu, než jak ji definuje Dr. Rádl ve svých Dějinách filosofie¹²⁾ a kterou imputuje také Klimentovi.¹³⁾ Od Rádlem vymezené, tak zvané heretické gnose kontemplativní a mystické, liší se tím, že jest intelektuální, rozumová; potom také svým zdravě ethickým rázem, neboť heretická gnose byla buď asketická nebo libertunistická.

Velmi pěkně hodnotí Klimentovo dílo v tomto ohledu Harnack jako zdařilý pokus, jak spojití cíl evangelia — býti bohat v Bohu a přijímatí od něj sílu a život — s ideálem platonské filosofie.¹⁴⁾

Víra a rozum mají být podle Klimenta ve shodě a harmonii. Přijímá platonskou thési „nevěřit v nic, co by bylo Boha nedůstojným“. Kriteriem víry je proň rozum. Jím může člověk

7) Tamtéž I., 5, 29.

8) Kliment: Paidagogos 158. Stromateis I., 21, 150.

9) Stromateis I., 19, 94.

10) Tamtéž VII., 3, 20.

11) Stromateis VI., 14, 199.

12) Rádl: Dějiny, I., 237.

13) Tamtéž 240 a 287.

14) Harnack I., 597.

hodnotit nejen pravdy obsažené nebo skryté v evangeliu Ježíšově,¹⁵⁾ nýbrž také pronikat spleť smyslových klamů až k absolutní pravdě.¹⁶⁾

Klimentovo dílo můžeme tedy hodnotit jako první vědomý pokus křesťanské teologie o smír křesťanství s řeckou filosofií, a to nejen v metodě, nýbrž i v podstatné sféře zájmové. Do jeho doby nebyl tento proces sblížení řecké filosofie uvědomělý. A v tomto úsilí Klimentové tkví jeho význam i pro naši dobu a pro naši církev.

Bělohorská otázka.

Dr. Viktor Šinták.

Kdykoliv se zahloubáme nad otevřenou knihou našich dějin, vždy a snad skoro bezděky bude naše ruka v ní listovati zpět, aby našla onu stránku, na níž jest vepsáno osudné datum: 8. listopad r. 1620.

Truchlivá událost, která na toto datum připadá, zaměstnávala stále a bude i nadále zaměstnávat naše historiky. Nejenom odborný vědecký pracovník, ale kterýkoliv věrný člen našeho národa musí se ve vzpomínkách zastaviti u této dějinné události, která měla tak dalekosáhlý význam ve vývoji českého národa.

Skutečnost, že na Bílé hoře byl český národ poražen a na dlouhá léta odsouzen k živoření, způsobila v duši českého člověka bolavou ránu, jejíž palčivost pociťoval tu více jindy snad méně. Žil-li v dobách těžkých, cítil více její palčivost a proto není divu, že se úsudky na Bílou horu podle toho často řídily. Nejednou můžeme zjistiti, že v názorech české historiografie, budeme-li je sledovati za posledních 100 let, se často zrcadlí dobové poměry českého národa. Proto jednou setkáme se s příkrým odsouzením Bílé hory, jindy snad, aby její neštěstí se v očích národa zmenšilo, jest nám dokazováno, že měla vlastně blahodárný účinek v národě. Strach, aby snad tato rána v přítomné době se neprojevila ještě nějakými zločinnými účinky, vedl k výkladu, který měl varovat a brániti stávající řád, at už společenský anebo politický. Zkrátka, otázka Bílé hory stala se ožehavým problémem české historie. Její výklad mnohdy nepostrádal tendenčního zabarvení. Vedoucí ideje té neb oné doby vtiskly svůj ráz mnohé historické práci, zabývající se tímto problémem. Řekněme, že tu můžeme znamenati celý vývoj názorů na Bílou horu. Jestliže se také my budeme v této práci blíže tímto problémem zabývat, pak se musíme aspoň

¹⁵⁾ Stromateis VII., 16, 96; VI., 15, 124.

¹⁶⁾ Stromateis V., 11, 71.

v hlavních rysech seznámiti s přehledem názorů českých historiků na otázku bělohorskou v minulém i dnešním století.¹⁾

Názory historiků v minulém století můžeme rozdělit ve dvě skupiny: konservativní a liberální. Soud historiků, ať se hlásili do prvního či do druhého tábora, nebyl o Bílé hoře příznivý. To bylo oběma směrům, snad až na malé výjimky, společné. Jinak ovšem hodnocení jejich bylo velmi rozdílné, neboť každý soudil s hlediska své ideologie. Konservativní názor odsuzuje český národ na Bílé hoře vůbec, chce svým stanoviskem posloužit k obhajobě stávajícího řádu politického i církevního. Liberalistický sice nesouhlasí s argumentací konservativního tábora, ale vlivem svého indiferentismu k věcem náboženským hodnotí i problém bělohorský. Jde mu především o to, aby s náboženskými otázkami se nehýbalo, poněvadž v minulosti národu uškodily a tudíž v budoucnosti se jich musí národ vyvarovati. Bílá hora jest po této stránce výstrahou. Liberalističtí historikové odsuzují stavovskou politiku před Bílou horou, ale vítěze bělohorského neomlouvají a počínání jeho neschvalují. Jinak ovšem historikové směru konservativního. Tito nepřestávají na odsuzování českých poměrů politických a náboženských, ale pokoušejí se obhajovati vítězného císaře a omlouvati jeho násilí. Obě strany dovolávají se Bílé hory jako příkladu a výstrahy národu do budoucna. Liberalističtí historikové varují bělohorským příkladem svoji dobu před náboženskými třenicemi, hájí myšlenku snášenlivosti a proto odsuzují pobělohorskou protireformaci.²⁾

Představitelem konservativního názoru jest u nás V. V. Tomek (první profesor rakous. dějin na pražské universitě). Tomek odsuzuje českou reformaci, Husa pokládá za svůdce národa. Za pohromy bělohorské činí národ český odpovědným. Omlouvá ukrutenství vítězů, za to zle vyčítá českým exulantům, že prý jim náboženské přesvědčení bylo dražší než vlastní země, kterou raději opustili, než by se do katolické církve vrátili. Podle Tomka měla Bílá hora v národě českém blahodárné účinky. Po stránce náboženské bylo dokonce štěstím pro národ, že zvítězila katolická církev, neboť ona vlastně národu vrátila pravou zbožnost a dala pevné základy k mravnímu životu.

1) Podrobnější výčet a přehled literatury o Bílé hoře uvádí J. Jakubec, Dějiny literatury české I. str. 812—813. Lépe čtenáře s vývojem historické práce o Bílé hoře seznámí pojednání Hanuše Opočenského v Pokrokové Revui roč. IX. (1913) str. 179 a další, pod názvem: „Bílá Hora a česká historiografie“. Nejlépe o tomto thematicu lze se poučiti z novější práce Jos. Werstadta v Čes. časopise historickém (ČCH). Roč. XXVI. z r. 1920 str. 1—93 „Politické dějepisectví v 19. st. a jeho čeští představitelé“.

2) Tento názor liberalistický působil u nás i po převratě, dokonce jest programem ve věcech církevních i v některých politických stranách. Jest to strach nehýbati těmito vodami, aby to národu neuškodilo. A s tímto strachem se musela potýkati i naše církve v době svého vzniku.

Tomek hodnotil skutečně jako profesor rakouských dějin a ne českých. Jeho názory měly posloužit k upevnování reakčního ducha za vlády Bachovského absolutismu. Stál proto zcela na straně vlády a katolické církve.

Ne tak zaujatým byl Antonín G i n d e l y. Ač ho můžeme počítati ke konservativnímu směru, přece najdeme u něho více smyslu pro objektivnost a spravedlivé posouzení. Gindely se věnoval tomuto problému ve svých „Dějínách českého povstání“. Jemu se problém bělohorský jeví jako problém náboženský. Odsuzuje také české stavy; jimž vytýká neschopnost ve věcech finančních a státních, ale na druhé straně obhájuje důvody stavovského povstání a straně protivně dovede vytknouti také její vinu na vzniku českého povstání.

Jmenovaní dva historikové byli hlavními zástupci směru konservativního u nás v minulém století. Svobodomyšlnější názor na bělohorský problém i pokud se týče jeho stránky náboženské, najdeme u liberalistických historiků, jakými byli Rezek a Kalousek.

Antonín R e z e k (také profesor rakouských dějin, v l. 1900 až 1903 dokonce ministr bez portfeuille ve vládě Körberové) posuzuje bělohorský konflikt rovněž ve světle náboženském. Ukazuje na chybu protestantů, kteří se nedovedli zorganizovat a tak čelili pevně katolické jednotě, vytvořené jesuity a Tridentem. Ale i Rezek odsuzuje počínání stavů a jako politický odpůrce demokracie, odsuzuje stavovský stát, proti němuž absolutismus byl nepochybně pokrokem. Rekatolisaci však neobhájuje, naopak, soudí, že znamenala pro český národ porobu.

Podobně i Josef K a l o u s e k. Byl liberálem, ale i katolíkem, proto bělohorský konflikt posuzuje jako liberální katolík: český národ se stal tragickou obětí náboženských zápasů. Příčinou porážky byly náboženské rozkoly, a tu prý, kdyby v západní Evropě zůstala církev katolická, nebylo by bývalo protestantských revolucí a národ český by zůstal uchráněn všech pohrom. Kalousek odsuzuje bělohorský odboj, ale zastává se také náboženské svobody evangelíků v Čechách.

Historikové této doby chtěli smířiti národ s bělohorským neštěstím, jenže Tomek chtěl toto smíření za pomoci národní literatury a katolické církve, o jejíž moc chtěl, aby se opřel národní život. Dobu bělohorskou dával za příklad, aby národ věděl, čeho se má vystríhat. Druzí z tábora liberalistického chtěli také tuto minulost obětovati přítomnosti. Vžili se do představy, že myšlenky, které u nás rozpoutaly náboženský zápas a přivedly národ na Bílou horu, jsou nebezpečny a proto před nimi se musí národ v budoucnu uchrániti.

Na historických pracích této doby spočívá veliké dílo o době předbělohorské a pobělohorské od slavného u nás cizince, Françoise Arnošta D e n i s e. Není proto divu, že Denis namnoze se

blíží názorům jak třeba Tomkovým, tak zase Rezkovým. Zejména pokud se týče posuzování šlechtické politiky, která přivedla národ na Bílou horu. U Denise najdeme velmi příkré odsouzení českých stavů. Denis však už soudí také jinak, praví, že „odpovědnost padá na obě strany“. Soudí přísně Habsburky, kteří porušili podmínky smlouvy učiněné s národem. Ale i on nalézá blahodárný vliv Bílé hory v tom, že uchránil národ český od katastrofy, do jaké přivedla nesvědomitost šlechty na příklad národ polský. Dokonce je toho názoru, že Habsburkové uchránili českou zemi od spojení s Německem a unavenému národu českému, — který v době předbělohorské prošel mnohými krizemi, z kterých se dostavila jen nechuť k životu, jež měla nemalý vliv na jeho porážku na Bílé hoře — dali potřebný klid, aby se mohl opět vzpamatovati a dožítí se svého znovuzrození.

(Pokračování.)

Náboženské poměry v Uherském Brodě od válek husitských do r. 1576.

Sláva Růžička.

Moravské, někdy královské město Uherský Brod, nedaleko hranic slovenských ležící, mělo minulost neobyčejně zajímavou. V pokojných dobách století XIII.—XVII. byl Uherský Brod městem cílého obchodního ruchu, neboť ležel na důležité cestě, vedoucí z Moravy na Slovensko, po níž jezdili kupci do Uher i dále. V časech válečných byl pevnou hrází, postavenou do cesty nepřátelskému útoku ze země sousední. A v dobách zápasů náboženských byl jevištěm událostí, jejichž vliv sahal leckdy dále než po hradby městské, i působištěm významných kněží bratrských a novoutrakvistických. Ve městě tomto narodili se Václav Mitmáněk, Jiří Izrael, Bartoloměj a Jan Němčanský, a Pavel Jesen, významní to mužové našich náboženských dějin. A v Uherském Brodě prožil též své dětství Jan Amos Komenský.

Náboženské dějiny Uherského Brodu z XVI. a zač. XVII. století utvářely dvě složky, novoutrakvisté a Čeští Bratři, jimž tu v této době (vyjímajíc některé chvíle vlády pana Jetřicha z Kunovic) dopřán svobodný rozvoj. Vzniku, růstu, vzájemnému styku těchto složek i smutnému jejich zániku, jest věnována má práce, která po částech vyličí události ty od válek husitských až do skončení protireformace.

Husitství způsobilo velké změny v náboženských poměrech našich zemí. Změny ty však neprojevil se všude stejně silně, v četných městech udržela se katolická většina. I Uherský Brod zůstal městem katolickým. Smýšlení většiny nezměnilo ani když se zmocnili města husité. Uherský Brod stál věrně při

markraběti Albrechtovi a později, za bojů Matyáše s králem Jiřím Poděbradským, otevřeli měšťané brány uherskému panovníku. Nermalou zásluhu o zachování města víře katolické měl jistě řád svatého Dominika, mající zde od dávných dob svůj klášter a chrám, který nazýván byl „horním“, na rozdíl od „dolního“ chrámu farního. Po celé století XV. nemáme o kněžích při obou kostelích téměř žádných zpráv. Mniši za válek husitských z města uprchli, jakmile však poměry se jen trochu uklidnily, vrátili se zpět. Roku 1483 byl převorem u matky Boží v Brodě Uherským kněz Jakub. Ten dostal se tehdy do sporů s Jiříkem z Houbic, pánem na Orechovém. Jiřík z Houbic překázal převoru v užívání lesa (nepochybně u Dobrkovic). Před zemským soudem za převora mluvil tehdejší zásluhou pán Uherský, pan Planknar z Kynšperka. Jmen kněží při farním chrámu svatého Jana Křtitele téměř neznáme. Víme jen, že roku 1469 udělil olomoucký biskup kanonikát v Kroměříži, jehož obročím byla fara v Uherském Brodě, když dosavadní obročník Zikmund Kalivoda ze Švabenic se tohoto vzdal, dosavadnímu faráři litovelskému Mikuláši Forsterovi, od roku 1487 byl pak farářem brodských Jan Húska, snad rodák zdejší, později kanovník brněnský a arcikněz břeclavský. Učený tento kněz přeložil kroniku Aeneáše Sylvia. Další zmínku o brodské faře nalézáme až za vlády pana Jana z Kunovic, o němž víme, že chtěl se zmocnit podacího práva na brodskou faru, které náleželo kapitule kroměřížské, jejímž beneficiem fara byla. R. 1513 připomíná se tu kněz Jiřík. O dalších osudech katolíků ve městě uslyšíme později.¹⁾

Nelze se domnívat, že ve městě nebyli lidé, sympatisující s husitstvím, byla to však jen část obyvatelstva, a to příliš slabá a bezvýznamná. (Pokračování.)

Základní úkoly naší praktické theologie.

Jaroslav Hradil.

Církev československá stojí před vážným úkolem: budovat základy vědecké práce ve všech oborech své theologie a stavět na nich. — Je přirozeno, že veškerá theologická práce musí růst z duchovního poslání církve.

¹⁾ Městský archiv uherskobrodský, Václava Letochy Památky města Brodu Uherského, f. 10 b, 23 ab, 24 c-28 a, Rk/131. Privilegium Albrechta, kterým uděluje městu právo pečeti červenou pečeti. Sbirka listin a privilegií městského archivu uherskobrodského. Privilegiem tím odměněna „pure fidei constantia... magistri civium et juratorum civitatis... Brode Ungaricatis“. J. Kučera: Paměti král. města Uherského Brodu, str. 65—74. Drobné kroniky a zprávy k dějinám českým, str. 256. G. Wolný: Kirchliche Topographie von Mähren, Olmützer Erzdiocese, III. Band, str. 301.

To platí především, a snad ze všech theologických oborů nejvíce, o naší theologii praktické.¹⁾ V její práci musí se především obrážet silně aktivistický příznak náboženských ideálů československé církve.

Prakticko-theologická posice v čsl. církvi musí mít stejně na zřeteli, že církev se hlásí plně k Ježíšovskému pojetí Božího synovství člověka. A to znamená pevné přesvědčení o možnostech nejkrásnější dokonalosti člověka, i jeho života, ve všech projevech. Praktická theologie musí ukázat cesty, musí vést k výšinám synovství Božího.

Ale praktický theolog čsl. církve nesmí také zapomínat na její přesvědčení, že Ježíšova zvěst Božího království patří i pro tento svět. V praktické theologii československé církve musí se zračit zájem církve na výstavbě tohoto světa a života. Jestliže ve svém náboženském nazírání zařazujeme tento svět jinak do poměru k věčnosti než na př. římský katolicismus, musí se tento fakt jevit především v naší praktické theologii. Tu především musíme ukázat, že tento svět je nám úsekem věčnosti, ve které má být naplněno Boží království. Tož i úsekem poctivé práce o jeho naplnění.

Tedy: Nejen čekat, ale i budovat tu na světě „nebe nové a zemi novou, kde nebude kvílení ani křiků“. A stejně jde o nového člověka. O člověka lepšího, Božího. Jinými slovy, tvořit náboženské a vysoce duchovní osobnosti. Království Boží chce a musí být nejen hlášáno a zvěstováno, ale především budováno a uskutečňováno. Člověk nesmí být sražen s výšin božích, ale k nim volán, veden, vyzdvižen, nikoli sacramentalismem, ale silou práce i prostředků, které mu musí odhalit a jimi naučit využít vlastních hřiven božích naše theologie praktická. — Tu nejde ani o antický titanism ani o starozákonní stavbu věže babylonské. Tu jde o práci, která naplňuje člověkovo poslání, Bohem mu svěřené.

Těmito cíli jsou dány pracovní úkoly praktické theologie čsl. církve. A tu jde o základní její otázky.

Může k těmto úkolům církve použít cest a prostředků, jak jsou vedeny a užívány v římském katolictví, nebo v protestantismu, nebo pouze v nové náplni a v jiném pochopení? Jaké nové cesty bude hledat a čím je zdůvodní? Jaké nové prostředky a nová zařízení bude tvořit? Jak poskytne svým příslušníkům možnosti plného náboženského a duchovního využití?

Prvním a nejdůležitějším předmětem studia naší praktické theologie bude církev, její struktura i zařízení. Jakmile nám církev není samospasitelnou institucí, nýbrž nástrojem práce a úsilí náboženského, rámcem, prostředím, v němž mají být

¹⁾ Užívám tu tohoto označení s určitými výhradami, protože nechci v tomto článku uvažovat o názvu tohoto oboru theologického, který v protestantismu je dnes běžně nazýván theologii praktickou, z našeho hlediska.

realisovány duchovní naše úkoly a cíle, tu je dáno praktickému theologovi k řešení a zdůvodnění velmi mnoho úkolů. Neboť pak musí být církev ve všech svých složkách zařízena a řízena tak, aby všechno její ústrojí bylo schopno plně sloužit duchovnímu poslání církve. Praktický theolog bude musit pilně studovat, aby mohl doporučit taková zařízení a takovou organizaci církve a její práce, aby byl zaručen úspěch díla Božího v ní. Ale bude muset zároveň dbát o její správné zasazení do rámce státu a jeho zřízení, i o významu její práce v naplnění duchovního poslání národa.

Naše obřady nepůsobí *ex opere operato*. Nejsou prostředkem omilostnění. Praktická theologie bude muset zjistit jejich působnost i význam při tvorbě náboženské osobnosti. Bude muset zkoumat, jak by se mohly stát mocnou a živou výzvou člověka k práci o uskutečnění jeho Božího poslání. Praktický theolog musí na tomto poli stále a stále zjišťovat, co z obřadů skutečně burcuje a sytí duchovně a co je pouze bezvýznamnou slupkou. Naše obřady a bohoslužby musí být zcela určitě tvůrčí, svěží, mocně burčující všemi prostředky k duchovnímu růstu. Zcela určitě musí hledat nové možnosti. Na tomto úseku musí vykonat naše praktická theologie velký kus práce a orat hodně hlubokou brázdou. Neboť nejde o „přisluhování svátostmi“, ale o pozvání člověka k práci Boží i o posvěcení a obohacení jeho života novými hřivnami duchovními.

S téhož hlediska musí být studováno naše kazatelství, které nám není pouhým prostředkem k připomínání povinností a dogmat, církví uložených a stanovených, ani pouhým „zvěstováním slova Božího“. Proto nesmí být naše kazatelství cvičením v krasořečnění a obratnosti řečnické i vyjadřovací. To jsou pouze pomůcky, které jsou významné jen potud, pokud jsou užity poctivě. Ale hlavní úkol nového kazatelství tkví především v šíření duchovních obzorů člověka. V napájení člověkovy touhy po poznání pravdy. Právě slovem promluvy bude třeba v čsl. církvi uvědomovat, duchovně posilovat, ukazovat cestu z nedostatků k vyšší duchovní úrovni. Tedy zasáhnout účinně do životních poměrů, dát řešení a vyzvat k zlepšení. Praktický theolog bude v čsl. církvi před úkolem, z důvodnit hlubokou duchovní účinnost slova, ve spojení s obřadem. Tento fakt jeví se dnes jasně ve svém významu nejen v čsl. církvi, ale i v protestantismu, zvláště německém (liturgické hnutí). Je jisto, že obřad, i bez sacramentalismu, ve spojení s duchovně živým slovem, je velmi mocným prostředkem v pěstění duchovního života. Bude na naší praktické theologii, prokázat nosnost tohoto faktu.

V náboženské pedagogice školní nepůjde v čsl. církvi jen o to, aby jí byl vštípen zákon věření. Náboženská

pedagogika zde bude mít úkoly učebné (didaktické) i výchovné (pedagogické). Ba právě aktivistický prvek duchovního poslání církve znamená akcent na výchovu při náboženské pedagogice. A tu zase musí praktická teologie vést v patrnosti a studovat bedlivě všechny — a zvláště nové — směry pedagogické i učebné, musí zkoumat jejich účinnost i možnosti jejich použití při naší náboženské výuce a výchově školní.

Na tomto úseku své práce musí praktický theolog dovést doporučení pro náboženskou výuku a výchovu takové prostředky, které zaručí co nejvíc zdárný rozvoj náboženského uvědomení i plné rozvíjení a růst náboženských osobností u vychovávané školní mládeže.

Školní výuka a výchova nemusí být izolována. Člověk musí býti předmětem systematické péče duchovní. Tu se rýsuje naší praktické theologii nejen úkoly osobní duchovní péče, ale i potřeba řešit bedlivým studiem otázky kvality a metody systematické duchovní práce a výchovy v jednotlivých údobích života (výchova v rodině, předškolní, školní, mládež, dospělí, duchovní život v rodinách atd.). Jakými cestami v určitém věku či v určitém prostředí života jít, jakých prostředků duchovní práce pro ně použít? To jsou pro praktického theologa vážné otázky k řešení. K nim musí být vyzbrojen důkladnou znalostí lidské duše; a neméně i znalostí duchovních problémů člověka života v různých obdobích i okolnostech a prostředí jeho života.

Zrovna tak musí v práci praktického theologa najít své řešení otázka, jak zasáhnout duchovně a jak formovat ve smyslu duchovního poslání církve jednotlivé složky sociálního ústrojí života. Naše praktická teologie bude musit věnovat bedlivou pozornost současné kultuře vůbec. Bude muset postřehnout, co z ní je možno použít v duchovní práci. Nebude se smět bát rozhodnout se pro určité její možnosti a pro jejich využití v duchovní práci. Naopak, vyzkouší-li vyšší účinnost nových možností, nesmí se rozpakovat opustit staré cesty.

To všecko ovšem znamená, že naše praktická teologie přináší především nový pojem duchovního a jeho práce. Jenom ty dosud neodhozené úkoly ukazují, že duchovní čsl. církev musí být ke své práci vyzbrojen nejen mravní silou, duchovní hloubkou a opravdovostí, ale také velkým rozhledem a důkladným vzděláním. Duchovní čsl. církev není prostředkovatelem milosti, prostředníkem mezi Bohem a člověkem, přísluhovatelem svátosti, ani pouhým zvěstovatelem slova Božího. Má-li splnit svůj úkol, musí se snažit proniknout k duchovnímu vůdcovství. To je veliký nárok na duchovního.

Ale jinak není možná církev, která chce nejen zvěstovat, ale i uskutečňovat Boží řád.

Praktická theologie bude muset v čsl. církvi zdůvodnit budoucím theologům, že jsou především povoláni k výchově náboženských osobností, k práci pro naplňování duchovních a náboženských cílů církve v životě. Bude muset učit duchovní správným pracovním postřehům. Bude je muset vést k tomu, aby se snažili porozumět prostředí své práce a duchovním, hospodářským i sociálním problémům lidí, svěřených jejich duchovní péči. Bude muset zdůvodnit práci duchovních mimo sbor a talár, to jest, vést duchovního k snaze, aby svou prací pronikl život co nejvíc. Ale musí též ukázat cesty k takové práci. Už jen z takto nadhozených úkolů práce musí být zřejmo, jak malým úsekem práce duchovního je administrativa a agenda úřední. Ale i tu si musí být duchovní vědom své povinnosti jí rozumět a poctivě konat. A bude tedy úkolem naší praktické theologie, aby i těmto povinnostem učila a vedla k jejich řádnému plnění.

To jsou hlavní — snad nejdůležitější — cesty, jimiž musí jít práce praktické theologie v československé církvi. Pracovní možnosti nejsou jimi ovšem zdaleka vyčerpány. Na všech úsecích své práce musí mít praktický theolog čsl. církve jasné na zřeteli, že církev může upotřebit pouze takové prostředky, které zaručí duchovní výsledky. Právě aktivismus církve československé a jejich duchovních snah staví praktického theologa před nové úkoly a dává jeho práci nové poslání: *Tvořit, hledat*. Ale tvořit a hledat tak, aby hledání nebylo plané a neurčité a tvorba povrchní a neúčinná.

„Kdyby polnice vydávala neurčitý zvuk, kdo se bude chystat k válce?“ (I. Kor. 14, 8.) Této výstrahy nesmí v československé církvi nikdy zapomenout především její praktický theolog, má-li být jeho práce užitečná a prospěšná duchovnímu poslání i dílu církve.

Učebné osnovy náboženství čsl. církve pro školy obecné, měšťanské a střední.

Jaroslav Halbhuber.

Každá vážná práce se musí konati na podkladě předem vypracovaného a uznaného *pracovního programu, plánu* (tak stavba domu, hospodaření na polích, finanční správa spolků a pod.). Také pro vyučování náboženství¹⁾ ve školách je třeba sesta-

¹⁾ Vyučováním náboženství tu rozumíme nejen nábožensku výuku, ale i náboženskou výchovu.

viti předem vhodný plán, podle něhož by se tato školská práce měla konati. A je též třeba na povolaných místech jej schváliti a vyhlásiti. Je jistě vhodno, počínati si při tom všem podobně, jako je tomu u laického vyučování na těchže školách, kde předpisy o tom i praxe se opírají o mnohaleté zkušenosti.

Pro laické předměty na školách národních (obecných a měšťanských) a na školách středních sestavují se učební plány, zvané *učební osnovy*.²⁾ Tyto osnovy jsou dvoje: základní a odvozené. Základní učební osnovy sestavuje a vyhláší nejvyšší úřad školní, tedy ministerstvo školství a národní osvěty. Obsahují v podstatě v nejhlavnějších rysech obsah učiva a jeho rozvržení na jednotlivé školní roky, jakož i stručné směrnice a pokyny pro vyučování. Tyto osnovy jsou měrou neboli normou vyučování, a proto slovou *osnovy normální*. Jelikož se jimi určuje vyučování toliko zhruba, rámcově, nazývají se též *osnovy rámcové*.

Obsah náboženského vyučování naší církve pro školy národní a střední je v základě vyložen v „*Učení náboženství křesťanského pro věřící církve československé*“, schváleném církevním sněmem r. 1931. Od toho se musí tedy vycházeti při určování látky náboženského vyučování.

V letech před r. 1931 se naše náboženské učení teprve utvářelo, a tak nebylo pro osnovy náboženského vyučování v naší církvi dosti pevného obsahového podkladu. Přesto však byly a musely býti osnovy vydávány, aby aspoň přibližně naznačovaly, čemu při náboženství vyučovati.

Před řečeným rokem byly vydány v naší církvi takové osnovy čtyřery. Dnes ovšem mají význam jen historický.

Jsou to:

1. „*Vyučovací osnova náboženská v církvi československé z r. 1920—1921*“, sestavil Dr. Karel Farský (podepsán značkou F.), vyšlo r. 1921 nákladem Tiskového a nakl. družstva církve českoslov. v Praze, z. sp. s r. o. Tato osnova je velmi cená výběrem učiva i jeho uspořádáním a v prvních dobách naší církve se znamenitě osvědčila.

2. „*Osnovy náboženské výuky církve československé pro školní rok 1925—1926*“, navrhuji Kalous-Roháček-Šimšík, nákladem Ústřední rady ČČS v Praze r. 1925. Je to v podstatě jen rozvržení učiva Farského „*Biblické čítanky I., — Starý zákon*“; jiné náboženské látky je tam jen zcela nepatrně.

3. „*Osnovy náboženské výuky ČČS*“, navrhuje Antonín Hradec, nákladem Ústřední rady církve československé v Praze r. 1927. Svého času byly dobrým vodítkem náboženské práce ve škole.

²⁾ Říká se „učební osnova“ i „učební osnovy“.

4. „Učebná osnova náboženské výuky církve československé pro národní školy“, se zřetelem k přítomným poměrům navrhuje Jaroslav Halbhuber, přijato naukovým výborem sněmovním dne 23. srpna 1929, nákladem Ústřední rady CCS v Praze r. 1930. I tato osnova dobře posloužila.

Ze všech čtyř uvedených osnov toliko osnovy Farského se týkaly i školy střední. Ani jedny z nich nebyly však Ústřední radou výslovně schváleny. Církevními úřady byly jen učitelům náboženství doporučovány, nikoliv závazně předpisovány.³⁾

První řádně zavedené normální osnovy v naší církvi jsou: „*Rámcové osnovy náboženské výuky a výchovy církve československé*“, sestavila školská komise při Ústřední radě ČCS, schválila a vyhlásila Ústřední rada ČCS usnesením ze dne 22. června 1932, č. j. 3803/32, nákladem téže r. 1932.

Tyto osnovy jsou tedy pro učitele československého náboženství závazné: Týkají se škol národních a středních. Vedle náboženské výuky zdůrazují (jak patrně již z názvu) značnou měrou i náboženskou výchovu.

Od vydání těchto osnov nastaly v náboženském vyučování naší církve mnohé význačné změny: byly vydány nové učebnice (Spisarova Biblická čítanka Nového zákona a téhož Úvod do Biblické čítanky Nového zákona, Halbhuberovy Prameny), zkušenostmi a diskusemi se vytříbil názor na výběr náboženského učiva i na jeho rozvržení na jednotlivé stupně školy obecné, měšťanské i střední, uznána potřeba těžiti v náboženském vyučování i z nových reformních směrů a proudů vyučovatelských i vychovatelských. A tak i tyto osnovy československého náboženství si vyžadují určité nové úpravy.

Myslím si, že by nám dnes vyhovovalo takovéto osnovování:

A. Obecná škola o pěti školních rocích (ve městech):

Školní rok:

1.: *Náboženská prvouka* československé církve, t. j. výbor nejdůležitějších jevů náboženských ze Starého i Nového zákona a z doby po Kristu v podání přístupném dětskému duchu a seznámení s nejdůležitějšími pojmy náboženskými a církevními.

2.: *Obrázky ze Starého zákona.*

3.: *Obrázky z Nového zákona.*

4.: *Obrázky z dějin křesťanství, zvláště v našem národě. (Půl roku.) Počátky věrouky čsl. církve a k ní příslušné liturgiky. (Půl roku.)*

5.: *Počátky věrouky a mravouky čsl. církve a k nim příslušné liturgiky.*

B. Obecná škola o osmi školních rocích (na venkově):

³⁾ Výměnu a rozdělení učiva náboženského na jednotlivé stupně školní mají ustanoviti úřady církevní. (Viz § 3, odst. 2 Malého školského zákona!)

Školní rok:

I.—5.: Postupně: *Náboženská prvouka* českoslov. církve, *obrázky ze Starého i Nového zákona* a z *dějin křesťanství*, zvláště v našem národě.

6.—8.: *Počátky věrouky a mravouky* čsl. církve a k nim příslušné *liturgiky*.

C. Škola měšťanská:

Třída:

I.: *Výbor ze Starého zákona*. (Půl roku.) *Výbor z Nového zákona*. (Půl roku.)

II.: *Výbor z věrouky čsl. církve*. (Půl roku.) *Výbor z mravouky* čsl. církve. (Půl roku.)

III.: *Výbor z liturgiky* čsl. církve. (Čtvrt roku.) *Stručné dějiny náboženství vůbec*. (Čtvrt roku.) *Stručné dějiny křesťanství*. (Půl roku.)

D. Škola střední:

Třída:

I.—III.: Jako na škole měšťanské.

IV. a V.: *Základy vědy o náboženství. Apologetika* náboženských názorů církve čsl.

Doplňky: -

K této náboženské látce bych na všech uvedených školách ještě zařadil:

1. *Příležitostné připomínky* nábožensky významných osob a událostí (podle církevního roku).

2. *Modlitby a náboženské básně* (tyto hlavně na nižším stupni).

3. *Četba* z náboženské nebo příbuzné literatury a rozhovor o ní. —

4. Náboženské a církevní *pisně*.

5. Účast na *bohoslužbách* a příslušných *svátostech*: pokání, večeři Páně a biřmování. (Mimoškolně.)

Do osnov bych posléze vložil poznámku, že se doporučuji vedle staré formy výkladu a zkoušení též nově do škol zaváděné způsoby žákovského *samoučení* a *testování*.

Vysvětlivky k osnovám:

Na nejnižším stupni obecné školy začínám vyučování náboženství náboženskou prvoukou, podobně jako věcné nauky, reálie (zeměpis, dějepis, přírodopis a přírodopyt) začínají na témž stupni také elementární prvoukou — věcným učením, v němž jsou obsaženy elementy všech reálií.

Obrázky z dějin křesťanství, zvláště v našem národě, zařazují již na obecné škole, a to proto, že církevní dějiny, zejména pak naše domácí, mají pro naši církev zvláštní důležitost, čehož není na př. u církve katolické.

Věrouku a mravouku umisťuji již do 2. třídy měšťanské školy, nikoli až do 3., a to z těchto důvodů:

a) Většina žáků opouští školu měšťanskou již v 1. nebo 2. třídě (do třídy 3. se dostává zpravidla méně než polovina žáků, zapsaných do třídy 1.), a tak by se mnoho žáků neseznámilo s důležitou věroukou a mravoukou, kdyby byla až ve třídě 3.

b) Žáci 3. třídy měšťanské školy jsou většinou v hlavním stadiu pubertního dospívání, což snižuje jejich duševní schopnosti a žádá úlevy ve školské práci) proto není vhodné do této třídy zařazovati dosti nesnadné učivo věroučné a mravoučné. Lépe tu vyhoví náboženské a církevní dějiny, ježto jsou snazší a již odjinud (z obecného dějepisu) známé, a naše jednoduchá liturgika.

Také na střední škole se dostává do 3. třídy jen část žáků ze třídy 1. a 2. (poměrně ovšem větší než na škole měšťanské). O pubertě žactva ve 3. třídě školy střední platí však plně totéž, co o 3. třídě školy měšťanské. Proto učivo osnovuji stejným způsobem v 1.—3. třídě obou jmenovaných škol, což činím i z toho důvodu, abych tím přispěl ke sblížení školy měšťanské a nižší školy střední, o něž se v poslední době usiluje. Má to ostatně i význam pro žáky přestupující ze školy střední na školu měšťanskou a naopak.

Podle normálních osnov pro laické předměty na školách národních i středních se píší učebnice a zařizuje se veškeré vyučování.

Učiteli se zpravidla dostává normální učebné osnovy a podle ní psaných učebnic, v nichž je látka osnovy podrobně rozvedena a upravena k vyučování. Mnohdy však učebnice chybí a místo nich jsou učiteli k dispozici různé příručky (na př. pro reálie na obecné škole), jichž lze též užívati k doplňování učiva z učebnic.

Na učitelé pak jest, aby si látku, již osnova normální podává a rozvrhuje jen v hlavních rysech, se zřetelem k této osnově a podle učebnic, příruček a jiných pramenů a zejména svých vlastních znalostí, dovedností a zkušeností *podrobně rozvrhl* na jednotlivé školní měsíce a jejich týdny. To se děje *osnovami podrobnými*, jež jsou tedy osnovami odvozenými. Při tom se na měsíc počítají 4 týdny.

Na školách národních pracují podrobné osnovy v zájmu jednoty školské práce na celé škole též celé učitelské sbory a schvalují je okresní školní inspektoři. Zpravidla bývají podrobné osnovy společné pro celý okres, rozlišené jen podle počtu tříd na školách. Podobně i na školách středních pracují podrobné osnovy jednotlivé profesorské sbory. Obvyčejně však sestavují někteří význační školští pracovníci nebo jejich skupiny vzory podrobných osnov, které se pak pro školní praxi buď beze změny přijímají anebo se podle potřeby jen více nebo méně upravují.

Také při našem náboženském vyučování je třeba, aby si učitelé náboženství vypracovali *podrobné osnovy náboženství*, v nichž by si učebnou látku (naučnou i výchovnou) podrobně roz-

vrhli na jednotlivé měsíce školního roku a jejich týdny. Podkladem k tomu budou jim normální osnovy náboženské, schválené učebnice, různá jiná náboženská a příbuzná literatura, vlastní znalosti a zkušenosti, ale i zřetel na rozmanité místní poměry a okolnosti na školách a v náboženských obcích, k nimž jest při vyučování náboženství přihlížeti (na př. týdenní počet hodin náboženství, slučování žactva z více tříd, školní prázdniny mezi rokem a pod.).

Mnozí naši učitelé náboženství si takové podrobné osnovy již vypracovali a někteří z nich je i uveřejnili jako návrhy v církevních listech (na př. br. Salfický v Idei). Takových vzorů podrobných osnov mohou užítí i jiní učitelé nábož., jen si je upraví a přizpůsobí svým vlastním poměrům.

Příště pojednám o učebnicích československého náboženství na školách národních i středních.

O duchovní základy všelidské solidarity.

Dr. F. M. Hnik.

1. Očisťující účinek válečného dobrodružství.

Světová válka zůstane mezníkem v politických, sociálních a kulturních dějinách pro bědné i blahodárné dědictví, jež po sobě zůstavila. Je provázána úsilím o novou organizaci hospodářskou a snahami o znovuvyjádrění zásad mezinárodního práva. Přináší s sebou mocné hnutí, aby byly posíleny mravní kořeny společenské solidarity, na prvním místě mezi příslušníky téhož národního kolektiva. Ale současně měla za následek zmnožení touhy, aby byla upevněna pouta sympatie a dobré vůle mezi občany vzdálených národů a aby se zmenšilo napjetí mezi různými plemeny. Společné nebezpečí dávalo lidem na bitevních frontách prožívatí s nebyvalou naléhavostí význam přátelství a ochoty k vespolečné pomoci z důvodů sebezáchovných. Ve většině válčících států byla utrpením a přemýšlením o nesmyslnosti hromadného vraždění posílena víra v jednotné osudové určení celého člověčenstva.

2. Křivka kolektivní odpovědnosti v církvích.

Nechceme tvrditi, že si křesťanské církve získaly samy zvláště záslužný podíl na měnící se orientaci lidstva a na rostoucí převaze tendencí mírumilovných v poválečném světě. Církve byly spíše veřejným míněním donuceny, aby revidovaly dřívější věrnostní komplex k imperialistické politice svých vlád. Jejich pokání jim bylo shodou okolností ulehčeno, poněvadž nátlak zklamaných národů si vymohl pád mnohých dynastií a krvelačných režimů, jichž se proto mohly představitelé církevní administrativy ochotně zříci.

Touha po sjednocení křesťanského světa na podkladě zásad praktického provádění duchovního odkazu Ježíšova evangelia byla v posledních desíti letech ztělesněna především ve dvou ekumenických korporacích: ve Všeobecné křesťanské radě pro život a dílo a ve Světové alianci pro přátelství mezi národy prostřednictvím církvi.

Jejich společným znakem jest, že usilují o soustředění těch sil v křesťanském světě, které dovedou přetvářet soudobou společnost duchem Kristovým, aby se více podobala vidině království Božího na zemi. Obě tyto korporace jsou do té míry bohoslovecky svobodomyšlné, že připouštějí spolupráci i tak zv. svobodných církvi s více nebo méně určitou unitářskou christologií. Sociologická struktura těchto církevních svazů i jejich výrazně křesťanský charakter však zcela vylučují možnost užší součinnosti s ostatními světovými náboženskými soustavami, jež mají charakter odlišný od specifické povahy náboženství křesťanského. Kdežto všeobecná křesťanská rada si všímá celého souboru sociálně hospodářských a mezinárodních problémů, vzala si aliance za úkol upevňovati základy míru postupným mravním odzbrojováním bojovných tužeb jednotlivých národů. Při tom se projevuje stále více přesvědčení ve zúčastněných církvi, že mírová aliance jest jen jednou zájmovou složkou v rámci snah všeobecné křesťanské rady o proniknutí všech oblastí pospolitého života zřeteli poslušnosti k Božímu zákonu. Proto mezi nimi dochází v posledních letech k úzké součinnosti. Obě tato ekumenická hnutí došla zasloužené pozornosti v Náboženské revui při různých příležitostech. Tentokrát se chceme zmínit o nejbližších plánech všeobecné rady a mírové aliance, na něž se připravují v nynější obtížné mezinárodní situaci.

Vůdcové křesťanských církvi si uvědomují stále určitěji nebezpečí, jež hrozí celé křesťanské mravní kultuře pronikáním protikřesťanských zásad, jež staví autoritu státu, jednoho stavu nebo jedné třídy nad autoritu Boží a jež zbožňují násilí na úkor dobré vůle mezi národy. Jak se zvyšuje v poslední době vzájemná nedůvěra v politickém životě rok od roku! V roce 1925 ještě církve ve Stockholmu prostřednictvím svých zástupců vyžadovaly svou vinu za to, že nedovedly zabránit válce. V roce 1928 se v Praze radovaly z podpisu Briand-Kellogova Paktu, prohlašujícího válku za zločin. V roce 1931 se v Cambridge utěšovaly vyhlídkami na úspěch odzbrojovací konference. Ve Faux roku 1934 se však už sešly s exponenty hitlerovského Německa, které mučí křesťany, odpírající se skloniti před vzkrášenou mocí pohanských symbolů. U vědomí nebezpečí, plynoucího z toho, že bezbožectví jest na postupu ve všech zemích, prohlásil za souhlasu přítomných delegátů předsedající zástupce ekumenického patriarchy cařihradského metropolita Germanos na schůzi výkonného výboru Všeobecné křesťanské rady v Chambly sur Montreaux 19. srpna 1935: „Církve musí překlenouti hra-

nice, jež oddělují jedno vyznání od druhého, musí rozšířiti obzor svého výhledu, musí se nadchnouti životodárným duchem evangelia, aby rozlišovaly od těch zvláštností, jež je oddělují, tu věc, jež je spojuje a činí z těchto mnoha rozptýlených členů jediné tělo.“ (Pokračování.)

ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

1. Z církve československé.

Rok 1935, v němž čsl. církev vstoupila do 16. roku svého působení, byl pro ni velmi významný. Nová církevní ústava, přijatá na církevním sněmu r. 1931, byla po schválení ministerstvem školství ze dne 23. července 1934 č. 73.599 během roku 1935 uvedena v život. Četná z jejích ustanovení znamenají význačné změny v církevním životě. Po novém ustavení rad starších v náboženských obcích byla na jaře 1935 konána ve všech 4 diecésích ustavující diecéšní shromáždění, zvoleny nové diecéšní rady a poprvé také laičtí členové diecézí v Ústř. radě, jimiž za platnosti staré ústavy byli virilisté, místopředsedové diec. rad; podle nové ústavy jsou voleni přímo diecéšními shromážděními. V červnu 1935 mohla se ustavit také ústřední rada podle nové ústavy. Je nyní desetičlenná, ke 4 biskupům (patr. dr. Procházka, Stibor, dr. Stejskal, Kordule) a 4 laickým zástupcům diecézí (dr. Dvořák, Stržil, dr. Schneider, sen. Sladký) přistoupili jako další členové: zástupce vysokoškolského profesorského sboru čsl. církve (dr. Spisar) a zástupce ústředního finančního výboru (Plechátý). Důležitou změnu pro církevní hospodářství znamená ustanovení nové ústavy, o církevním zastupitelstvu, které je složeno ze členů všech 4 diecéšních rad a má každoročně schvalovati církevní hospodaření za minulý rok a rozpočet ústřední rady na příští rok. Prvá schůze církv. zastupitelstva se konala před vánoci 1935 a učinila několik zásadních usnesení povahy hospodářské, jež znamenají finanční a hospodářské zabezpečení a ustálení církve. Za platnosti staré církv. ústavy vyřizovala ústř. rada i diec. rady také věci disciplinární, takže někdy též orgán správní byl zároveň žalobcem i soudcem. Nová ústava tento stav odstranila a podle sněmovního usnesení budou nyní ve všech diecésích diecéšní kárné výbory, pro celou církev pak vrchní kárný výbor. Orgány soudní jsou odděleny od orgánů správních, jak je tomu ve správě státní. Obdobou státního úřadu kontrolního jsou podle nové ústavy také církevní kontrolní orgány: finanční výbor ústřední pro celocírkevní hospodaření a finanční výbory diecéšní v každé diecézi. Tyto změny znamenají významné zdokonalení církevního zřízení; nové orgány mohou mít nemalý vliv, budou-li v rukou způsobilých a pravých lidí, kteří je naplní duchem křesťanským. Ústřední rada již také vyhlásila v listopadovém Úředním věstníku hospodářský a finanční řád církve a kárný řád církve čsl. podle usnesení sněmu z r. 1931. Podle nové ústavy musí se nyní každoročně konati ve všech diecésích také synody duchovních a diecéšní shromáždění, každých 5 let pak církevní sněm. Není pochyby, že jsou to vesměs konso-

lidační prvky církevního zřízení. Nauka čsl. církve, přijatá na sněmu r. 1931, vešla v platnost ihned po sněmu; znamená prvý krok k myšlenkové pevnosti čsl. církve.

V r. 1935 došlo konečně také k definitivnímu rozřešení otázky vzdělání duchovenstva čsl. církve. Byl znova přijat program z r. 1930, od něhož se na čas zbytečně a ke škodě církve ustoupilo zřízením soukromé Vysoké školy bohoslovnické. Podle programu, dohodnutého r. 1930 s českobratrskou církví evang. a s prof. sborem Husovy fakulty, má se usilovati o vybudování státní vysoké školy bohoslovecké pro nekatolické církve, se samostatnými bohosloveckými fakultami jednotlivých církví, spojenými rektorátem, knihovnou a pod. Etapou k tomuto cíli má býti sekce čsl. církve na Husově bohosl. fakultě evang. a zatím zřízení 4 stolic profesorských pro čsl. církve. Vláda republiky vsutku systemisovala pro čsl. církve na Husově fakultě 4 profesorská místa, 2 řádná a 2 mimofádná. Od 1. března 1935 byl jmenován dr. Alois Spisar řádným profesorem systematického bohosloví čsl. církve, od 1. prosince 1935 dr. Frant. Kovář mimořádným profesorem novozákonní vědy pro čsl. církve na Husově fakultě. Mimo to byl od stud. r. 1935/36 pověřen patriarcha dr. G. A. Procházka suplováním přednášek praktického bohosloví čsl. církve. Bohoslovci čsl. církve mohou se nyní státi duchovními teprve po 4letém studiu na Husově fakultě a po složení obou státních zkoušek bohosloveckých na této fakultě. I v této důležité věci byl tedy r. 1935 rozhodujícím.

Neméně významným byl uplynulý rok i v tom, že došlo k spolupráci mezi ústřední radou a Společností Th. dr. Karla Farského, která měla výhrady a námítky proti duchu a směru církevního vedení v posledních letech. Spolupráce byla zbudována na přesně formulovaných zásadách a předpokladech a vyvolala v církvi novou důvěru a nadšení. Ve smyslu této spolupráce byly zřízeny nové důležité orgány církevního života: Akce církevní spolupráce a Tisková služba čsl. církve. Oficiální týdeník církevní Český zápas změnil od 1. ledna 1936 redakci a je veden novým duchem i v nové formě.

Také pro bohoslužebný život církve byl minulý rok důležitý. Ve vánočních dnech 1935 se konala v Praze po 2 dny schůze liturgické komise, která také projevila nového ducha. Bylo usneseno, že dosavadní liturgická tvorba církve se nesmí považovat za skončenu, naopak, je třeba pečovat o bohatou a dobrou tvorbu další. Liturgie dr. Farského je myšlena jen jako základní osnova, kterou si musí duchovní doplňovat při každých bohoslužbách vhodnými vložkami, které jsou ve vztahu k myšlence dne. Komise má připraveno množství práce a zvolila několik podkomisí k vypracování konkrétních návrhů: k vypracování rubrik misálu a rituálu, k přepracování pohřebního obřadu dospělých i dětí, k vypracování podrobného návrhu na kalendárium a rozdělení církevního roku, k zhodnocení došlých návrhů na změnu bohoslužebného roucha, k vypracování návrhu na umělecké provedení symbolu církve čsl. (grafikou, malbou, plastikou a v různém materiálu), k přepracování zpěvníku jr. Farského. Návrhy podkomisí budou znova probrány v plenu a budou formulovány definitivní návrhy pro příští církevní sněm.

Obnovení duchovního života čsl. církve jest její existenční otázkou. Situace doby nutí k stále jasnějšímu a pevnějšímu vyhraňování myšlenkovému a bohosloveckému, k stále záměrnějšímu a průbojnějšímu aktivismu a k stále hlubšímu náboženskému i mravnímu životu jednotlivců, nábož. obcí, diecézí i celku. Z ohlasu, jež vyvolaly změny minulého roku mezi členy církve, je možno doufat, že čsl. církev spěje k novému duchovnímu rozmachu. Tu naději posiluje také radostný průběh valné hromady Jednoty duchovenstva čsl. církve, konané 3. února 1936 v Praze. Nová situace staví všechny před nové úkoly a ukládá novou zvýšenou odpovědnost ve službě křesťanského poslání církve v době, která dozrává pro nový duchovní řád ve světě. F. K.

2. Z církve římskokatolické.

Jedním z hlavních důvodů zvýšeného významu katolicismu ve veřejném životě dnešní doby je skutečnost, že katolicism je nejen organizační náboženskou, ale i politickou a že tyto dvě složky se v této eminentně politické době navzájem chytře podporují. U nás viděli jsme to v tyto dny opět u příležitosti volby druhého prezidenta republiky. Katolické strany svým rozhodnutím pro dr. E. Beneše rozhodly o jeho zvolení a nepochybně dobře učinily. Ovšem, jinak se rozhodnout nemohly, to bylo rozhodnutí v jejich nejlepší prospěch a jiného jim nezbývalo. Avšak dávají si to rozhodnutí velmi dobře zaplatit nejen politicky, ale i nábožensky a církevně. Tvrdí se, že se katolicism rozhodl pro demokracii a že proto musí pokrokové složky změnit svůj poměr k němu a revidovat pokrokovou ideologii. S odpovědného místa se prohlašuje, že se nechce vyvolávat kulturní boj, ale katolíci si to vykládají tak, že nesmí být duchovního zápasu vůbec a že se jim ponechává volná ruka pro jejich akci proti všem ostatním církvím. Politický čin pomohl katolicismu církevnímu.

Obráceně tomu bylo s katolickým sjezdem ke konci června 1935. To byl podnik náboženský, ale pomohl katolicismu politickému. Velmi dobře to vidíme z přehledu hlasů, který o sjezdu uveřejňuje jesuita Jakob Overmans v listopadovém čísle časopisu *Stimmen der Zeit*, a z něhož část tu otiskujeme: „Neobyčejně církevně politický význam čsl. katolického sjezdu, který byl konán v posledním červnovém týdnu v Praze, nalezl ve všech evropských časopisech silnou odezvu. Jak *kra-kovský Przeglad Powszechny* (červenec-srpen, s. 256) uvádí, podívoval se svobodomyšlný *Prager Tagblatt* rychle změně, která záleží v tom, že se před 15 lety o katolické církvi v Československu říkalo, že je mrtvá, a že nyní tak skvělým sjezdem ukazuje svou živou moc; nelze tedy se zavřenými očima stále jen znova opakovat staré protiklerikální výroky. V tomtéž smyslu pravil při odjezdu papežského legáta z Prahy policejní ředitel k jednomu francouzskému knězi průvodu, který mu gratuloval: „Vy jste spokojeni, ale my jsme žasli.“ (*Études*, 5. srpna 1935, s. 365.) A od znalců poměrů slyšel tento kněz více než jednou: „Před 7 nebo 8 lety byl by někdo nemohl na takový katolický sjezd ani pomyslit“ (s. 358) ... René Draguet jako západní zástupce východní theologie na universitě

v Lovani, pozorovatel způsobilý k zvláštnímu úsudku, shrnul svůj hlavní dojem v slova (La Revue catholique des idées et des faits, 2. srpna 1935, s. 11): „Sjezd dal katolíkům Československa pocit jejich jednoty a tím pocit jejich moci. Zažili nyní, že mají v svém státě velký význam, a že stát jejich významu dbá, neboť se zúčastnil jejich sjezdu úředně a přijal papežova legáta s poctami pro suveréna.“

Overmans k těmto hlasům připojuje poznámky, adresované do Německa, svědčící o tom, že katolicism politický i náboženský jsou smíšeny v jedno a že náboženské projevy jsou při tom i prostředky pro uplatňování moci politické. Praví: „Chce-li tu někdo konstatovat politický katolicism, netřeba se proto rozhořčovat, neboť tento druh „politického katolicismu“ není oním „politisováním konfesi“, které Adolf Hitler na norimberském sjezdu strany odmítl. Ani prezident Československa ani jeho vedoucí ministr nemají pověst příliš velkých přátel církve. Proto bude stěží nesrovnatelné s právy státu, co oni z církevní svobody poskytují a čemu dokonce přejí. Jako hospodářské a stavovské skupiny, tak mají samozřejmě také členové náboženské společnosti právo a povinnost usilovat zákonnými prostředky společně o utváření veřejného života v svém smyslu, pokud tím nejsou urážena skutečná práva lidí jinak smýšlejících. A ježto katolík, ať je kdekoliv činný, je podřízen mravouce své církve, není to světská snaha po moci, nýbrž povinné plnění náboženského a mravního poslání, když církev své věřící poučuje o tom, co je na politickém poli dovolené a co nedovolené. Úcta k majestátu svědomí jistě zabrání vládám států, žádat něco od příslušníka státně uznané náboženské společnosti, co mu není podle učení jeho náboženství dovoleno. A děje-li se to přece, zbývá podle pastýřského listu biskupského shromáždění ve Fuldě jen odpověď Skutků apošt. (5, 29): Více sluší poslouchati Boha než lidi.“

Také církevní činnost Vatikánu má výsledky politické. Za 100 let nebylo uzavřeno tolik konkordátů, kolik za posledních několik let této politicky vyhraněné doby. Konkordáty byly uzavřeny s nástupnickými státy Ruska a Rakouska-Uherska, s Německem a Itálií. Papež Benedikt XV. prohlásil r. 1921: „Konkordáty nemají obsahovat nic, co neodpovídá důstojnosti a svobodě církve.“ To znamená, že jimi má být církvi zabezpečeno nezávislé a nadstátní postavení. Je to uplatňování totalitního práva aspoň v oboru církevní správy. Podle dopisu římského zpravodaje časopisu Die christliche Welt (č. 22. z 18. ledna 1936) dosahuje se konkordáty podle vatikánského pojetí trojiho: 1. kanonické právo vniká do země a tvoří kompromis nebo synthesu mezi právem státním a církevním, 2. právníká osoba církve a právní postavení jejich nositelů i zřízení dostávají jednotný mezinárodní charakter; jednotlivé paragrafy přecházejí z jednoho konkordátu do druhého, 3. církvi stále odmítaná zásada odluky obou nejvyšších mocí se nahrazuje thesí harmonické spolupráce, jak to odpovídá církevnímu názoru. Vatikánská poválečná konkordátní politika zabírá široký pruh států: Lotyšsko, Litva, Polsko, Rumunsko, Německo, Československo (aspoň modus vivendi), Jugoslavie, Itálie. Některé církevní kruhy označují tento pás zemí za nový limes Romanus, prý proti bolševismu. Ve skutečnosti je to území, ve kterém se má uplatňovat fašisticko-katolický politicko-duchovní imperialism, k němuž se spo-

jily obě římské suverenní moci, provádějice program italského katolického filosofa Giobertiho. Tento vliv střetá se na půdě naší republiky s vlivem imperialismu komunistického a hitlerovského. Proti nim je třeba bojovat za Masarykovskou demokracii, především také jejím zdokonalením. V zápase o nový řád světa záleží na duchovních společnostech, jakými jsou církve, kam se postaví a kam své členstvo povedou. F. K.

3. K situaci německého protestantismu.

Hitlerovský totalitní stát pokračuje ve svém úsilí ovládnout všechny složky národního života, tedy i všechny církve, a věští je svým národně sociálním směrem, třeba si nyní počíná opatrněji a neuzívá přímého násilí proti celým církvím, nýbrž jen proti jednotlivcům, kteří se exponují.

Protestantský svět s počátku podlehl také v opaku k principu individualismu, který vyznačoval protestantism, obecné německé touze po pevném vedení, po církevní autoritě a rozhodl se pro zřízení biskupské, dokonce v čele s říšským biskupem jako vůdcem.

Dnes je protestantský svět rozdělen. Jedna část, hnutí německých křesťanů, podlehla hitlerismu. Na sjezdu hnutí v říjnu 1935 ve Wittenberce se však nedocílilo jednotného programu práce v jednotlivostech a hnutí se rozdělilo na několik skupin a dílčích hnutí. Přes to zůstává jednotné v úsilí, sjednotit Němce nejen všech církví a konfesi, ale i všechny bezkonfesní v jedinou náboženskou společnost, „aby byl jeden Bůh, jeden vůdce, jeden stát, jeden národ, jedna církev“. K jakému ideovému niveau by se při tom došlo, ukazuje případ svatby německých křesťanů, při níž duchovní mluvil na Nietzscheova slova z knihy Tak pravil Zarathustra, a snoubence oddával, podávaje jim prsteny slovy: „Ve jménu německého národa a v duchu krve, která je nám Němcům společná, uzavíráme svazek vašeho manželství znamením věrnosti.“

Protestanté, kteří se nechtěli dát zhitlerisovat, tvoří nyní t. zv. vyznavačskou církev. Hitlerovský režim ve svém taktickém postupu proti nim nyní uznal, že pro církev vůdcovský princip neplatí. Říšský ministr pro církevní záležitosti Kerrel v řeči, kterou v listopadu 1935 promluvil na pozvání theologů k berlínskému studentstvu, napomínal nejprve církev naléhavě, aby nezůstávala nebo se nestávala cizí duchu přítomné doby a novému státu. Dále pravil: „Za námi leží 2 roky, těžkého sporu a boje v církvi. Zde se musí stát totéž, co před tím v národě: jednotlivci musí přijít k sobě, nestát už proti sobě navzájem. Ne stát a ne my, ale osud sám zaklepal na dveře německé evangelické církve. Ta stojí dnes před tímž rozhodováním, jako kdysi národ v svém celku, musí počítat s faktem, že přišla nová doba a že lidé této doby se stali novými. Církev musí přijít k těmto lidem a s nimi kráčet, neboť její pracovní pole leží v německém národě. Většina německého národa pochoduje dnes s vůdcem. Církev se musí rozhodnout, chce-li spolukráčet, či jednoho dne, až národ už zmizí na obzoru, zůstat sama. . . . Stát nemyslí na to, zasahovat do věci víry . . . Vůdce a německý národ mají jen zájem na církvi, která z vnitřního zákona a ze svobodné vůle jde s námi . . . Chci dát opět německému národu jistotu, že stát nebude nevěren svým zásadám a nemyslí na to, do-

tykat se nějak víry nebo křesťanství... Vůdcovský princip není pro církev; to je politický princip. Církev se však má proniknouti duchem a láskou." (Die christliche Welt z 1. ledna 1936.)

Zdá se, že tento ministrův projev působil na značnou část vyznavačské církve, zvl. bývalou část luterskou, velmi příznivě a že ta je ochotna být v souladu s režimem. Ve vedení vyznavačské církve rozhodovaly dosud dva orgány: Zatímní vedení evang. církve a Bratrská rada. Zatímní vedení bylo ochotno k souladu a podporovat t. zv. církevní výbory, dosazené vládou. Nařízením říšského ministra Kerrla ze dne 2. prosince 1935 byla odňata všechna církevní pravomoc všem, kdo by chtěli vykonávat nějakou správu vedle této státní správy. Zatímní vedení je s tím srozuměno.

Avšak Bratrská rada, dovolávajíc se synody v Barmen z r. 1934, podle níž Kristus, dosvědčený Písmem, jest jediným slovem Božím, jež slyšíme a jemuž důvěřujeme v životě i smrti, usnesla se 3. ledna 1936, že neuznává za právoplatné církevní výbory státem dosazené. Kdo její usnesení neuznávají, ty vylučuje z vyznavačské církve, odmítá obecenství s nimi a popírá pravomoc každého církevního vedení, které se neváže na „vyznání“ a „neodlučuje se od všech bludů“. Dne 12. ledna 1936 bylo čteno v kostelích vyznavačské církve prohlášení Bratrské rady, že církev nemůže uznat právo státu dosazovat církevní úřady; proto nemůže vyznavačská církev uznati státní církevní úřady a Bratrská rada bude vykonávat dále svou pravomoc.

Vyznavačská církev je tedy rozdělena. Jedna část je ochotna k smíru s režimem, druhá směřuje k tomu, státi se církvi svobodnou, na státu nezávislou. Prvá část namítá druhé: „Co je vyznání?“ Do jaké míry směji se dnešní evangeličtí křesťané odchyliť od učení symbolických spisů 16. století? — nějak to činí všichni. Kde se začíná blud a kdo rozhoduje o tom, co je blud? Církevní úřady? Synody? Není to obě neevangelické?“ (Die christl. Welt z 18. ledna 1936.) Dějí se ještě pokusy, rozpor urovnat a nalézt východisko smírné.

Podle článku prof. Karla Bartha v Manchester Guardian Weekly z 10. ledna 1936 jde dnes o to: má církev poslouchat jediné bible a evangelia, či má uznati platnost učení, podle něhož zjevení se má hledati také v národním životě? S otázkou učení je pak spojena i jiná zásadní otázka: Kdo má určovati povahu církve? Církev sama či nějaká cizí moc? Ani ve vyznavačské církvi samé nebylo dost silné přesvědčení, že k tomu má právo jediné církev sama. Nyní však vyznavačská církev ví, že pod nacionálním socialismem může jen trpět, a že je nemožno věřit současně v Ježíše Krista a v Adolfa Hitlera. Služebníci církve musili podstoupit dlouhé školení, než došli tohoto poznání. Nyní však je toto školení dokončeno. Protivník byl rozpoznán a spolu s ním i cesta, po které církev musí jíti. Nejistota, která až dosud vládla, byla nahrazena rozhodností, která velice přispěje k tomu, aby budoucí nesnáze byly překonány.“ (Český Bratr, únor 1936.)

Je to velký duchovní zápas, který je v Německu veden. Dosah jeho výsledku nezůstane omezen pouze na Německo.

F. K.

4. Druhá theologická konference svobod. církvi 1936.

Ve dnech 28. července až 2. srpna 1936 se bude konati v Arnhemu v Holandsku druhá bohoslovecká konference svobodných církvi. Pořádá ji Mezinárodní svaz pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu, jehož je čl. církev členem. Hlavním t h e m a t e m konference je: s v o b o d n é k ř e s ť a n s t v í , j e h o c í l e a v y h l í d k y .

Konference má sloužit důležitému a naléhavému dílu, budovat mezinárodní svobodnou teologii. Jen bude-li obecná shoda nebo aspoň vzájemné porozumění o základních theologických principech, bude svobodné křesťanství s to, aby splnilo svůj úkol v přítomné době. Konference zamýšlí shromáždit vedoucí osobnosti svobodného náboženství ze všech zemí světa, aby diskutovali o úkolech a vyhlídkách svobodného křesťanství v naší době. Vedle přednášejících bude pozváno na 50 vynikajících duchovních a theologů. Kromě pozvaných jsou vítáni všichni hosté, kteří se chtějí konference zúčastnit. Celkový náklad za stravu a ubytování v Oolgardt House v Arnhemu bude činit asi 180 Kč. Příhlášky je třeba zaslat níže uvedenému sekretariátu.

Program konference:

28. července: dopoledne: 1. Zahájení konference rev. Alfredem Hallem, presidentem Mezin. svazu. 2. Svobodné křesťanství: Jeho cíle v minulosti. Děkan Mc Lachlan (Oxford), dr. W. Schubring (Berlín). Večer: Jeho cíle v přítomnosti. Dr. H. Faber, sekretář Svazu.
29. července: dopol.: Protiliberalní hnutí v moderních sociálních teoriích. Dr. Robert C. Dexter (Boston), rev. Wautier d'Aygalliers (Paříž). Večer: Svobodné křesťanství; jeho sociologická base a ideje. Dr. Noordhoff, sekretář Svazu (Holandsko).
30. července: dopol: Církev, společnost a stát. Dr. Bleeker, sekretář Svazu (Holandsko), prof. dr. F. Kovár (Praha).
31. července: dopol.: Nynější vyhlídky pro svobodnou teologii. Profesor dr. van Holk (Leyden), americký nebo anglický řečník. Večer: Pospolitý život a veřejné bohoslužby v našich skupinách. Prof. Mulert (Kiel).
1. srpna: Náboženská base svobodného křesťanství. Dr. Neander (Gefle, Švédsko), maďarský řečník.
2. srpna: Bohoslužby za vedení rev. A. Halla. Promluva: rev. Hans Gut (St. Gallen, Švýc.).

Dotazník konference.

Poněvadž konference má být studijní a pracovní, je potřebí dobré přípravy materiálu pro debaty a jeho zpracování již před konferencí. Proto vydal sekretariát konference tento dotazník pro účastníky.

I. Účel konference.

Mezinárodní svaz pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu má již skoro 5 let stálou kancelář a lepší organizaci. Leč organizace, třeba je užitečná, je pouze formální věc. Na dlouhou dobu může náš Svaz

pracovat s úspěchem, jen když budou jeho principy a ideály jasně formulovány a když jeho náboženské hodnoty budou společným majetkem všech jeho členů. Lze pochybovat, že by tomu tak bylo již nyní. Nelze toho nikomu vytýkat. Poválečné poměry spřevracely všechny běžné ideje do takové míry, že lidé nevědí, co mají věřit. Proto musíme znova promyslet svobodné náboženství. Arnhemská konference soustředí pozornost našich nejlepších pracovníků na tyto životní otázky.

II. Účel dotazníku.

Konference bude konferencí studijní. Bude proto potřebovat pečlivé přípravy nejen od sekretářů, ale také se strany všech, kdo budou přítomni. Předpokládá se, že prostudují tento dotazník dříve než přijdou do Arnhemu, takže diskuse bude moci jít na kofen problémů, o něž jde. Touto methodou se ušetří čas, diskuse bude na vysoké úrovni a zahrne všechny problémy sem patřící. Proto si přejeme znát, která je theologická a náboženská posice různých skupin členů. Naším cílem pak je, hledati jednotu v různosti názorů. Jsme přesvědčeni, že tato konference objasní základní principy, k nimž všichni neme.

Tento dotazník může být studován buď jednotlivci nebo skupinami.

Zvlášt bychom rádi apelovali na theologické studijní skupiny v různých zemích, aby prostudovaly tento dotazník důkladně. Velmi bychom uvítali, kdybychom obdrželi výsledky tohoto studia od jednotlivců nebo skupin předem. To pomůže k úspěchu konference. Pošlete, prosím, svou odpověď na sekretariát Svazu (Secretariat of the International Association for liberal Christianity and Religious Freedom, Nieuwe Gracht 27, Utrecht, Holland), jak nejdříve se vám to bude hodit, nejpозději však do 1. května 1936.

III. Dotazník o předmětech.

(Hlavní thema: Svobodné křesťanství, jeho cíle a vyhlídky.)

A. Svobodné křesťanství v minulosti a přítomnosti.

Z kterého století se datuje svobodné křesťanství ve vaší zemi? Kdo byli předchůdci a zakladateli? Z kterých motivů vzniklo: vliv renaissance; protitrinitářská reakce; touha po nedogmatickém křesťanství, očištěném rozumem a osvojeném svobodně; moderní biblický criticism; vliv vědy a moderní kultury? Jsou jiné motivy? Které byly principy svobodného křesťanství v minulosti: svoboda; nedogmatická praktická zbožnost; humanitní ideály; shoda s vědou; optimistická víra v hmotný a duchovní vývoj? Bylo tu pozitivní vyznání nebo jen negace tradičních vyznání?

Které jsou cíle nyní: nedogmatický pozitivní výklad hodnot evangelia ve výrazech naší doby; křesťanský humanism; demokratický řád společnosti?

B. Sociologická base.

Vzrůst a úspěch svobodného křesťanství v minulosti vyplýval částečně z příznivého ovzduší svobodomyslných ideálů ve všech oblastech života: v církvích, ve výchově, v sociální theorii, v společnosti, v státě. Dnes

žijeme v značně jiném ovzduší. V theorii i v praxi panují tendence protisvobodnomyslné (diktátorství, náboženský dogmatismus). Vzdůstají-li tato hnutí ve vaší zemi, jak vznikla? Působí na náboženství a život církevní? Která jsou nebezpečí? Čemu se můžeme učit z těchto ideálů?

Která je sociologická base a které ideály svobodného křesťanství dnes? Na které části obyvatelstva vaše organizace spočívá: na dělnících, na středních třídách, na intelektuálech a vyšších třídách? Je nějaký vztah mezi sociologickými formami některé z těchto skupin a náboženským společným životem vaší organizace? Které sociologické ideály hájí svobodné křesťanství ve vaší zemi vzhledem k církvi, k rodinnému životu, společnosti, demokracii?

C. Svobodné křesťanství v poměru k církvi a státu.

Ekumenické hnutí svolá velkou konferenci křesťanských církví do Oxfordu na rok 1937 ke studiu otázky vztahu církve ke státu. Je velmi důležité, aby svobodné křesťanství určilo svoje stanovisko k tomuto problému. Máme zodpovědět tyto otázky: které jsou naše církevní ideály; které je naše postavení v církvi Kristově; při které theorii státu máme státi; jak má být vztah církve a státu upraven; jak dalece jsou církve a křesťan svobodni; proti kterým sekularisujícím tendencím v moderním společenském životě máme bojovat; které je místo svobodného křesťana v ekumenickém hnutí?

D. Svobodná theologie i liturgie.

a) Theologie: Který je filosofický základ svobodné theologie? Které je naše stanovisko k racionálním a iracionálním tendencím dneška? Můžeme budovat etiku našeho vlastního typu? Jak spojujeme Evangelium a moderní kulturu (vědu, umění atd.)? Jak čteme bibli (cena vyšší kritiky, problémy exegese)?

b) Liturgie a církevní zřízení. Ke kterému typu patří vaše církve (episkopálnímu, presbyternímu)? Jak působí tento princip na církevní život? Který je základní princip a řád veřejné bohoslužby ve vaší skupině? Vyhovuje ten řád v jeho nynější podobě? Jsou snahy přerobovat liturgii? Které jsou jejich výsledky?

E. Náboženská base svobodného křesťanství.

Odpůrcové svobodného křesťanství často vytýkají, že toto křesťanství je negativní a neplodné, že je to vědecká libůstka skupiny intelektuálů, bez inspirace a náboženského poselství. Jsme přesvědčeni, že tato kritika je nesprávná. Ale musíme uznat, že svobodné křesťanství dávalo vznikat těmto poznámkám tím, že bylo příliš theoretické a intelektuální. Musíme proto sčezit náboženské zdroje našeho hnutí.

Které jsou skryté náboženské síly za naší akcí? Kterých náboženských potřeb v lidské přirozenosti můžeme se dovolávat? Které poselství máme přinésti trpčícímu lidstvu dneška? Jak můžeme znovu posílit otrele náboženské prvky v našem hnutí?

* * *

Z programu a dotazníku konference je vidno, že jde o vážný podnik, který může pomoci také čl. církvi. Doporučujeme, aby se naši členové, hlavně duchovní, zúčastnili. Zvláště se ovšem mohou všichni zúčastnit studia dotazníku a odpovědí na jeho otázky. Doporučujeme br. duchovním, aby otázky probírali na svých okrskových schůzích a aby svá vyjádření a přání posílali buď redakci revue nebo ústř. radě, a to během měsíce března. Bude dobře, když čl. církev pošle v dubnu kolektivní zodpovězení dotazníku, pokud možno podrobné a zdůvodněné. F. K.

KULTURNÍ HLÍDKA.

V ů d c e. „Masaryk odstoupil způsobem, který je ho hoden. Ve své odstupní listině, která ukazuje cele jeho realistický charakter pravdivosti, razil větu: Státy jsou udržovány idejemi, z nichž se zrodily. A nikoliv oklikou, nýbrž v samé své odstupní listině doporučil otevřeně Beneše jako svého nástupce. To všechno je velké. Velké je i to, že jeho národ tento testament pokládá za posvátný. ... Čestná volba Benešova je také vítězstvím demokracie nad fašismem. Masaryk sám, jeho osobnost, jeho činnost, volba jeho nástupce za uvedených okolností, to všechno je zářivý obraz demokracie — od Husa k Masarykovi. Co mohou proti němu postavit diktatury? To je vůdce!“ (Leonhard Ragaz, Neue Wege, lednové číslo 1936.)

* * *

Co to znamená? F. X. Šalda píše ve svém Zápisníku: „Vítězství Benešovo bylo vykládáno jako vítězství levice. To je zřejmě falšování skutečnosti. Idea levicová jistě ve volbě Benešově nezvítězila, poněvadž Beneše volili a o jeho vítězství rozhodli ne socialističtí radikálové, nýbrž vyložení političtí a socialističtí konservativci. Zvítězilo diplomatické umění Benešovo — taková je prostá pravda o věci... Na rozkaz z Moskvy volili Beneše komunisté; a na rozkaz z Řima slovenští luďáci... Moskvě je Beneš exponentem sociálního pokroku u nás — a ne-li přímo jím, tož aspoň mužem, který by mu nejméně překážel. A Řimu je Beneš představitelem římskokatolické civilizace, dobrého evropanství na podkladě křesťansko-latinském, státníkem opravdu civilním, který nekouli stále očima a neharáší mečem, neznepokojuje své sousedy násilnickými hrozbami a nevyvolává kulturního boje, který dává císaři, co je císařovo, a Bohu, co je božího, a kterému je zcela cizí germánské heslo „Los von Rom“ ve všech jeho odstínech... A není pochyby, že obě sociálně kulturní mocnosti mají pravdu.“

Nevíme, co podtržená slova znamenají. Mní-li se tím, co je novému prezidentu republiky cizím, všechno nekatolické, pak jistě to nejsou slova pravdivá, neboť by se týkala také čl. církve. Naši představitelé se však při audienci u nového prezidenta republiky přesvědčili, že mu naše církev není zcela cizí. Bylo by rozhodně záhodno psátí přesněji, aby nevznikala nedorozumění. Není také správné, připisovat vlastní názory hlavě státu.

* * *

V y n u c e n á d e m o k r a c i e . Hlasování katolických politických stran při presidentské volbě pro dra E. Beneše odůvodňovaly katolické Lidové listy tím, že se tyto strany rozhodly pro demokracii. „Šlo o to, zda budeme pokračovati v demokratické tradici, nebo zda se dáme na cestu, směřující k totalitě a k hegemonii menšiny obyvatelstva nad většinou.“ Dr. Smetáček se v Přítomnosti radoval, že katolíci „jsou dnes zásadně a důsledně pro demokracii a chtějí být naprosto snáseliví ke všem ostatním vyznáním“; hned z toho vyvodil, že pokroková ideologie potřebuje revise. Také prof. dr. Hromádka v Křesť. revui konstatuje, že „i naše politické strany katolické se postavily v celku a bez velkého kolísání na frontu demokratického pokroku“ a o hlasech pokrokovců a evangeliků, kteří útočí na katolíky ve jménu národním a demokratickém, poznamenal, že jsou to „hlasy z divadelního propadlístě, které nikomu nepomáhají a škodí jen těm, kdo se jimi utěšují.“ Že však situace není taková a že politici katolíci mají jiné cíle, nedemokratické, dokazují tyto věty, které otiskly „Otázky dneška“ ze 16. ledna 1936: „Není žádným tajemstvím, že velké většině katolíků politicky organizovaných tato spolupráce s levicí (při volbě presidentské) není po chuti. Vědí, že tento společný postup posiluje směr bezbožeckého materialismu v našem státě a staví se tak mimoděk proti úsilí o rekatolisaci národa; ve smyslu politickém pak podporuje dnes už více než zpátečnické doktriny marxismu, ač papežské encykliky volají katolický lid k jiné činnosti. Tato n u c e n á spolupráce nejhůře však poškozuje katolický lid tím, že brání spojení katolických stran české a slovenské v jeden mohutný katolický blok. Nuže, této n u c e n é spolupráci mohou nesocialistické strany zabrániti tím, že umožní spolupráci katolíkům po boku stran národních. To ovšem předpokládá vytvořiti, čemu se říká „pravice“. Dnes, kdy stojí na význačném místě veliké strany politik evropského formátu, nepovažujeme to za vyloučeno.“

F. K.

* * *

V ě d a j a k o p o l i t i k u m . Na slavnostním výročním shromáždění České akademie věd a umění v pátek 24. ledna 1936 v zasedací síni na Staroměstské radnici přednesl univ. profesor dr. Julius Komárek přednášku na thema „Věda jako politikum“. Přednáška tato chtěla vyložiti, jakou významnou roli hrají v životě lidstva vědy matematicko-přírodní. Řečník dokazoval, že ve světě vedla a také povede jen kultura hmotná, nikoliv duchovní. Odmítá ideje nábožensko-sociální, v něž lidstvo dnes věří. Svůj názor podporuje příklady z dějin. Prý každá vyspělá kultura minulosti byla založena jen na vyspělé znalosti přírodních věd. Větší a dokonalejší technika byla nejzdatnějším pomocníkem v kulturním rozvoji každého národa. Národy, které neměly hmotně převahy, zanikly. Řím prý proto ovládl kulturu řeckou a politicky celý tehdejší svět, protože byl technicky a vojensky nejvyspělejší. V Římě přírodní vědy těšily se rozkvětu. Nebyla to římská filosofie, náboženství, umění atd., ale římská technika, loď, silnice, domy, tábory, systém státu, obchodní vědy atd., co dobylo světa. Řečník nechce uznat, že žijeme v novověku jsme prý ještě zatíženi středověkem, v němž nábožensko-morální zásady dominovaly. Proti tomuto středověku dneška vedou přírodní vědy boj. Nejpatrněji se to jeví ve školství, které

prý svou strukturou tkví ve středověku. Přírodním vědám se věnuje malá pozornost. Přednášející ukazuje, jak si razily cestu přírodní vědy v boji se středověkým názorem a ukazuje na jejich veliký význam v době přítomné. Dnes jsou podporou bohatství. Nahrávají lidské síly. Anglie s malým počtem lidí ovládá veliký zámořský svět. Rovněž v Německu se staly základem bohatství a dopomohly mu ke koloniím, ani prý válka technicky nejvyspělejší zemi neochromila. Rusko ve válce podlešlo proto, že ve znalosti a rozvoji přírodních věd pokulhávalo. Proto revoluční Rusko chce toto zpoždění ve svém vývoji dohonit, poznalo, že záchrana jeho spočívá na vědeckém materialismu.

Moc ve světě pochází jen z hlubokého poznání světa hmotného. Náboženství, filosofie, vůbec vědy abstraktní neměly vliv na dnešní civilizaci. Jen tato vědecká kultura, která je i k náboženství tolerantní, přinese zvýšení životní úrovně všeho lidstva. Dnes prý se člověk více zajímá o tu starou duchovnou kulturu, o morální problémy, o nadpřirozené poslání člověka atd. A přece přírodní vědy zmocnily se veškerého života, člověk je cele v jejich zajetí. Přesto však stále nechce o nich nic vědět. Co ví na př. dnes průměrný člověk o radiu? Vždyť namnoze nezná ani své vlastní tělo. Dnešní člověk je vychován v nadsvětlných ideálech a tu se pojednou vidí zavlečen do nahé skutečnosti, která je jiná a pochopitelně, že prý se mu všechno začíná drobit a hatit. Neví, čeho by se měl zachytit a proto v této bezradnosti se chytá idejí sociálních a politických. Rozmach přírodních věd byl tak rychlý, že jej lidstvo neztránilo. Vědecký vývoj předběhl duchovní. Člověk prý si tento rozpor mezi oběma světy snaží vyřešit tím, že odděluje od sebe pojem kultury a civilizace. Na konec přece jen člověk své názory pomalu mění. Řečník ukazuje, jak prý natvni názory o smrti, které měly člověka zbavit hrůzy před zničením, pomalu ustupují představě o přirozeném zániku. Na místo toho hlásí se zájem o příští generace. Evropa se dnes nemůže zřici své technické vyspělosti, přes všechny stesky na morální úpadek. Konkrétní vědy tají v sobě skrytou moc, Evropa ji poznala a nemůže se jí zřici ať ji vede kam chce. Tím by se zřítíla celá vzdělanost. Řečník věří, že konkrétní vědy přinesou nové chápání světa a předpovídá, že vytvoří i lepší formy sociálního a politického soužití. Pak se stanou i dobrodiním lidstva.

Přednáška svým obsahem, mírně dnes řečeno, překvapila. Že by svět jen přírodní vědy vytvářely, nelze říci. Tento názor není vysloven po prvé a o jeho přijatelnosti se pochybovalo vždycky. Řečník svou přednáškou ukazoval docela na obrácený směr, než jakým se práce Akademie dosud ubírala. Jeho příklady z dějin nemají takové průkaznosti, jaké jim on dával. Říše římská po svém rozmachu přišla také k svému pádu a historie neví ničeho o tom, že by hlasatelé vítězícího křesťanství používali jiných zbraní, než zbraní ducha. Pokud se týče Německa, bylo přece poraženo přese všechnu svou skvělou technickou výzbroj. A dnes nikdo nepochybuje, že na straně vítězů stálo právo a spravedlnost, tyto morální principy na konec rozhodly. Ani příklad s Ruskem není dosti dobře na místě. V ruské porážce nalezneme především morální důvody a jestliže dnes Rusko se vrhlo na svou technickou výstavbu země, pak to ještě nemůže znamenati, že

ideje morální a náboženské jsou tam na věky pochovány. Už okolnost, že Rusko stalo se činným členem Společnosti národů a usilovně pro mir pracuje, nutí nás k tomu, abychom je i po té duchovní stránce posuzovali.

I ta technika není všemohoucí, má své slabiny. Nejlépe to vidíme na Americe, zemi úžasného technického pokroku. Tato země ocitla se dnes ve slepé uličce a to jen vlivem svého technického rozvoje. Je obrazem dnes toho, čemu se říká „nouze v nadbytku“.

Řečník problém života a světa řešil jednostranně. Názor, že náboženské a mravní ideje mohou být zatlačeny rozmachem techniky, není přesvědčující. Technický rozvoj nemůže nahradit mravní úpadek ani technika nesmí zotročit lidskou morálku. Válka v Habeši nesmí být příkladem, jakým směrem se má civilizace ubírat.

Nábožensko-mravní ideje musí dáti směr a cíl technice. Duchová oblast musí ovládnouti hmotnou. Jenom vláda ducha nad hmotou je zárukou lepší budoucnosti.

V. Š.

* * *

Z n a m e n i d o b y. „Nejlepší proletářský básník chodí dnes do kostela. Chápu tedy i surrealismus. Staronový literární „svět“ zapáchá kostelem i nevěstincem zároveň.“ (St. K. Neumann v doslovu k novému vydání svých Nových zpěvů.)

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

1. Knihy.

Rud. J. Malý: Kříž nad Evropou. Revoluce dvacátého století. Praha, Neubert, 1935. Str. 253. Kč 28.—.

Autor je našim čtenářům znám svými dřívějšími filosofickými knihami, z nichž hlavně Posvěcení života z r. 1924 zaujalo svým kladným poměrem k náboženství. Jeho povolání úředníka naší zahraniční služby jej zavedlo do Paříže, do Moskvy a do Říma a z tohoto posledního města k nám přichází touto novou knihou již jako horlivý katolík. S žářem nově obráceného věřícího přehlíží filosofickým pohledem dnešní svět, měří a hodnotí jej mírou své nové víry a určuje, jaký by měl být.

Nejdříve charakterisuje naši dobu povšechně. Konstatuje, jak se po ukončení světové

války věřilo, že začíná doba nová, doba demokracie, socialismu, techniky a sportu, která zavede lepší víru a mravnost než dosavadní doba křesťanská, a ty, že budou mnohem větší zárukou lidského štěstí než bývalo náboženství. Věřilo se, že začíná nová doba lidství i lidskosti, v níž transcendentno je věcí vedlejší a zbytečnou, v níž bez náboženství a bez filosofie bude rozřešen spor mezi ideou a skutečností a nastane nový život a ráj na zemi. Záhy se však ukázalo, že ta víra v novou dobu je poválečnou ilusí a nastalo rozčarování. Ve skutečnosti nebyla poválečná doba novou dobou, nýbrž pokračováním a dozráním doby předválečné a idejí 19. století. Demokratické, socialistické, hospodářské a technické ideály 19. stol. se ve

velkém rozsahu uskutečnily teprve v 1. a 2. desetiletí 20. stol., po válce, a při tom prokázaly svou vnitřní zřídlost, nepřirozenost a červivost. Proto po krátkém rozkvětu poválečných ilusí následovala obecná krise hospodářská a mravní a v ní se ukazuje, jak síla a životnost ideálů 19. století je chatrná, klamná a nezdravá, takže dnes v ně už nevěří ani vlastní jejich apoštolé. 19. století bylo dobou racionalismu, liberalismu a naturalismu, z nich vyrostl i určitý typ demokracie a marxistický socialism. Všechno to bylo po válce nadšeně realizováno, ale skončilo to neslavně. Nezačala to nová doba, ta bude vypadat jinak. Ten duchovní ráz poválečné doby arci dosud neskončil, třeba s ním dosud zápat. Nemá jednotného rázu, nosné a tvůrčí osy, je to doba duchovní povrchnosti a praktického břídilství, nestálosti, žádné opravdovosti. Typem té doby je sendvič, t. j. člověk bez charakteru a bez víry, dokonalá povrchnost a neutrálnost. — Ale v chaosu této přítomné doby už se rýsuje ráz skutečné nové doby, jejímiž příznaky jsou: porážka bolševismu, vznik a rozvoj fašismu, náboženská renaissance a nový rozmach katolictví, které dá nové době smysl. Tím začíná definitivní pád 19. stol. a růst nové doby. Tyto soudy autorovy jsou s jeho základního postoje velmi snadno pochopitelný.

V další části své knihy se obrací k soudu nad demokracií. Nynější náš typ demokracie souvisí podle něho se základem naturalistickým a ten naturalism je příčinou potíží a nesnáží demokracie. Hlavním klamem této demokracie je, že nerozlišuje mezi demokracií kvantitativní a kvalitativní. Kvantitativní je mechanická, rozhoduje

v ní nahodilost a stranická zvůle. Kvalitativní je možná jen tehdy, je-li jejím trvalým základem pevný a určitý řád mravní a duchovní. Masarykova demokracie není kvalitativní, neboť pouhá humanita nemůže být dostatečným základem dobré demokracie, individualism, na němž Masarykova demokracie spočívá, je princip naturalistický. Demokratické ideály nejsou špatné; špatné a falešné je pouze jejich spojení s naturalismem, které z ní tvoří mechanickou demokracii. Právě demokratické ideály logicky nevyplývají z naturalismu, nýbrž z křesťanství a proto musí s ním být zase spojeny, mají-li se stát praktickou skutečností. Protestantism vedl k moderní demokracii, ale jen mechanické. Pravou demokracií je jen katolická demokracie. Katolická církev při vši své demokratičnosti je absolutisticky monarchistická, její demokracie je theokratická a kvalitativní, ne naturalistická a mechanická. K takovým soudům může arci vést jen ztotožňování křesťanství a katolicismu, což jest v této knize a u katolíků napařad.

Třetí část knihy obsahuje autorovo hodnocení diktatury. Revoluční obrat proti starému naturalistickému liberalismu znamenají tři diktatury: bolševická, fašistická a hitlerovská, které uplatňují princip kolektivnosti, realismu, fanatismu víry, kázně, nadšení, akce a vůle. V tom se shodují; ale vedle toho jsou mezi nimi hluboké rozdíly, které z nich činí nesmířitelné soupeře. Bolševism je svým duchovním obsahem pouze pokračováním a vyvrcholením materialismu a utilitarismu 19. stol., ne počátkem nové doby, jak se sám domnívá. Je to imperialism, který chce vnutit světu svou představu o pravé kultuře jako by

to byla pravda absolutní. Základním článkem hitlerismu je víra, že germánská rasa je ze všech lidských ras nejdokonalejší a že má právo i povinnost býti co nejmocnější, protože je rasou pro lidstvo nejcenější. To však je dokonalý naturalism. Hitlerism je tedy stejně jako bolševism v podstatě jen dovršením 19. stol., má tytéž nihilistické základy jako mechanická demokracie, liberalism a marxism. Je to imperialism rasový. Jediný italský fašism je skutečnou duchovní revolucí. Znova spojuje, co liberalism a stará demokracie rozdvajily: svobodu a odpovědnost, svobodu a kázeň, jedince a kolektivum, politiku, mravnost, civilisaci. Fašistický stát chce být státem etickým a nikoliv amorálním jako je stát demoliberalistický, hitlerovský a bolševický. Nezapírá, že má cíle imperialistické, ale je a chce být především imperialismem mravním a duchovním, působit a dobývat silou svých ideí, silou svého příkladu. Jeho ctizádostí je, pokračovat v tradici starořímské i katolické. Vládní formou fašismu je sice diktatura, ale výsledky jsou demokratické, v podstatě a prakticky i fašism se hlásí k demokracii. Není to arci demokracie mechanická; jejím základem je solidarita všech vrstev a obecný mravní řád, katolictví. Fašistická „diktatura“ je pokusem o zavedení nové, skutečné demokracie, kvalitativní. Pokusem o její uskutečnění pokročil fašism ze všech evropských režimů nejdále do nové doby. — Jak zřejmo, je autor oslněn katolickou a fašistickou teorií tak, že nevidí, jak praxe obou je opakem teorie.

Poslední část knihy je autorův apel na inteligenci, aby se stala opět duchovním vůdcem náro-

da. Kvantitativní demokracie se k inteligenci zachovala macešsky; jen kvalitativní demokracie ji může uspokojit. Inteligence nesmí službičkovat politickým stranám v praktické politice. Každá kulturní činnost je zároveň také činností politickou, protože formuje lidské duše a dává určitý duchovní ráz společenskému prostředí, z kterého praktická politika vychází a na němž trvale závisí. Přední politickou funkci inteligence je být příkladem i strážcem mravních a duchovních hodnot. U nás však inteligence dosud „bořila“ náboženství, razila cestu myšlenkové a mravní skepsi a marxistickému materialismu, proto se octla pod kolem, které sama nejvydatněji pomáhala roztočit. V národě je duchovní zmatek a rozvrat, myšlenková i mravní anarchie. Inteligence se musí stát lepší, musí znova umět žít životem duchovním, hodnoty mravní a duchovní musí jí být nade vše, musí znova uvěřit v metafysické ideály, v Boha i církev, v obecný mravní řád, musí se znova umět za své hodnoty sebevědomě a nezištně bit a tak tvořit charakter národa. Musíme být pevnou a bystrou stráží latinské civilisace jak proti barbarství germánskému, hitlerismu, tak proti bésům eurasijským, bolševismu. Úkolem inteligence je, vytvořit z dosavadního českého naturu skutečný česko-latinský charakter, patříme do civilisace latinské a žádné jiné. Nová doba bude katolická, protože Evropa z těžkých krisí minulé doby vychází s novým smyslem pro pevný duchovní řád a pro mezinárodní obecnost mravních norem, pro tradiční hierarchii kulturních hodnot a pro klasiscké spojení idealismu s realismem, pro latinský primát.

Uvedl jsem obsírně obsah a hlavní myšlenky nové knihy Malého, většinou jeho vlastními slovy, poněvadž je to pro nás kniha velmi důležitá. V boji o nový řád světa, v zápase mezi demokratismem, bolševismem, hitlerismem a fašismem o politický a kulturní ráz příští Evropy musíme mít pro svou frontu pevné místo. Tato kniha, jež je projevem duchovního imperialismu fašisticko-katolického, může nám k ujasnění naší polohy velmi mnoho prospěti.

Není to kniha vědecká, nýbrž vyznavačská. Autor si musí zdůvodnit a podepřít svou víru katolického konvertity a získávat pro ni jiné. Proto je pro něho všecko, co je spojeno s katolicismem a fašismem, světlé, dobré a dokonalé, všecko ostatní temné, špatné a zlé. To je arci schema příliš prosté pro poznání pravdy. Podíváme-li se na vyznavačovu víru kriticky, rozplyne se v mnohých faktech, soudech i závěrech. Není v ideálech nové doby vše špatné, není v katolictví vše dokonalé. V obou je světlo i stín, pravda i nepravda, dobré i špatné a budoucímu lepšímu řádu musí jít o syntésu z toho nejlepšího.

Knihy je dokumentem doby a českých poměrů. Je to tak radikální revize pokrokových ideálů, že končí v stoprocentním katolicismu. To znamená skok z extrému do extrému: od nálady naprosto nihilisticko-protináboženské do náboženského maximalismu bez kritiky. Čsl. církev jde jediné správnou cestou: pro nový duchovní řád světa je třeba i nové formy křesťanství, která naplní současné snažení kulturní duchem Ježíšovým. Nikoliv návrat do minulosti, nýbrž syntéza budoucnosti. Křesťanství je kvas,

kteří v každé době přetvořuje svět a tvoří vždy nové typy; není hoto-ovou věcí, vytvořenou ve středověku.

Knihy Malého může nám poskytnout mnohé podněty k naší orientaci a tvorbě. Není pochyby, že potřebujeme stále revidovat svou činnost dosavadní a tato kniha nám může pomoci vidět mnohé hodnoty v novém světle. Hlavní její chyba je, že nerozeznává mezi křesťanstvím a katolicismem, jeho formou z dob feudálních. Je naší povinností ukázat jasně, jaký je mezi nimi rozdíl, co je v křesťanství věčného, jak to v katolictví přijalo formy dobové a jakých nových forem to vyžaduje v době dnešní, v níž se pracuje na tvoření nového duchovního řádu světa. Není pochyby, že v Malého knize, hlavně v jeho kritice ideálů 19. st., je mnoho pravdivého, ale ovšem i mnoho přehnaného, poněvadž to je viděno očima jen jedné formy křesťanské.

Cesta Malého není naší cestou, ale musíme být připraveni, že jeho cestou půjdou mnozí z inteligenti, poněvadž i jim je snadnější druhý extrém než vlastní pracné a namáhavé hledání. Tím více to ukládá povinnost nám, abychom v tomto boji o duši národa byli na svém místě a dobře připraveni i vyzbrojeni a ukazovali správnou cestu.

Referát o knize není místem, kde bychom mohli jít do podrobnosti. Může jen upozornit všeobecně, a budít zájem a podnítit k přemyšlení i práci. O otázkách, jež tvoří obsah knihy, jistě nepíšeme v naší revui naposled.

F. K.

Wolfgang Langhoff: Zajatci močálů. 13 měsíců v koncentračním táboře. Přeložila Helena Malířová. Laichterova sbírka krásného písemnictví XL. Praha, Laichter, 1936. Str. 344. Kč 30.—.

Zase jednou kniha, která je o-
trásajícím dokumentem doby!
Autor, německý herec, arijec, byl
v době zapálení berlínského říš-
ského sněmu zatčen v Düsseldorfu
jen proto, že se zúčastnil osvě-
tové činnosti mezi dělnictvem, byl
bez výsledku a bez soudu držen
nejdřív ve vězení a pak v koncen-
tračních táborech v Börgermooru
uprostřed močálů a v Lichtenbur-
gu. Prostou, nehledanou mluvou a
naprosto objektivně líčí své zážit-
ky, z té doby. Účinek na čtenáře
je právě proto otrásající, že tu
není nejmenší snahy po sensač-
nosti nebo pose, nýbrž prostý po-
pis skutečnosti a mluvení holé
pravdy, která je hrozná.

Langhoff byl uvězněn s dělníky,
většinou komunisty, kteří si byli
vědomi, že jsou věznění jen proto,
že chtěli lepší svět než byl ten,
který je obklopoval. „Kdekdo nás
utiskuje, to je to. A právě proto,
že jsme chtěli tenhle stav změnit,
jsme teď v tábore. To je náš celý
zločin, nic jiného.“ Tak mluví v
knize jeden z dělníků. (Str. 211.)

Kniha je drásavým svědectvím
o tom, jak dnešní člověk přes
všecku civilisaci může být a zůstat
téměř zvířecím barbaram. Ani v
dobách nejsurovějších bojů ve sta-
rověku a středověku nemohli za-
cházeti hůře s lidmi, než zachá-
zejí někteří hakenkreuzleři s věz-
ni v koncentračních táborech,
zvláště se židy a komunisty. Hroz-
né pak je, že ti, kdo sadisticky
týrají, necítí, že jednají nelidsky
a nekulturně. Za to ti, kdo jsou tý-
ráni, cítí to palčivě jako hluboké
ponížení svého lidství a své kultur-
nosti. „Nyní teprve mě přepadly
pravé bolesti po zranění. A s nimi
poznání, co se mi přihodilo. Jsem
ještě člověk? Smím ještě být člo-

věkem? — Proto jsem žil, triatři-
cet let žil, byl vychován a vyrostl
se všemi představami o lidské dů-
stojnosti, o právu a účtě před všim
živoucím? Jakému nesmyslu mě to
učili moji rodiče a moji učitelé!
Lidská důstojnost, statečnost, od-
vaha a pohrdání smrtí — lež, samá
lež! Spráskali tě, zbili tě, jako bys
byl malý kluk a udělali z tebe bez-
mocné, ubohé stvoření.“ (S. 92.)
Čtouce to, tážete se: Což pro ně-
které lidi křesťanství ještě ani ne-
začalo?

Kniha je také krásným svěde-
ctvím toho, že dělení lidí na pří-
slušníky politických stran a směrů
nejde do hloubky, ale že konec
konců hlavní věcí je dělit lidi na
dobré a špatné. Autor krásně a
pravdivě dokumentuje, jak na
obou stranách byli dobří i zlí.
Vedle zvířecích surovců byli mezi
hakenkreuzlery mužové, kteří
všechna zvěrstva svých druhů od-
suzovali, vězněným ulehčovali a s
nimi lidsky zacházeli. A mezi u-
vězněnými byli vedle dobrých ka-
marádů také špiclové a špatní li-
dé. Z knihy vidíme tak, jak poměr
k dobru a zlu, právu a bezpráví
lidí sjednocuje, dobové rozdíly
překlenuje a vede k lepší budouc-
nosti.

Autor knihy není zakotven v Bo-
hu a v náboženství, těchto slov v
knize nenajdete. Oporou je mu hu-
manita, lidská solidarita. „A to
věčné pohánění, ponižující nadáv-
ky, trapný pocit, že již nejsi člo-
věk — žes jen zvíře, které zahá-
nějí do houfu, které zavírají do
dlouhých stájí, opatrují číslicemi,
honí a bijí a podle potřeby vydá-
vají rozmarům honáků! Jako jsou
naše ruce a šaty ušpiněné a poká-
lené mokřým bahnem, tak ušpinění
a pokálení si připadáme také v

nitru. Mnohý z nás by byl onu dobu nepřežil, kdyby si byl nevytvořil rovnováhu v kamarádství, v pospolitosti a v snaze, že si přes všechny trýzně vybuduje vlastní vnitřní život." (Str. 210.) Z toho vnitřního života autor mnoho neprozrazuje, ale jeho výsledkem je solidarita. Uvěznění drží pohromadě, pomáhají si a podporují se, mají tajné vedení a tvoří jednotné mínění i jednotné bratrství třídně zbarvené. Tak tomu však bylo jen v Börgermooru, kde byli většinou dělníci, ne už v Lichtenburgu, kde byla hlavně inteligence. Na jednom místě knihy je také zmínka o faráři, který v táboře působil, a je to zmínka velmi trapná. „Farář, německý křesťan, byl z nejneutěšenějších typů v táboře. Nohy jako hůlky, ovinovačky, sportovní kazajka, řídké, plavé vlasy, věk mezi třicítkou a čtyřicítkou. Jeho kázání ve vězeňské kapli se vyznamenávala beztaktností vůči uvězněným. „Děje se vám vším právem, že tu sedíte,“ atd. Návštěva kostela byla „dobrovolná“. „Nastupovat! Do kostela! Kdo nepůjde, musí uklízet cely a drhnout podlahy.“ Raději jsme tedy poslouchali varhany, zpěv a prapodivné kázání... Farář si vydržoval skutečnou informační kancelář, která mu obstarávala vyzvědačské služby mezi vězni.“ (Str. 300/1.)

Originál knihy vyšel ve Švýcarsku, kde je autor nyní hercem, a dosáhl během 6 měsíců 21 vydání. Byl přeložen již do 8 jazyků. Zaslouží si toho. Každý, komu záleží na tom, aby poznal dnešní Německo, jež je pro celý svět palčivou otázkou, hrozbou i nadějí, na jehož činech v budoucnosti závisí osud dnešního světa, zvláště sousedních zemí, musí knihu číst. S

autorem chováme naději, že přece jen zvítězí v Německu i ve světě tábor lidí dobrých. Nespravedlnosti, křivdy a násilí, páchané na jedné straně, bolest a utrpení, snášené na druhé straně, nemohou zůstat bez ovoce. F. K.

Josef Macek: Cesta z krise. Vydal Jan Laichter v Praze 1935. Str. 192. Cena Kč 18.—.

Významný národohospodář dr. Macek podává v tomto spise, vydaném v knihovně Úkolů dneška, přístupným způsobem výklad svých názorů o povaze i o příčinách rozkladu vládnoucí hospodářské soustavy, jejíž důsledky se ve světě pociťují v kritickém stupni nezaměstnanosti a v ochromení mezinárodní součinnosti. Macek se rozhodně ohrazuje proti pokusům, jež by chtěly hospodářskou krizi prohlásit za jednoznačný důsledek fyzických příčin, zatím co ve skutečnosti její podmíněnost má povahu sociální. Je zaviněna podle něho neschopností dnešních organizátorů soukromého i veřejného podnikání, kteří buď příliš závisěji na tradičních dogmatech národohospodářských pouček nebo své plány zaměřují k cílům osobního zisku, místo aby měli na zřeteli obecné blaho. Macek vědomě boří vžitě předsudky, že racionalisace výrobních metod ohrožuje přístup k práci, nebo že v inflaci nebo deflaci spočívá spása měnové politiky státní. Stavě se kriticky k principům, jež uskutečňuje oficiální orientace československých finančních kruhů, blízkých vládě, předkládá své sociálně reformistické podněty o tom, jak řešiti obytnou krizi zastavením poklesu cenové hladiny a stabilisací mezd, jak učinit z peněz nástroj v plném smyslu sociálně užitečný

odpoutáním od zlatého standardu a zpřístupněním úvěrových operací podnikavým dlužníkům, jak mohou veřejné investice zmnožit národní statky posilováním tělesného i duchovního zdraví národa, jak zabezpečiti státu přiměřenou měnu. Mnoho pozornosti věnuje Macek úsilí, aby se dostalo pracujícím vrstvám rozmnožení pracovních příležitostí a dále spravedlivého rozdělení důchodů. Nemůžeme se zde vyslovovat o tom, zda se Mackovy plány ukáží technicky proveditelnými a jaké jsou předpoklady k sociálně politické přestavbě společnosti, jež by umožnily evoluční cestou spravedlivější distribuci výtěžků z národního bohatství. Mravní zaostření hospodářského problému a snaha o revisi dnešního nesmyslného poručnickování kapitálu nad prací ve výrobním procesu zasluhuje však pozornosti ve svědomí křesťanů, jimž Macek představuje konkrétní tvárnost soudobé sociální otázky ve vši naléhavosti. Odpovědné promyšlení a uskutečňování důsledků hospodářské demokracie nachází pro naše poměry v Mackovi vědeckého odborníka, který je obdařen darem upoutati čtenáře srozumitelným podáním svých úvah i prorockým zaujetím, s nímž zápasí o novou etiku práce.

F. M. H.

Merežkovskij, D. S.: *Ježíš Neznámý*. Díl II. a III. Kvasnička a Hampl, Praha, 1935. Spisů D. S. Merežkovského sv. XXVI. a XXVII. (D. II. 302 str., Kč 27.—, váz. Kč 39.—; D. III. 353 str., Kč 30.—, váz. Kč 42.—, 8°.)

Teprve v těchto dílech je těžiště celé práce, o jejímž prvním dílu jsme referovali v N. R. VII. roč., str. 114. Tu mluví o Kaně Galilejské, Království Božím, Osvoboditel,

Proměnění, posledním soudu, Večeři Páně, ukřížování, zmrtvýchvstání, tedy o nejzávažnějších otázkách křesťanství. Když však srovnáme jeho myšlení s naším, poznáme ohromnou propast; jeho slova jakoby zaznívala z jiného světa. Už ten výklad zázraků, jež jsou M. podstatnou složkou evangelii; M. si pomáhá tříděním zázraků na „zázraky“ ve vlastním smyslu a „zázraky-znamení“ „Zázrak je popření přirozených zákonů; znamená jim také může nebýt“ (s. 18). Jak je M. vzdálen od našeho svém nazíráním, naznačí nejlépe věta, již doprovází výklad vymítání duchů (s. 32):... „Duchové, bytosti z onoho vezdejšího světa, odkud i on byl, dříve než lidé a lépe než oni vědí, kdo je to On.“

K tomu ovšem dochází M. vnitřní zkušeností, neboť mysterie staví výš než historii; tím dochází k závěru, že správně chápat evangelia a jejich poselství mohou jen „věřící zasvěcení“ (srov. z ref. o I. dílu názor na ev. Janovo).

Do biblického výkladu mísí se jeho vlastní podobenství a příměry. Žádá na př. jednu všeobecnou Církev Kristovu a rozhořčeně káže proti „nelidem“, proti ďábově církvi — Světové Internacionále a nejráději by už zde na zemi začal Poslední soud (podle Mat. 25, 41).

Kniha je psána s přesvědčivostí velkého myslitele a právě proto musí být čtena hodně kriticky, zvláště po stránce věroučné.

Dr. Miroslav Novák.

Heger, dr. Josef: *Velepíseň*. II. vyd., Edice Akordu, Brno, 1935. (54 stran, cena Kč 9.40.)

Knižka obsahuje překlad Písně písní, slovo k překladu (str. 30), vysvětlivky k textu (str. 37), vý-

klad alegorický (str. 43), kritické poznámky (str. 49) a literatura od r. 1900.

Překlad je básnický, podle kriticky upraveného textu hebrejškého. Heger dokázal již překladem knihy Ijob, že je schopen zpřístupniti těžké, rytmicky psané knihy starozákonní, podati je básnický a při tom jasně k porozumění; na této sbírce krásných málostných básní lyrických ukazuje se ještě více jeho dovednost překladem vyjádřiti původ a něžnost originálu, na př.:

4, 16 Vánku, duj s severu,
větrě, vaň s poledne,
zahradu prověj mou,
by se rozlínula vůně její!
Vejdí, mŕj miláčku,
v sad svŕj a chutnej si
na jeho ovoci
přerozkošném!

5, 1 V zahradu přicházím, - sestro
 má, snoubenko,
nadržám myrrhy své i svého
 balsamu,
pojím své ze strdí i medu ze
 svého,
napíjí vína se i svého
 mléka...

Tímto básnickým převedením je velmi pěkně a jemně vyjádřena nevinná přímot i prostota při řeči o kráse lidského těla, o nahotě i o aktu manželském, lépe než je to možno v prose. Píseň líčí lásku muže a ženy a nikde v ní nenajdeme nic, co by naznačovalo, že má býti brána obrazně, alegoricky. Heger alegorii zdůrazňuje a odvolává se zejména na tradici synagogální a církevní. Lásku muže a ženy je obrazem lásky božské; milencem je Bůh, milenkou synagoga (u Židů) nebo církev (u křesťanů).

Židé obhajovali alegoričnost

Písně písní, poněvadž jinak by neměli opodstatnění, proč je Píseň vůbec v kánonu Starého zákona, v Písmu svatém.

Otázka autora a doby vzniku obývá Heger větou: „Dle synagogy i církve jest autorem Velepísně Šelomo. Řeč, zdá se, ukazuje na dobu pozdější.“ Jest skutečně otázka, můžeme-li vůbec mluvit o jednom autorovi celé sbírky; jde-li o píseň, přednášenou u příležitosti svatebního veselí, je spíše pravděpodobné, že jsou původem prostonárodní a konečnou redakci seřazeny ve sbírku, která není absolutně jednotná a vykazuje myšlenkové mezery. Není to vinou textu, který je poměrně dobře dochován.

Kritické poznámky (str. 49) z hebrejštiny jsou určeny pro odborníky. Dr. Miroslav Novák.

John Hus at Constance. An interpretation by Joseph Paul Barták, M. A., D. D. With an introduction by A. W. Wasson, Ph. D. Cokesbury Press. Nashville 1935. Str. 79.

Methodistická církev začala v Československu působit v r. 1920, péči americkou. Po 15 letech, když čl. odbočka vzrostla a upevnila se, věnovala k 15. výročí svého založení, k 200. výročí prvního styku Johna Wesleye s Moravskými bratřími a k 520. výročí smrti Husovy v květnu 1935 svému americkému ústředí velkou barevnou žižalovu kopii slavného Brožíkova obrazu Hus před kostnickým koncilem. Americké ústředí umístilo kopii v své zasedací síň v Nashville. Dr. Barták, představitel čl. odbočky methodické, napsal mimo to anglicky tuto pěknou knížku, jako doplněk daru obrazového. Kniha obsahuje životopis Mistra Jana Husa, vyličení tehdejšího dobového pro-

středí, hlavně kostnického koncilu, výklad o vzniku Brožíkova obrazu a výklad o všech historických osobách, které jsou na obraze vypo-
dobněny. Jednotlivé historické osoby z Brožíkova obrazu jsou v knížce po jednotlivu vykresleny, před titulním listem knihy je pěkná barevná reprodukce celého obrazu. V úvodě upozorňuje A. W. Wasson, že studie Bartákova je časová, neboť příklad Husův může v této těžké době inspirovat k hrdinnému usku-
tečňování Evangelia. Neškodilo by, aby Bartákova knížka byla i s kres-

bami vydána česky, poněvadž má-
lo lidí zná to, co v knize je uvede-
no. Pěknou velkou barevnou repro-
dukci Brožíkova obrazu uveřejnil
také americký methodistický časo-
pis World Outlook v prosincovém
čísle, zároveň s doprovodným člán-
kem Dr. Bartáka. Husovo jméno či-
ní náš národ chvalně známým v ce-
lém reformačním světě. Musíme být
vděční methodistické čl. odbočce i
Dru Bartákovi, že tak vhodným
způsobem udržují památku Mistro-
vu v Americe a přispívají tam i k
poznání české kultury dnešní. F. K.

2. Časopisy.

Křesťanská revue otiskuje v led-
novém čísle svého IX. roč. (1936)
delší rozbor situace při a po pre-
sidentské volbě z pera prof.
dr. Hromádky. Autor zvláště upo-
zornuje na okolnost, že naše poli-
tické strany, katolické se v celku
postavily na frontu demokratického
pokroku a že tento postup vyrostl
organicky ze světové situace du-
chovní, kulturní i politické. Z toho
vyvozuje nutnost nového poměru ke
katolictví. Poválečné útočení na ka-
tolictví bylo prý namnoze ohlasem
obecného rozkladu, duchovního i
věroučného, kulturního i myšlenko-
vého. Dnes jsme povoláni k práci
těžší a k boji opravdovějšímu, při-
nášet lidu plnost evangelia a klad-
ným poselstvím víry zdolat nevěru
i modloslužbu, duchovní nedbalost i
falešné nároky bohovládne. — M.
Trapl dokončuje článek Emanuel
Rádl a socialismus, v němž
hájí Rádlu proti příslušným tvrže-
ním v knize dr. Koutníka*); — Z

článku M. Plecháče Nový pro-
gram pro čl. studentstvo
je otištěna zatím prvá část, obsa-
hující historii studentských snah
až do naší doby. V čísle je také o-
tištěna odpověď prof. dr. Hromádky
dru Kohákovi v diskusi o Ra-
gaze. Hromádka vysvětluje, že se
dává poučit Barthem i Ragazem a
v čem je Ragazovi blízek; ale ne-
uznává za správné, prohlašovat lid-
ské programy nebo akce sociální a
politické za jediné správné důsledky
evangelia; ani demokratický a hu-
manitní socialismus nesmíme ztotož-
ňovat s evangeliem a domnívat se,
že tímto způsobem děláme z evan-
gelia živou sílu sociálního a politic-
kého pokroku. Pořádný theolog se
uplatňuje ve veřejném životě jenom
církví anebo jak úd církve.

Nová cesta se nazývá nový časo-
pis, jež právě začalo vydávati ne-
dávno založené Sdružení nábož. so-
cialistů čl. za vedení prof. dr.
Linharta. Prvé číslo, vydané v
lednu 1936, obsahuje pozdravný
článek L. Ragaze jako předsedy
Mezinárodního svazu nábož. so-
cialistů a vůdce tohoto hnutí. Ra-

*) Dr. Koutník odpověděl na
Traplovy články v Činu, roč. VIII.
(1936), č. 3. z 30. ledna článkem
Křesťanství nekřesťanské.

gaz projevuje radost nad utvořením čl. skupiny hnutí a nastiňuje zhuštěně jeho cíle a program. Hnutí chce být obcí, která přese všechny hranice národa, církve, konfese a náboženství, dbajíc těchto hranic, zastává věc království božího s jeho spravedlností, jež se dovršuje v bratrství a tím chce tvořit nastávající revoluci věci Kristovy a světové revoluce, vycházející z Boha. V čísle jsou dále otištěny zásady Sdružení nábož. socialistů, shodné s programem Ragazovým, článek prof. dra Linharta Obnovení socialismu, odůvodňující a blíže vykládající zásady Sdružení, a konečně překlad úryvku z knihy J. Macmurraye Creative Society, jejíž autor má stanovisko shodné se základním pojetím hnutí nábož. socialismu. Číslo je doplněno zprávami a poznámkami k současně situaci u nás i ve světě. — Hnutí, jehož mluvčím je nový časopis, je nám velmi blízké, třeba klade víc důraz na socialismus a my víc na křesťanství. Jeho fronta sousedí s frontou naší a obě si mohou velmi dobře pomáhat a se doplňovat.

Život, časopis pro veřejné otázky současnosti, náboženství, kulturu a politiku, vydávaný čtrnáctidenně, jeden z nejlepších katolických časopisů, který si zasluží naší pozornosti, má v 1./2. dvojčísle roč. XVIII. z ledna 1936 několik se svého stanoviska informativních a nabádavých článků. J. Krlín podává přehled o katolických univerzitách ve světě v minulosti i přítomnosti. Dovídáme se tu také, že při papežské universitě Řehořově v Římě byl 1927 zřízen Institut vyšší náboženské kultury pro katolickou

akci. E. Stach se přimlouvá za užší spolupráci římských katolíků s řecko-katolíky. Dominikán L. Czermín upozorňuje na jeden z problémů dneška, jak překazit řemeslnou žebrotu, jež se hrozivě rozmohla. Radí zřídit koncentrační tábory pro tyto „nepřátele celé lidské společnosti“. Prof. dr. L. Petr se také, co s učiteli náboženství, až bude dostatek kněží. Pokládá za samozřejmé, že kněží nastoupí na místa nyníjších nouzových učitelů nábož., ale utěšuje je, že dostatek kněží ještě dlouho nebude, chybí jich sta v duchovní správě. Autor značky -Bka- podává výklad o volení a korunovací českých králů. Ke konci upozorňuje, že moudré řízení státu potřebuje také požehnání božího, že při volbě druhého presidenta republiky se katolická většina tohoto státu ukázala jako rozhodující činitel, že kathedrála sv. Víta s kaplí svato-václavskou marně není spojena s traktem hradu, kde konána volba a vyslovuje naději: Snad se i toho dočkáme, že zvolený president půjde poděkovati Bohu a pomodlití se u hrobu sv. Václava, aby mu vyprosil milost dobrého vládaření. A. Tuřanda volá, že se mají do umění vnášet myšlenky Boží, L. Pospíšil doporučuje zahraniční činnost našich katolíků. Kursivou se oznamuje, že belgická královna Astrid, rodem švédská princezna, zahynuvší nedávno při automobilovém neštěstí, přestoupila r. 1930 z evangelické do katolické církve. Kdyby tomu bylo obráceně, psali by katolíci, že jí stihl trest Boží. Takto však piší, že při smrti se šťastně usmívala.

Cesty a cíle, měsíčník vydávaný nábož. společností unitářů čsl., má v 1. čísle XIV. roč. (1936) úvahu N. F. Čapka: Duše a hvězdy, K. J. Hašpla Síla víry a několik nepodepsaných kratších článků: President a pomyly, Vatikán a válka, Je unitářství liberálním náboženstvím? (odpověď zní, že nikoliv v běžném slova smyslu, neboť jeho nejnovější vývoj směřuje čím dál k větší určitosti v každém směru, a zvl. také v ohledu sociálním), Léčivé účinky hudby a j.

Naše doba, osvědčená revue, vydávaná nakladatelstvím Laichte-

rovým, otiskuje v lednovém čísle 43. roč. (1936) několik významných článků: Zdenka Smetáčka: K otázce česko-německého dorozumění, dr. Gust. Wintra: Osud anglického liberalismu, J. B. Kozáka: Věda a duch, A. B. Venera: Židovská otázka, L. Rogerse a W. R. Dittmara: Zklamání z hospodářských poradních sborů. Jsou tu dále rozhledy: politický, školský a po časopisech. V literatuře je mimo jiné otištěn posudek prof. Dr. Žilky o knize dr. F. M. Hníka: Pohnutky dobročinnosti v křesťanství. V příloze se otiskují Feldmanovy dějiny polské literatury.

F. K.

RŮZNÉ.

Ve Vircburku byla 15. listopadu 1935 zatímně zavřena římskokatolická bohoslovecká fakulta pro konflikt s Kresslem, vůdcem vysoškoškolské skupiny, a mezi dosavadním profesorem a děkanem bohoslovecké fakulty. Kressel tohoto profesora odvolal a sám jako komisař zaujal jeho místo, ale biskup zakázal studujícím bohosloví návštěvu jeho přednášek, ježto Kressel patří zcela jiné fakultě a i jinému vyznání. Dne 23. listopadu 1935 byly přednášky opět obnoveny.

Říšský ministr výchovy v Německu nařídil, že příslušníci Dintorovy Německé národní církve nesmějí vykonávat dozor na výuku náboženství evangelického.

Říšský církevní výbor v Německu oznamuje, že vedení s označením „Německá evangelická církev“ a vůbec veškeré vedení a zastoupení Německé evangelické církve patří od nynějška jemu na místo dosavadním příslušným orgánům. Je-

dině místo správy zůstala kancelář Německé evangelické církve. Příčinu k tomuto prohlášení zavdalo rozhození zelených letáků v některých církevních okresích s tímto nápisem: „K statistickým účelům — Německá evangelická církev“, v kterýchžto letáčích byly požadovány podpisy pro příslušnost k Německé evangelické církvi, pro svobodu víry, kázeň a pořádek v církvi a proti rozlučovacím snahám, které ohrožují úřední církve.

Z hlavních výroků, které byly proneseny k zvláštní pracovní komisi theologů biskupem Kesselem z Královce v Prusku: „Jako mluvil Bůh k našim otcům skrze proroky a apoštoly, skrze německého reformátora Martina Luthera a jiné velké muže našich dějin, tak naposled promluvil i k našemu národu národně socialistické říše. Tato říše zaujímá úplně svým národním světovým názorem duši i tělo každého člena národa. Na tomto světovém

názoru spočívá národní pospolitost. A to jest úkolem německé církve, tuto národní pospolitost chápati, ji hlásati a ji posilovati... Středem německé křesťanské víry není bible, ani Ježíš Nazaretský, který před 2000 lety žil, středem německé křesťanské víry jest náboženský statek víry a myšlení, který německá duše časem po pokřesťanění vytvořila a v budoucnosti ještě vytvoří."

Profesor Rade, jenž více než 30 let v Marburku jako profesor působil, daroval tamější universitní knihovně sbírku 6000 spisů, které podávají přehled církevních a duchovních dějin za posledních 50 let.

Říšský ministr vyučování v Německu dal rozeslati po školách dotazník, aby se zjistilo, kolik učitelů a učitelek, ustanovených a zaměstnaných na veřejných národních školách vystoupilo z křesťanských náboženských společností a kolik k nim přísluší.

Na prvním sjezdu říšské organizace mládeže Hitlerovy pravil Baldur von Schirach, že mládež Hitlerova není beznáboženská nebo náboženství nepřátelská; mládež, která slouží národu, jemuž zasvětila všechny své síly a schopnosti a která touto službou národu vstoupila do služeb věčného Boha, nemůže býti bez víry.

V Badenu bylo zakázáno náboženským spolkům pořádání čistě světských slavností, jako masopustu a májových slavností.

Katolický farář Albert Coppenrath v Berlíně z farnosti sv. Matěje byl odsouzen k pokutě 50 marek, ježto v den pohřbu říšského náměstka Lopera vyvěsil jen církevní vlajku. Jeho námitka, že neměl po ruce hakenkrajclerské vlajky, nebyla vzata v úvahu, poněvadž

dle názoru soudu mohla býti snadno pořízena.

Církevní hnutí Němci křesťané mělo od 26. do 28. října 1935 říšský sjezd v Eisenachu za účasti říšského a zemského biskupa. Přednášku měl říšský vůdce náboženských obcí Leffler.

Knihy náboženského a theologického obsahu v Německu v r. 1934 činily 10.7 proc. veškerého německého tisku.

Mezi rodiči v Německu vznikají jisté obavy, zda roztržení německé mládeže na dvě kategorie nebude na škodu německého dorostu. Mládež se totiž dělí na t. zv. Hitlerovu mládež, již jsou vyhazena všechna čestná a státní místa, a tak zvanou mládež státní, jež má obsahovati vrstvy ostatní. Říšský vůdce mládeže Baldur von Schirach, patrně aby rozptýlil tyto obavy, prohlásil v Kasselu m. j.: „Mládež, jež není povolána do mládeže Hitlerovy, není méněcenná. Nejsou to kamarádi, kterými by mělo býti pohrdáno, anebo kteří by měli býti považována za druhořadé. Nikoliv, oni splní své životní úkoly a učiní, co mohou. Nejsou však vybráni k politickému vedení národa.“

Akademie německého práva v Berlíně vypracovala návrh docela nových rozvodových možností. Manželé mohou spolu žít v nejlepším manželství, ale jejich manželství může býti rozvedeno na návrh státního zástupce z politických důvodů. To se může stát, když na př. manželé provozují protistátní propagandu. V návrhu se sice mluví hlavně o komunistické propagandě, ale podle takového zákona by státní zástupce mohl rozvádět i manželství katolíků, evangelických farářů a prostě kdekoho.

M. Z.

Se jménem Jana Křtitele se setkáváme ve spisech z oboru novozákonní vědy v posledních letech častěji než v letech dřívějších. Jeho osoba a činnost se na jedné straně uvádějí v širší souvislost s historicko náboženskými zjevy oné doby, na druhé straně se hodnotí jeho význam pro křesťanství výše než to činily doby minulé. Radikální badatelé, kteří z dějin škrtají osobnost Ježíšovu, ponechávají v ní osobnost Křtítelovu a připisují jí větší význam než osobě Ježíšově. Křesťanství je prý spíše myslitelné bez Ježíše než bez Jana Křtitele.¹⁾ I bez těchto přehnaností pak novodobé badání z oboru novozákonní vědy nově hodnotí osobu, činnost a význam Jana Křtitele.

Jeví se proto prospěšným i účelným, přehlédnouti výsledky badání novozákonní vědy v této otázce, pohlédnouti na Jana Křtitele v širokém pozadí soudobých dějin náboženství i v bližším pozadí soudobého židovství a sledovati v soudobých pramenech jeho osobu a činnost, jeho poměr k Ježíšovi a jeho význam pro křesťanství.

1. Historicko-náboženské souvislosti.

Postava a činnost Jana Křtitele se objevily některým badatelům ve zcela novém světle a významu, když se poznaly spisy *Mandeů*,²⁾ staré sekty, žijící dodnes v nevelkém počtu členů v jižní Babylonii, dnešním Iráku, při řece Tigridu. Mandeové mají svou literaturu, která je pestrou sbírkou tradic různého obsahu, původu a stáří. Má části obsahu liturgického, mythologického, kosmologického, mravoučného i apokalyptického, seskupené vedle sebe bez souvislosti nebo i navzájem propletené. Dnešní své podoby nabyla mandejská literatura teprve v 8. st. po Kr., ale obsahuje tradice mnohem starší.

Některé mandejské tradice sahají až do 1. stol. po Kr. a z jejich obsahu je třeba soudit, že vznikly v Palestině. Židé v nich vystupují jako národ nenáviděný, který Mandejce pronásledoval. O Jeruzalemu se mluví jako o městě, jehož zničení se očekává.

Z mnoha známek mandejské literatury lze soudit, že mandejské náboženství i sekta vznikly již v 1. stol. po Kr., a to v Palestině, při řece Jordáně. Nejdůležitějším úkonem mandejského

¹⁾ Tak tvrdí C. A. Bernoulli ve spise *Johannes der Täufer und die Urgemeinde. Die Kultur des Evangeliums*, 1. sv. Lipsko, 1918, str. 104.

²⁾ Tyto spisy lze číst a jim rozumět od r. 1875, kdy vydal Theodor Nöldeke svou *Mandäische Grammatik*.

náboženství je křest ponořením a Mandeové ve svých spisech a dodnes nazývají každou tekoucí vodu, vhodnou pro křest ponořením, Jordán.

V některých částech mandejské literatury je jmenován také Jan Křtitel a znamená pro mandejské náboženství značnou autoritu. Je líčen jako Boží posel, vyšší bytost než Ježíš a jako odpůrce Ježíšův.

Z těchto skutečností vysoudil Mark Lidzbarski, který mandejské spisy vydal a do němčiny přeložil,³⁾ že Mandeové vykonávali původně svůj křest ponořováním v řece Jordáně a když své sídlo přeložili od Jordánu do Babylonie, podrželi jméno Jordán pro každou tekoucí vodu, vhodnou pro jejich křest. Dovožoval, že mandejské náboženství vzniklo na počátku 1. stol. po Kr. u Jordánu, a to spojením názorů židovských a pohanských. Tato židovsko-pohanská sekta měla prý vztah k Janu Křtiteli i k Ježíšovi a ke křesťanství. Pronásledováni židovskou orthodoxií, odstěhovali prý se Mandeové do Babylonie ještě před zničením Jeruzalema. Poněvadž se Mandeové ve své literatuře nazývají *Nôçerim*, uvádí Lidzbarski toto jméno v souvislost s řeckým jménem *Nazoraioi*, kterým byli nazýváni první křesťané a také Ježíš, a vyvozuje z toho, že i Ježíš patřil původně k této sektě, jejímž zakladatelem prý byl patrně Jan Křtitel.

V pracech Lidzbarského pokračoval Richard Reitzenstein,⁴⁾ který se snažil dokazovat i souvislost mezi mandejskou literaturou a Evangeliiemi a závislost prvotního křesťanství na mandeismu, zvláště pokud jde o křest. Evangelní zprávy, především tam, kde mluví o Janu Křtiteli, jsou prý pod vlivem pramenů mandejských. Prvotní Mandeové jsou prý učedníci Jana Křtitele, s nimiž se Evangelia vyrovnávají a od nichž se Ježíš a křesťané odloučili. Mandeism je prý třeba odvozovat od Jana Křtitele. Mandejské spisy měly prý vliv na sestavení aramejských pra-

³⁾ Mark Lidzbarski: — Das Johannesbuch der Mandäer. Giessen 1915. — Mandäische Liturgien, Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, N. F. XVII, 1, 1920. — Ginza, der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer, Quellen der Religionsgeschichte, Bd. 13, 1925. — Mandäische Fragen, Zeitschr. für neutestam. Wissensch. r. 26, (1927), s. 70—75. — Alter und Heimat der mandäischen Religion. Zeitschr. für neutest. Wiss., r. 27, (1928), s. 321—327.

⁴⁾ Rich. Reitzenstein: — Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissensch., phil.-hist. Klasse, 1917, 10. Abh. — Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung, V téže sbírce, 1919, 12. Abh. — Das iranische Erlösungsmysterium, Berlin 1921. — Iranischer Erlösungsglaube, Zeitschr. für neutest. Wiss., r. 20, (1921), s. 1—23. — Zur Mandäerfrage, Zeitschr. für neut. Wiss., r. 26, (1927), s. 39—70. — Die hellenistischen Mysterienreligionen, 3. vyd. Lipsko 1927. — Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, Lipsko 1929.

menů našich Evangelii a křesťanská praxe křtu a křesťanské názory o křtu jsou prý závislé na mandeismu. Mandejské náboženství bylo prý součástí iránského náboženství vykoupení, které v době vzniku křesťanství nabylo velkého vlivu v Syrii a v Palestině.

Hans Heinrich Schüder⁵⁾ rozšířil vliv mandeismu ještě dále a dokazuje, že Janovo Evangelium bylo napsáno na základě mandejských pramenů a je projevem mandejské gnose.

Jan Křtitel jeví se v spisech této skupiny jako zakladatel sekty, pěstující gnosi, která spojovala babylonské, perské a syrské prvky s židovskou základnou a kupila se kolem staroiránského mythu o prvotním člověku, vykupiteli, který sestupuje dolů s nebe, aby probudil duši, zavřenou v pouta hmoty tohoto světa a otevřel jí cestu k nebi. Jan Křtitel se tu jeví jako muž velké duchovní moci, který měl velký vliv na Ježíše a křesťanství a který dodnes žije ve zbytcích sekty mandejské.

Avšak podrobnější a střízlivější rozbor mandejských spisů a jejich srovnání s prameny křesťanskými, provedené hlavně pracemi Rudolfa Bultmanna,⁶⁾ F. C. Burkitta,⁷⁾ Maurice Goguela,⁸⁾ Karla Heussiho,⁹⁾ M. J. Lagrange,¹⁰⁾ Hanse Lietzmana,¹¹⁾ Erika Petersona¹²⁾ a H. Schlier¹³⁾ vedly k výsledkům jiným, než jsou názory právě uvedené. Nové výsledky lze krátce shrnouti takto: Je pravda, že některé tradice mandejské literatury obsahují četné analogie s novozákonními představami a výrazy, ale není literární závislostí novozákonních spisů na mandejských tradicích. Je pravděpodobno, že mandejská sekta vznikla v Palestině, v údolí Jordánu, a to již v 1. stol. po Kr. a v souvislosti s židovstvím. Tehdy působilo v těch krajích více

⁵⁾ H. H. Schüder: Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland. Teil II. Iranische Lehren. Lipsko 1926.

⁶⁾ R. Bultmann: — Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium. Eucharisterion für Gunkel, Bd. II. Berlin 1923. — Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannes Evangeliums. Zeitschr. f. neut. Wiss. r. 24 (1925), s. 100—146.

⁷⁾ F. C. Burkitt: The Mandaeans, The Journal of Theological Studies, r. 28 (1928), s. 225—235. — Note on Ginza Rabba. Tamt. s. 235—237.

⁸⁾ M. Goguel: Au seuil de l'Évangile. Jean-Baptiste. Paríž 1928.

⁹⁾ K. Heussi: Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. N. Jahrb. für Wissensch. u. Jugendbild. r. 6 (1930), s. 69—83.

¹⁰⁾ M. J. Lagrange: La Gnose Mandéenne et la tradition évangélique. Revue biblique, r. 36 (1927), s. 321—349, 481—515, r. 37 (1928), s. 5—36.

¹¹⁾ H. Lietzmann: — Ein Beitrag zur Mandäerfrage. Sitzungsber. der Preuß. Akad. der Wiss., phil.-hist. Klasse, sv. 27, 1930. — Geschichte der alten Kirche. Sv. I. Die Anfänge. Berlin 1932.

¹²⁾ E. Peterson: — Bemerkungen zur mandäischen Literatur. Zeitschr. f. neut. Wiss. r. 25 (1926), s. 236—248. — Urchristentum und Mandäismus. Zeitschr. f. neut. Wiss. r. 27 (1928), s. 55—98.

¹³⁾ Heinr. Schlier: Zur Mandäerfrage. Theol. Rundschau, N. F. r. 5. (1933), s. 3—34, 69—92.

křestních hnutí a sekt. Gnosi však poznali Mandeové teprve po odstěhování do Babylonie, a to od gnostických sekt křesťanských, zvláště syrských. V Babylonii byli Mandeové i jinak pod vlivem křesťanským. S Janem Křtitelem a Janovými učedníky neměli Mandeové přímé souvislosti. Mandejské zprávy o Janu Křtítelovi jsou závislé na zprávách evangelních. Mandejské texty o Janovi jsou pozdní. V nejstarších mandejských tradicích Janova postava ještě obsažena není, nýbrž teprve ve vrstvě, pocházející až ze 7. stol. po Kr. Není ovšem dosud vysvětleno, jak Mandeové přišli k tradicím, které stavějí Jana Křtitele v protivu k Ježíšovi a činí z obou odpůrce.

Třeba není genetické a věcné souvislosti mezi prvotním mandeismem a mezi osobou a činností Jana Křtitele, je přece pravděpodobno, že vznik mandeismu spadá do téže doby a do týchž míst jako život a působení Jana Křtitele. Oba spojuje křest a není vyloučeno, že i Jan vyšel z křestních sekt, které v té době na Jordáně svou činnost rozvíjely. Avšak Janův křest měl zcela jiný smysl než má křest mandejský: neměl významu gnostického, nýbrž měl význam eschatologicko mesiášský. To nás vede k sledování jiné složky, důležité pro poznání osoby a činnosti Křtitelovy.

2. Článek v mesiášském hnutí.

O Janu Křtíteli podávají zprávu nejen všechna čtyři *Evangelia*, ale také soudobý židovský dějepisec *Josef Flavius* (37 až 94 po Kr.) ve svých *Starožitnostech židovských*. Ze zpráv těch je patrné, že Křtitelovu činnost můžeme dobře viděti v dobové souvislosti jako jeden z článků v mesiášském hnutí oné doby.

Mesiášské naděje měly vzrůstající vliv na smýšlení a jednání židovského národa zvláště od té doby, kdy se Palestina stala součástí římského imperia. Již Herodes Veliký († 4 př. Kr.) musil krvavě potlačit povstání, k němuž došlo z důvodů náboženských, když dal tento král, dosazený Římany, v jeruzalémském divadle postavit trofeje s římskými orly. Když Herodes ležel na smrtelné posteli, strhli a rozbili židovští mladíci římského kamenného orla, kterého dal Herodes upevnit nad vchod do chrámu jeruzalémského. Mladíci byli popraveni, ale nové vzbouření vypuklo, když Herodes Vel. zemřel a nastoupil v Judsku jeho syn Archelaos a v Galileji a Perei jeho syn Herodes Antipas. V Perei vystoupil jakýsi Simon jako „král“, v Judsku jakýsi pastýř, který vyhlásil válku Římanům a Herodovcům. Josef Flavius nazývá vůdce těchto hnutí „bandity“, ale průběh vzbouření ukazuje, že šlo o hnutí mesiášská. Josef Flavius zatajoval svým řeckým a římským čtenářům mesianism, poněvadž ten byl protiřímský a Josef chtěl své krajany svým čtenářům vylíčit i po stránce politické co nejpříznivěji.

Když r. 6. po Kr. nařídil římský prokonsul v Syrii, Jemuž i Palestina podléhala, v celé zemi sčítání lidu (census) za účelem stanovení daně z hlavy a majetku, došlo v Galilei opět k vzbourení. Jakýsi Judas spolu s farizeem Sadokem založili stranu zelotů, která učinila mesiášskou naději svým politickým programem. Prohlašovali za potupu, platit daň Římanům a snášet mimo Boha, jediného pána a krále, jiné pány, smrtelné lidi. Užívali metod teroristických a sami byli vždy ochotni položit život za své cíle. Fanatikové mezi nimi se nazývali sikariové a ti byli odhodláni zavraždit každého, kdo by se postavil proti jejich cílům.

Když Římané poslali Archelaa do vyhnanství a vzali Judsko pod svou přímou správu, musili skoro všichni místodržitelé potlačovat projevy mesiášského hnutí. Pontius Pilatus (26—36 po Kr.) potlačil dvě menší hnutí v Judsku a větší vzbourení v Samařsku. Za Cuspida Fada (44—46 po Kr.) vylákal jakýsi Theudas, vydávaje se za mesiáše, veliké množství lidí k Jordánu a sliboval jim, že na jeho slovo se řeka zastaví a oni budou moci suchou nohou přejít. Fadus viděl v celém podniku nebezpečí povstání proti Římu, dal lid napadnouti jízdou, mnozí byli zabiti, jiní zajati. Theudovi byla utata hlava a poslána jako trofej do Jeruzalema. V době místodržitele Felixe (52—60 po Kr.) vydával se za mesiáše jakýsi Egyptan, a vyzval lid, aby s ním vytáhl na horu Olivetskou; tam prý uvidí, jak se na jeho výzvu zboří zdi Jeruzalema. Felix dal lid napadnouti vojskem, 400 mužů bylo pobito, 200 zajato. Egyptan sám unikl.

Josef Flavius se snaží vylicít vůdce těchto hnutí jako buřiče. Ale průběh ukazuje, že hnutí neměla povahy politické; vzrušené davy neužívaly násilí, nýbrž očekávaly konec římské nadvlády a započítí království Božího přímým zázračným zasažením Boha a mesiáše. Římané však pokládali všechna taková hnutí za politicky podezřelá, za vzpoury, a krvavě je potlačovali. Jejich původce a vůdce, kdykoliv se jich zmocnili, křižovali nebo jinak usmrcovali.

O Janu Křtiteli se Josef Flavius zmiňuje jen příležitostně, při vypravování o určité historické události. Líče vládu Heroda Antipy jako tetrarchy v Galilei a Perei, vypravuje také o tom, že Herodovo vojsko bylo poraženo nabatejským králem Aretou IV. Dcera tohoto krále byla manželkou Herodovou, ale odešla od něho, poněvadž udržoval poměr s Herodiadou, manželkou svého bratra Heroda (nikoliv Filipa, jak udává Mar. 6, 17). Tato Herodias byla vnučkou Heroda Velikého a tedy neteří Heroda Antipy. Aretas IV. nesl těžce pohanění své dcery a když Římané r. 36. po Kr. byli zaměstnáni válkou s parthským králem Artabanem III., využil této příležitosti, přepadl území Heroda Antipy a jeho vojsko porazil. A tu vypravuje Josef Flavius, že

lid viděl v této porážce trest Boží za to, že Herodes Antipas dal zabít Jana Křtitele. Při tom se zmiňuje o jeho osobě a činnosti těmito slovy:

„Ale byli židé, kteří mínili, že bylo-li Herodovo vojsko zničeno, stalo se to z vůle Boží a jako spravedlivý trest za Jana, zvaného Křtitel. Dal jej vskutku zavraždit, ačkoliv to byl člověk dobrý a napomínal židy, aby žili ctnostně, byli spravedliví k sobě navzájem a zbožní vůči Bohu. Vybízeli je, aby se spojovali křtem (baptimo synienai). Neboť za té podmínky pokládal Bůh křest za příjemný, sloužil-li k tomu, ne aby se odpouštěly hříchy, ale aby se očistilo tělo, když se již před tím byla očistila duše spravedlností. Lidé se shromažďovali kolem něho, neboť byli velmi povznášeni, slyšíce jej mluvit. Herodes se obával, aby taková schopnost přesvědčovat nezpůsobila vzbouření, ježto zástupy se zdály být ochotny následovat každé rady tohoto člověka. Uznal proto za vhodnější, zmocnit se ho dříve než by nastalo nějaké vzbouření pro něho a než by později litoval, kdyby nastalo nějaké hnutí, že se vydal v nebezpečí. Pro tato podezření Herodova byl Jan poslán do Machaironu, pevnůstky, o níž jsme mluvili výše, a tam usmrčen. Židé věřili, že porážka vojska byla trestem, jímž Bůh chtěl Heroda potrestati.“ (Antiq. XVIII, 5, 2, § 117—119.)

Tato zpráva Josefa Flavia není tak přesná a jasná, jak bychom si přáli. Kdyby byl Jan pouhým kazatelem ctnosti a zbožností, za jakého jej Josef vydává, nebyl by se Herodes potřeboval obávat nebezpečí vzpoury z jeho činnosti. Josef psal pro osvětlené řecké a římské čtenáře, zkrašloval svoje krajany, přenášel na ně řecké myšlení a chtěl také zakrývat jejich mesiášské naděje. Z Jana Křtitele učinil pouze moralistu, ale výrazem „spojovali se křtem“ sám prozradil, že ráz činnosti Křtitelovy byl jiný. Křest spojoval patrně ty, kteří jej přijali, v společnost s určitým cílem. S pouhou morální činností, jakou Josef Janovi připisuje, není také ve shodě účel křtu, jak jej Josef chápe, totiž očišťovat pouze tělo, když už duše byla před tím očištěna, nepůsobit tedy očištění od hříchů. Josef Flavius buď nebyl dostatečně o Janu Křtiteli informován nebo — spíše — chtěl zamlčet mesiášskou povahu jeho vystoupení a působení jako jednoho z článků v řadě mesiášských hnutí doby. Herodes Antipas pokládal jeho činnost za politicky podezřelou, jako činnost všech původců a vůdců mesiášských hnutí oné doby a jednal s ním stejně, jak jednala politická moc oné doby s jinými podobně působícími.

Synoptická Evangelia v hlavních bodech své zprávy o Janovi se shodují se zprávou Josefovou. I ona ukazují Jana jako lidového kazatele, který kázal přísnou mravnost a vybízeli k pokání vzhledem k blízkému Božímu soudu. Dosvědčují také, že Janovo působení mělo velký úspěch, přitahovalo zástupy. Práví také, že Jan křtil ty, kdo chtějí být jeho učedníky, i to, že zemřel jako oběť Herodova.

Je však rozdíl v tom, že oba prameny udávají různě motiv Janovy násilné smrti. Podle Josefa to bylo z důvodů politických, podle Evangelii proto, že Jan káral Herodovo manželství s He-

rodiadou. Je však možno, že platily oba motívy, a jeden byl zesilován druhým. Přísná kázání Janova mohli Herodes a Herodias vztahovat na sebe, a obava, že je tím snižována vládcova autorita v očích lidu, mohla zvýšit obavy z povstání a vést k rozhodnutí, aby další činnost Křtítelova byla znemožněna způsobem, kterým se to činilo všem původcům a vůdcům mesiášského hnutí, násilnou smrtí.

Vypravování Markova Evangelia (6, 17—29) o tom, co bylo posledním podnětem smrti Křtítelovy a o způsobu jeho smrti, má ráz lidové legendy a není asi vypravováním historickým, třeba se později stalo námětem mnoha projevů umění slovesného i malířského. Je ostatně skvělou kresbou slabošské a smyslné duše Herodovy, nenávislné a mstivé duše Herodiadiny a nerozumné i úspěchem opojené duše dívčiny.

3. Osoba a činnost Křtítelova.

Vystoupení Jana Křtitele je v Lukášově Evangelii určeno *chronologicky* a je to jediný přímý chronologický údaj, který v Evangelích máme. Podle Luk. 3, 1 stalo se jeho vystoupení v 15. roce vlády císaře Tiberia, a tedy v době mezi 19. srpnem r. 28 a 19. srpnem r. 29. po Kr.

Místo, kde Jan působil, je nazváno Mar. 1, 4 „pouští“. Řecké slovo *eremos* znamená pustinu, lidmi opuštěnou krajinu, nikoliv nutně poušť písečnou nebo kamenitou. Mat. 3, 1 praví, že to bylo „na poušti judské“, podle Luk. 3, 1 to bylo „v okolí Jordánu“. Mohlo to tedy býti v krajině u jižního toku Jordánu, který byl a dodnes je obklopen po obou březích širokými pruhy neobdělávané země, s rostlinstvem částečně tropickým a pralesovitým. Žil tedy Jan na odlehleém místě, odloučen od lidské společnosti, jako poustevník. Nevyhledával lidí, působil jen mezi těmi, kteří k němu do jeho odloučenosti přišli. Snad se ani nezdržoval stále na jednom pevném místě, nýbrž jen v odlehleé krajině jordánské, kdekoliv bylo vhodné místo k poustevničení. Lze tak soudit ze slov Luk. 3, 3, že „šel do celého okolí Jordánu“.

S odloučeností od světa byl v souhlase i jeho *zjev a způsob života*, jak to Evangelia líčí stručně, ale výstižně: „Tento Jan měl šat z velbloudí srsti a kožený pás kolem beder, pokrmem mu byly kobylky a polní med“ (Mat. 3, 4; Mar. 1, 6). Podle Mat. 11, 18 „postil se od jídla a pítí“. Sušené kobylky byly podle Mišny postní jídlo (Mišna Chullin 8, 1). „Polní med“ znamená med od včel, které žijí divoce, nejsou pěstovány. Obě mu mohlo poskytovat neobývané údolí Jordánu. Velbloudí srst znamená méně než ovčí vlna nebo lněná látka, kůže znamená méně než kov. Vším tím je naznačeno, že Jan na svém osamělém místě žil životem *askety*.

Činnost Janova záležela především v tom, že lidem, kteří jej v jeho poustevnickém životě vyhledali, *kázal*. Podle Mat. 3, 2 kázal: „Čiňte pokání, neboť království nebeské jest blízko.“ Podle toho hlásal Jan blízkost království Božího stejně jako později Ježíš. Avšak z ostatních evangelních zpráv o Janovi je patrné, že těmito slovy není obsah jeho kázání udán zcela přesně. Ani Marek ani Lukáš ani Jan těchto slov do úst Křtitelových nekladou, ač by to byli patrně učinili, kdyby je byli našli ve svých pramenech. Bývala by se jim dobře hodila, aby mohli ukázat shodu mezi Janem a Ježíšem. Tato slova jsou uvedena jen u Matouše a to jako by v nadpise celé perikopy o Janu Křtiteli, ještě před tím, než je popsán jeho zjev i způsob života a než jsou uvedena slova jeho kázání. Nejsou pak ve shodě s jeho kázáním, uvedeným teprve od v. 7. Z toho všeho je nutno soudit, že tato slova jsou dodatkem spisovatele Evangelia, ale že nebyla v pramenech, obsahujících tradice o Janu Křtiteli. Evangelista je připojil sám před zprávy, které vybral z pramenů a dal je jako úvod celé perikopy, ač nejsou ve shodě s tím, co uvádí z Janova kázání dále.

Podle souhlasných evangelních zpráv nehlásal totiž Jan Křtitel blízkost království Božího, nýbrž *blízkost soudu, hněvu Božího*. Jan ve shodě s celým svým zjevem i způsobem života askety soustřeďoval své kázání na blízkost soudu, či, jak říkali židé, „dne Jahvova“, který mu byl zároveň dnem mesiášovým, neboť mesiáš měl soud provésti. Jeho kázání bylo tedy nesené povahou doby, bylo eschatologicko-mesiášské, se soustředěním pozornosti na blízký soud.

Soud nazýval „nastávajícím hněvem“, což znamená jeho přísnost. Soud měl rozhodnouti mezi dobrými a zlými lidmi. Je to znázorněno dvěma obrazy, vzatými z činnosti jednak sadařovy, jednak rolníkovy. Sadař ve svém sadě vysekává všechny stromy, které nenesou dobrého ovoce, a spálí je. Rolník na východě čistí po výmlatu obilí od plev tím, že je lopatou hází proti větru, těžká zrna obilná padnou na zemi před něj, lehké plevy vítr odnáší za něj; obilí pak shromažďuje na sýpku, plevy pálí. Touto činností sadaře a rolníka je u Jana zobrazena činnost mesiášova v den hněvu, a ten den je blízko. „Již jest přiložena sekera ke kořeni stromů; každý strom, který nedává dobrého ovoce, bývá utínán a házen do ohně.“ (Mat. 3, 10 = Luk. 3, 9.) „V jeho ruce jest lopata, i vyčistí svůj mlat, shromáždí pšenici na sýpku, ale plevy spálí neuhasitelným ohněm.“ (Mat. 3, 12.)

Leč Jan nekázal jen blízkost „nastávajícího hněvu“. On také udával, jak je možno „*utěci nastávajícímu hněvu*“ (Luk. 3, 7 = Mat. 3, 7), tedy udával *podmínku*, jak dosíci, aby člověk unikl odsouzení v den mesiášova soudu. Ta podmínka je vyjádřena řeckým výrazem: *metanoein*, který se překládá „činiti po-

kání", ale doslovně znamená „změnit smýšlení“. Zde pak se mluví o změně smýšlení nejen theoreticky, ale i prakticky, změna celého života k lepšímu. Je to vyjádřeno obrazně: člověk se má stát stromem, který nese dobré ovoce. „Vydejte ovoce, které by bylo hodno pokání“, změny smýšlení (Mat. 3, 8 = Luk. 3, 8.)

Židé tehdejší doby očekávali, že v „den Jahvův“ bude vykonán trestající soud Boží jen nad nepřáteli národa izraelského, ale členové národa, synové Abrahamovi, že trestání nebudou; ti potřebují jen trpělivě a v klidu přečkat než soud přejde a nastane království Boží. V této věci nesdílel Jan Křtítel názory svých současníků. Podle něho nebudou mít synové Abrahamovi žádného privilegia. Soud rozliší dobré a zlé, ať jsou to synové Abrahamovi či příslušníci jiných národů. „Nemyslete si, že můžete u sebe říkat: My máme otce Abrahama. Pravím vám, že Bůh může Abrahamovi vzbudit děti z těchto kamenů“. (Mat. 3, 9 = Luk. 3, 8. 9.) Soudu, nastávajícímu hněvu, mohou tedy uniknout a do království Božího vejít jen dobří, kteří nesou dobré ovoce. Fakt příslušnosti či nepřislušnosti k národu vyvolanému tu nemá významu; skutky člověka rozhodují.

Lukášovo Evangelium (3, 10—14) uvádí také doklady, jak je třeba si představovat to ovoce pokání, praktické důsledky změny smýšlení. Vypravuje totiž, že zástupy se tázaly Jana, co tedy mají činiti. Jan odpověděl: Kdo má dvě košile, rozděl se s tím, který nemá žádné. Kdo má pokrmy, učí stejně. Celníkům řekl, aby nevymáhali více cla a daně, než je jim nařizováno, aby tedy lidé neokrádali a sebe neobohacovali. Vojákům řekl, aby nikoho netýrali ani nevydírali a aby se spokojovali se svým zoldem.

Ze všeho je patrné, že Janovo kázání nemělo povahy politické, nýbrž povahu přísně mravní, s motivací eschatologicko-mesiášskou a ve shodě s jeho vlastním přísným zjevem i způsobem života.

S kázáním pokání spojoval Jan Křtítel také činnost, od níž má jméno, *křest*. Náš výraz ovšem nevyjadřuje totéž, co výraz řecký. Naše výrazy „křtít, křtítel, křest“, jsou odvozeny vesměs od slova „krist“ a znamenají v podstatě „činiti křesťanem“. Nejsou překladem, nýbrž křesťanským výkladem výrazu řeckého. Řecké slovo *baptizein* znamená: potopovat, ponořovat a přijímá Janovo *Baptistes* znamená doslovně: Ponořovatel. Janova činnost záležela tedy v tom, že ponořoval lidi do vody jordané.

Křest Janův je označován jako „*křest pokání* na odpuštění hříchů“ (Mar. 1, 4 = Luk. 3, 3). Očištění těla ponořením do vody znamenalo a působilo tedy očištění duše od hříchů. Křest byl tak pečeti pokání, změny smýšlení. To byla u tehdejších židů běžná představa, že obmytí vodou působí očištění duše od hříchů. Proto si myli ruce mnohokrát za den, zvláště když byli

v nebezpečí, že se dotkli něčeho znečišťujícího, hřích působícího. Některé sekty, zvláště Esseni, se ponořovali do vody několikrát za den, aby byli stále očišťováni od hříchů. Křest Janův byl však jen jednou za život udělován.

Zdá se, že Janův křest vedle očištění od hříchů měl ještě druhý účinek a význam. Ze slov Josefa Flavia, že Jan Křtitel spojoval křtem lidi, je třeba soudit, že Janův křest byl zároveň také *obřadem přidružení* k společnosti, bratrstvu těch, kdož učinili pokání, chtějí nést jeho ovoce, uniknout tak nastávajícímu hněvu a vejít do království Božího, státi se tedy pšenicí, kterou mesiáš shromáždí na sýpku.

Že se kolem Jana takové bratrstvo vytvořilo, naznačují také Evangelia na místech, kde mluví o *Janových učednících*. Ti učedníci se postili (Mar. 2, 18), Jan je naučil modlití se (Luk. 11, 1), po smrti Janově vzali mrtvé tělo a pochovali je do hrobu (Mar. 6, 29). Tato „seкта Janova“ trvala i po smrti Křtitelově, udělovala křest „na jméno Janovo“ a rozšířila se i mimo Palestinu. Ve Skutcích apoštolských se vypravuje, že do Efezu přišel jakýsi žid, jménem Apollos, rodem z Alexandrie, vzdělaný muž, silný v Písmech, ale že „znal jenom křest Janův“. (Sk. ap. 18, 24.) Když Pavel přišel do Efezu, našel tam některé učedníky, kteří byli křtěni pouze „na křest Janův“ a teprve pak se dali pokřtít „ve jménu Pána Ježíše“ (Sk. ap. 19, 2. 3).

Je pravděpodobno, že členové „sekt“ považovali Jana za mesiáše. Evangelium to jen naznačuje: „Lid něco čekal; všichni v myslí uvažovali o Janovi: aby to tak byl mesiáš!“ (Luk. 3, 15.) Na několika místech, o nichž budeme jednat dále, je to pak vyvráceno samým Janem. Všechna ta místa vyslovují přesvědčení, že Ježíš byl mesiášem, nikoliv Jan, přesvědčení učedníků Ježíšových oproti učedníkům Janovým. Ještě v prvokřesťanském spisu pseudoklementinském, zvaném *Recognitiones*, z 2. stol., však máme dosvědčeno: „A hle, jeden z učedníků Janových tvrdil, že mesiášem byl Jan a ne Ježíš.“¹⁴⁾ Z vlivů „sekt Janovy“, pokládající za mesiáše Jana a nikoliv Ježíše, daly by se pak vysvětlit tradice mandejské, příznivé Janovi a nepříznivé Ježíšovi.

Evangelní podání vypravuje, že Křtitelovo působení mělo velké úspěchy, vyvolalo hnutí lidu, zástupy se k němu hrnuly a dávaly se pokřtít. „Tehdy k němu vycházel Jeruzalém a celá Judea i celé okolí Jordánu (Mar. 1, 5: celá Judská země a všichni Jeruzalemští) a dávali se od něho křtiti v řece Jordánu, vyznávajice své hříchy“. (Mat. 3, 5. 6.) (Dokončení.)

¹⁴⁾ *Recognitiones* I., 60: et ecce unus ex discipulis Joannis adfirmabat Christum Joannem fuisse et non Jesum. M. *Dibelius*: Die vorchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer. Tübing., 1900, s. 14.

Prorok Izaiáš.

(Pokračování.)

Dr. Miroslav Novák.

Izaiášova snaha o uchování proroctví.

Izaiáš nebyl jen kazatelem a hlasatelem zjevené vůle boží, nýbrž i spisovatelem, neboť si slova také zapisoval, aby je uchovával pro příští věkům. Co ho k tomu vedlo? Na prvním místě vědomí, že zprostředkuje vůli boží, že to, co káže, není jeho výtvor, jeho výmysl, nýbrž slovo boží. A toto slovo boží musí být zachováno i pro budoucí pokolení, aby věděla, co k jejich otcům Bůh hovořil a jakou milost jim prokazoval; pro současnou dobu prorokovu měl pak záznam sloužit k rozšíření Izaiášových (či spíše podle víry Is. Jahvových) proroctví do míst, kam osobně se nemohl dostat.

Jestliže prorok byl úplně přesvědčen, že skrze něho mluví Jahve, nemohl toto své přesvědčení přenést také na své posluchače a samozřejmě nemohl jim nijak dokázat okamžitě, že jeho proroctví jsou pravdivá a že se skutečně splní. Mezi posluchači bylo mnoho nevěřících a pochybovačů, kteří se proroku veřejně vysmívali, volající naň posměšně:

(Iz. 5, 19) „Ať už Jahve dá brzo přijítí svému dílu, ať je vidíme!

A plán Svatého Israelského ať se už konečně ukáže; abychom ho poznali!“

Posměch nebo zloba nedovedly otrástit Izaiášovou vírou; on věřil dále, že Bůh vyplní, co mu zjevil. Bylo však nutné, aby i ostatním, hlavně posměvačkům, byla pravdivost proroctví dokázána a to je druhý důvod k přísnému zapsání všeho, co bylo prosloveno; drahocenný poklad slova božího měl být chráněn před překroucením, přidavky nebo vynecháváním. Izaiáš sám jistě zaznamenal věci, které se týkaly jeho nitra, své náboženské zkušenosti, na př. vidění Jahva, jímž se cítil povolán za proroka (kapitola 6.); tu píše docela v první osobě. Spoléhá však také na své žáky, Iz. 8, 16:

„Zaváží zjevení, zapečetím zákon ve svých učednicích,
(17) čekati budu na Jahva, který skrývá tvář svou
před domem Jakobovým
a doufati budu v něho.

(18) Ale, já a moje děti, které mi Jahve dal,
jsme znameními a předpověďmi Israeli od Jahva
zástupů...“

Tedy ve svých učednicích, v jejich srdcích a myslích uchová prorok svá proroctví stejně bezpečně jako na svitku, k němuž

je přirovnává; zaváže svitek a zapečetí až do příhodné doby, do doby vyplnění.^{o)}

Víra ve vyplnění byla u Izaiáše tak silná, že spojil proroctví i se jmény svých dětí. Děti vyrůstají a jsou trvale živým svědectvím a důkazem pravdivosti. K tomu i jméno proroka samého je znamením vyvolenému národu, Ješa-Jahve = Pomoc (záchrana) jest Jahve. Žádná cizí mocnost není s to pomoci, nýbrž jedině Bůh, Svatý Israelský a jestli si to národ nechce uvědomit, přijde zkáza. Nezahynou všichni. „Zbytek se obrátí“. Sear-jašub, to je jméno jednoho synka prorokova. K tomuto jménu nemáme důvodné zprávy jako u druhého syna, jemuž dal Izaiáš jména: Mahér-šálál-chaš-baz, t. j. „Rychlá je kořist, spěšný je lov“; jméno je znamením, že Damašek a Samari stanou se kořistí krále asyrského. Tato jména nejsou obyčejna, nýbrž symbolická a dává je otec z rozkazu božího, kdežto za normálních okolností dávala jméno matka. Jak k takovému neobvyklému jmenování došlo, ukazuje nám jasně příklad druhého syna. Bůh poručil proroku, aby napsal jméno na tabulku obyčejným písmem (pro lid) a vystavil ho všem k přečtení.

Izaiáš působil jako prorok asi čtyřicet let a za tu dobu se mu nejednou přihodilo, že se události vyvinuly jinak než předvídal; na př. ani Achaz nebyl zničen, ani Egyptané neutíkali „nazi“ před asyrským králem (srovn. NR, č. 1., str. 14). Co učinil Izaiáš v takovém případě? Změnil snad svoje slova, svoji předpověď podle skutečného běhu věcí? Nikdy! Vždyť on nebyl původcem. Proto nezměnil ani čárky a když mu bylo naznačeno, že neměl pravdu, brání svého Boha proti všem výtkám.

Jahve je živý Bůh, který není absolutně vázán svým prosloveným slovem a který může svoje rozhodnutí i změnit podle okolností, protože je vždy spravedlivým a nechce nikomu ublížiti. V podobenství přirovnává Boha k hospodáři, který také mění svou práci zase podle určení božího, vláčí nebo oře nebo sklízí obilí a nedělá pořád jednu práci; také jinak mlátí obilí a jinak kmín. Tento výklad však jistě pochází až ze starších let prorokovy činnosti a jest vlastně ustoupením od prvotní přímocnosti.

(Pokračování.)
Dobrotu!

^{o)} Už prorok Ozeáš předpokládá, že je rozšířeno čtení a psaní a že proroci píší i pro lid svoje řeči, 8, 12: „Napiši-li mi (Efraimu) svá přikázání, dívá se na ně, jako by byla od cizího.“ Citovanému verši Iz. 8, 16, dává Guthe (E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments, 4. vyd., str. 604; poznámka) jiný smysl; má na mysli obraz uchování proroctví v učednicích jako nádobách.

Bělohorská otázka.

(Pokračování.)

Dr. Viktor Šinták.

Na rozdíl od předchozích historiků Denis obhajuje zápas českého národa na Bílé hoře. Dokazuje, že zde národ bojoval za obecný pokrok. „Zda není na tom dosti,“ táže se Denis, „že svět byl obohacen ideou, že byly odstraněny přízraky a zjasněny temnoty?“

Z uvedených hlavních jmen našich historiků v 19. století vidíme, že v názorech na Bílou horu tito historikové se sblížovali v tom, že hlavní příčinu bělohorské katastrofy viděli v otázkách náboženských. Proto v tomto směru byla jim Bílá hora výstrahou pro přítomnost i budoucnost.

Jejich názory měly a řekněme i dnes mají své stoupence. Tak názory Tomkovy a Gindelyho se staly základem úvah historiků klerikálních.³⁾ Tento klerikální názor na Bílou horu je pro naše předky velmi nepříznivý. Čeští stavové jsou líčeni jako dobrodruzi, honící se jenom za materiálním ziskem, a jako svůdci českého národa. Katolická církev se vlebí jako zachránkyně národa před zhoubným německým protestantismem, který chtěl z Čech učiniti německou provincii.

Druhý názor, liberalistických historiků, jsme už vpředu vložili, zbývá nám jen podotknouti, že tito historikové, kteří byli vedeni jen praktickým zřetelem ve výkladu Bílé hory pro současnou národní situaci, nechtěli ničeho vědět o tom, že na Bílé hoře se bojovalo také o ty nejvyšší statky člověčenstva, o právo na vlastní přesvědčení. Tomuto problému se raději vyhýbali.

Teprve u Arnošta Denise jest Bílá hora postavena do nového světla: Čechové na Bílé hoře bojovali za obecný pokrok. Denisovo dílo mělo pro národ i význam buditelský, mělo národu připomenouti tuto slavnou minulost, kdy národ náš prokazoval službu celému lidstvu, a dodati mu víry, že národ s takovou minulostí nemůže zaniknouti. Denis praví doslovně: „Národ, který se ve svých letopisech honosí velkou službou prokázanou lidstvu, přežije hrob.“

V tom Denis připomíná Palackého, jehož v mnohém byl následovníkem. Palacký svou buditelskou práci v národě konal také tím, že národu stavěl před oči slavnou minulost — minulost svobodného národa. Palacký se ve svých dějinách až k Bílé hoře nedostal, ale jeho názor na Bílou horu známe, vyplývá

³⁾ Na př.: P. J. Svoboda: *Katolická reformace a mariánská družina v Čechách.* (1888.)

Dr. V. Řezníček: *Bílá Hora.* (1895.)

F. X. Kryštáfek: *Protestantství v Čechách až do bitvy Bělohorské* (1906).

i z jeho pojetí českých dějin. Palackému národ český až do bitvy bělohorské byl nositelem demokratického programu, byl majitelem nejcennějšího statku, svobody. Palacký si přál, aby tuto svobodu, kterou národ na Bílé hoře ztratil, opět získal a proto mu svobodnou minulost svými dějinami oživoval. V dopise Jungmannovi r. 1819 píše: „Jest čas procitnouti ze dvoustoletého sna i rozraziti okovy, jimiž despotie opoutala nás ode bitvy bělohorské.“⁴⁾

Podobně i Denis konejší bolest nad bělohorským neštětím poukazem na to, že Bílá hora neznamenal hrob českého národa. Zárukou jsou zde dějiny, neboť v nich je síla, která může zase národ povznést. A proto své dílo o „konci samostatnosti české“ končí slovy: „Vítězové vyrvali sice Čechům jejich zřízení, jejich samostatnost, ano téměř jejich jazyk a jméno, ale nemohli odnít jim jejich dějiny, a o dvě století později právě těmito dějinami národ český se obrodil a opět povznesl.“⁵⁾

V nejnovější době historická věda spolu s novým přínosem materiálu přispěla hodně k rozšíření nových znalostí o Bílé hoře a zejména nás přinutila, abychom tyto starší názory namnoze opravili. Nermalou zásluhu o to má škola Gollova, která do historie vnesla novou metodu kritickou a více odbornictví. V historii se klade důraz na poznání, pochopení a vysvětlení minulosti, hledá se význam a příčinná souvislost, ale nechce se už hodnotiti ani soudit. Zdůrazňuje se zásada pravdy bez ohledu na to, zda někomu prospěje či uškodí. V tom je podstatný rozdíl od historiků dřívějších.

Tím se problém bělohorský dostává do nového stadia. Historikové se snaží, aby nám událost bělohorskou více přiblížili a pravdivěji osvětlili, beze vší předpojatosti. Dochází se nyní k poznání, že na Bílé hoře nešlo jen o spor dvou vládních principů, dvou politických mocí, nýbrž o životní zájmy dvou navzájem si cizích stran, cizích jak po stránce náboženské, jazykové, tak vzdálených si tradicemi i ideály. Dynastie a národ byly si zcela cizí. Národ však byl poražen a cizí zájem dynastie habsburské ovládl situaci od Bílé hory až do převratu.⁶⁾

Problém bělohorský se studuje zcela odborně, vedle poražených věnuje se zvýšený zájem vítězům. Zkoumá se, co bylo příčinou, že zvítězila katolická strana. Dále věnuje se pozornost kulturnímu prostředí a zkoumá se, do jaké míry ono mělo vliv na problém bělohorský. Ukazuje se zvláště na převahu kulturního vlivu italsko-španělského, krátce kultury románské. Dochází se k závěru, že vítězství bělohorské znamenalo prý také vítězství vyšší kultury románské. Představitelem tohoto názoru jest prof. P e k a ř.

⁴⁾ Werstadt v ČCH (1920) str. 6.

⁵⁾ Denis-Vančura, Konec samostatnosti české (třetí vydání) str. 623.

⁶⁾ Srov.: ČCH 1920, str. 85.

Vedle studií, věnovaných zahraniční politice před Bílou horou⁷⁾ a poměrům na Moravě,⁸⁾ vystupuje opět do popředí otázka náboženská. Náboženské otázky této doby se znovu studují a tímto studiem získáváme nový obraz náboženských poměrů předbělohorských, který se hrubě liší od starších názorů a představ, jak je vylíčil na příklad Tomek a Gindely. Jsou to známé práce Kroftovy a zejména veliké dílo Hrejsovo o České konfesi, které nám ukazují tehdejší církevní poměry v jiném světle, než je viděla doba starší.

Pouhé zjištění a objasnění minulosti nestačí, nelze setrvati na pouhém snad nezaujatém stanovisku vědy, jak proklamovala třeba škola Gollova. Nové historické výzkumy vedou nás nutně k vytvoření nového názoru na problém Bílé hory. Vedou nás k novému hodnocení. Ostatně sám Goll praví, že v historii vlastního národa se nechceme spokojiti s pouhým vypravováním toho, co tu bylo, nýbrž, že neustále posuzujeme a oceňujeme „my si říkáme: dobře, že tak bylo, anebo: škoda, že tak bylo.“⁹⁾

Srovnáváme-li novější názory historiků s názory staršími, vidíme, že jsou si blízké v tom, že za hlavní problém uznávají také otázky náboženské. Uznává se, že hlavní příčinou byly věci náboženské, z nichž potom vyplývaly i otázky politické.

V tomto oboru je tu především práce Kroftova,¹⁰⁾ která opravuje názory starších historiků. Krofta se ujímá protestantského náboženství doby předbělohorské a vyvrací názor, že bylo náboženstvím úpadkovým, které podmínilo i úpadek celého národa, jak mínil Tomek. Vyzveduje v něm zejména smysl pro náboženskou snášenlivost. Nesouhlasí s tím, že husitství přešlo později prostě v luterství. Ukazuje, že husitství od kompaktát se vzráhalo, ujímaly se v něm i radikální myšlenky, takže luterství mělo zde silný ohlas, a to proto, že Čechové v něm spatřovali obnovené husitství. I přes tyto vlivy zůstali však Čechové věrni svému husitství. Luterství u nás jen posílilo rozhodnější směr husitský. Proti historikům, kteří rádi vyzvedovali úpadkové zjevy v náboženském životě této doby (Tomek,

7) O tom viz práce: Jar. Goll: K dějinám r. 1620. „Osvěta“ roč. IV. str. 635. Helena Tuskányová: Francie a české povstání 1618—1620, ČČH V. str. 359. Julius Glücklich: Zahraniční příčiny porážky na Bílé Hoře, „Lumír“ r. 48 str. 195. Karel Stloukal: Z diplomatických styků mezi Francií a Čechami před Bílou Horou. ČČH XXXII. str. 475. Potom nejnovější práce francouzského historika V. L. Tapié-ho, jehož dílo se chystá k vydání v českém překladu. Referát o této práci vyšel 5. XI. 1933 v Národních Listech.

8) Jsou to práce moravského historika F. Hrubého v ČČH r. XXVII, XXIX, XLVI, a jeho velké dílo „Ladislav Velen z Žerotína“ (1930).

9) Citováno dle ČČH (XXVI) str. 84.

10) Viz práce Kroftovy: „Majestát Rudolfa II. (1909). — Boj o konšistor pod obojí v l. 1562—75 a jeho historický základ v ČČH XVII. (1911) str. 28 a další. — Nový názor na český vývoj náboženský v době předbělohorské v ČČH XX 1914. Str. 8 a další.

Winter), Krofta prohlašuje, že tyto zjevy se nemohou generalisovat, poněvadž stinné stránky byly i na straně druhé. V Bílé hoře vidí Krofta neštěstí už proto, že český národ byl zde připraven o svobodu náboženskou, které tolik obětoval. Bílá hora ochudila národ nejen hmotně, ale i duševně, národnostně i ústavně a odcizila jej na dlouhou dobu tradicím slavné minulosti.

Podobně vyslovil se i prof. Hrejsa,¹¹⁾ který ukázal, že nelze u nás mluvit o náboženství luteránském v době předbělohorské, připouští vliv luterský, ale ukazuje i na vlivy jiné, jako kalvínské, zwingliánské a podobně. Hrejsa říká, že zde byla církev podobojí (ovšem vedle bratrské a katolické), která stála na půdě české konfese, nikoliv na půdě luterské. Skutečných luteránů bylo u nás velmi málo. V náboženském ohledu si Čechové uchovali samostatnost. Luterství zde sice působilo na velkou část příslušníků strany podobojí, které Hrejsa nazval novoutrakvisty, na rozdíl od staroutrakvistů, ale luterány je proto ještě zvatí nemůžeme. Tito novoutrakvisté nejsou však odvětví luterství německého, oni vyrostli z domácího husitství.

Oba jmenovaní historikové vlastně zdůraznili, že v době předbělohorské lze o náboženství v Čechách mluvit jenom jako o hnutí českém a ne jako o německém protestantismu, jak dokazují historikové klerikální. Rovněž ukázali, že toto hnutí náboženské nebylo hnutím úpadkovým a že znamenalo pokrok, zejména už tím, že prosadilo u nás náboženskou svobodu. Tím ovšem vynikne, co vše bylo vlastně na Bílé hoře ztraceno a oč zde Čechové bojovali. V hledání příčin bělohorské porážky oba historikové vycházejí také z tohoto náboženského ovzduší. Vidí se chyba v tom, že obě církve nekatolické u nás, církev podobojí a českobratrská, nedovedly se dříve dohodnouti a vytvořiti jednotu za účelem dosažení náboženské svobody. Krofta říká, že kdyby této svobody obě církve dosáhly dříve, mohlo by dojít k pevnému zorganizování obou církví v jedinou a pak už by se tak snadno nepodařilo národ o náboženskou svobodu připraviti. Hrejsa naznačuje, což Krofta pak zdůrazňuje,¹²⁾ že se tak nestalo vlivem Bratří, kteří, jsouce vedeni theologi, neměli pro politiku tolik porozumění jako novoutrakvisté, v jejichž čele stáli šlechtičtí politikové. Nedovedli pochopiti vážnost chvíle, která žádala pevného semknutí nekatolických stran v boji proti nastupujícímu a sjednocenému katolicismu. Požadavek náboženské svobody byl prostě životní potřebou celého národa a na to právě poukazuje Krofta, který proto vidí základní problém našich náboženských dějin v tom, že obě strany,

¹¹⁾ Viz Hrejsa, Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny (1912). Svě názory znovu dokazoval v Naší Době roč. XXIX (1921) v pojednání: „O náboženství českém v l. 1619—1620“.

¹²⁾ Viz Krofta: Bílá Hora (1913). Zejména kapitola třetí o církevním a nábož. vývoji zemí českých do Bílé Hory. — Též Krofta v ČCH (1914) str. 17 a další. (Názory na české dějiny nábož. v době předběloh.)

novotrakvistická a Jednota bratrská, se začaly společně této náboženské svobody domáhati. Potom ovšem Bílá hora byla bojem na život a na smrt; neboť na jedné straně stály zájmy národa a na druhé zájmy dynastie, spojené se zájmy církve katolické.

Proti těmto názorům můžeme postavit práci prof. Pekaře o Bílé hoře,¹³⁾ která vyšla už po převratu. Prof. Pekař v této knize obhajuje starší názory v ohledu náboženském, v tom je tedy velmi blízký Tomkovi a Gindelymu. Pekař především dokazuje, že po stránce náboženské byli v Čechách luteráni (ovšem vedle Bratří a katolíků). Staří husité podle jeho mínění byli vlastně katolíky. O novotrakvistech ve smyslu Hrejšově nechce nic vědět.

V názoru na problém bělohorský prof. Pekař vychází z poznání o kulturní převaze nepřítelově. Příčinou porážky Čechů na Bílé hoře bylo, že Čechové neměli bezpečného vědomí kulturní převahy a odtud plynoucí sebedůvěry, nemohli se vyrovnati svým protivníkům, odchovaným vyšší kulturou katolicko-románskou, jejíž kolébkou byla renesanční Itálie. Byla to kultura individualismu, kultura aristokratická, kultura mocných, která dovedla dáti katolické menšině v Čechách vědomí odvahy a převahy nad nekatolíky. Tento názor vyslovil Pekař už ve svém dřívějším díle „Knihy o Kosti“ (str. 123). A tento názor opět zdůrazňuje v uvedeném již díle. Vyplyvá to z jeho pojetí českých dějin, v nichž vidí zasahování duchovní Evropy. Tyto zásahy tvoří určité kulturní fáze, které se projevují ve všech složkách národního života, ať v ohledu hospodářském, ať společenském, ať politickém. Tak husitství je mu projevem doby gotické. V husitství vyvrcholila doba gotická, pak nastal úpadek, zaviněný kulturní blokadou, kterou uspořádala Evropa proti kacířským Čechům. Úpadek tento urychlil příchod renesance. A tak se pojednou národ odcizuje době Husově, pokus Jednoty bratrské, čeliti rostoucímu příboji nového světa, ztroskotává a většina národa „vrhá se převahou v náruč kulturně chudému a národně nebezpečnému luterství“. A tak prý ideál gotický rozplynul se v renesančním materiálně zabarveném pojetí, jemuž se národní společnost oddala. Aristokratický ideál románské doby vstupuje rozličně do země, proniká českou společnost, ovlivňuje literaturu a umění a pomalu zde upevňuje svoji moc. Bílá Hora měla zde tedy už půdu připravenou, „dobyta pevností, jejíž část jí už dávno náležela“. (str. 106). Na Bílé Hoře zvítězila doba románská nad gotickou.

V důsledku toho prof. Pekař vidí v nových poměrech pobělohorských také světlé stránky. Nechce souhlasiti s názorem, že protireformace byla veskrze „temnem“. Ukazuje na to, že vítěz bělohorský přivedl s sebou nový kulturní živel —

¹³⁾ J. Pekař: Bílá Hora. (Praha 1921.)

barok. Ten prý naučil naši zemi umělecky cítiti, ovládnuv vše až po umění lidové. Vytvořil mystický kult mariánský, v čemž vidí Pekař vnitřní zvroucnění, jaké bylo u nás na počátku husitství. Barok svými sochami, zejména typickým Janem Nepomuckým, dal české krajině nesmazatelný ráz, „stvořil ten mile svérázný svět venkova, svět ‚Babičky‘, v němž naučili jsme se shledávati cos specificky českého, z něhož vyšly poslední generace našeho národa“. (str. 108.)

Názor Pekařův pochopitelně stal se onorou názorů katolických. Jeho práce připomíná snahy historiků minulého století, bojících se dotýkati se náboženských otázek. Pekař byl také žákem této doby, kdy náboženské spory byly pokládány za neštěstí národa. Jeho kniha patrně měla míti poslání v tomto smyslu také, vyšla v době poválečné, kdy nastávalo hnutí proti katolické církvi, kdy vznikla církev československá, která se dovolávala i české reformace. Bylo potřebí s tohoto hlediska proti agitaci se ozvat. Prof. Pekař tak učinil, svůj úmysl nijak nezastírá, neboť doslovně říká: „Žijeme v době, kdy více než kdykoliv jindy vniká i do výkladu dějin demagogie jednotlivců a stran se všemi svými vášněmi, ano kdy z propadlišť minulosti dere se na venek temno konfesijních svárů a nenávisti“. Proto proti častému se dovolávání bělohorského neštěstí a poukazování na násilnou protireformaci pokusil se Pekař o obhajobu Bílé hory, zmírňoval názor o velkém bělohorském neštěstí poukazem na to, že Bílá hora svými následky vzbudila nový život v pokořeném národě, a v tom vidí její dobro.

Tím bychom mohli uzavřítí přehled názorů na Bílou horu až podnes historiky vyslovených. Není jistě tím řečeno poslední slovo. Ale pro nás je v prvé řadě nutné, abychom k tomuto problému také my zaujali stanovisko a ujasnili si svoje hledisko, které v dnešním boji o duchovní hodnoty nám musí býti oporou. (Pokračování.)

Náboženské poměry v Uherském Brodě od válek husitských do r. 1576.

(Pokračování.)

Sláva Růžička.

Ve druhé polovici století XV. přibývá k vládnoucímu katolicismu a tichému husitství vyznání třetí, ve městě vzniká Jednota Českých bratří. První zprávy o náboženském hnutí, s počátky Bratří zde úzce souvisícím, nalézáme v padesátých letech století XV. Kolébkou hnutí toho byla Kroměříž a prvním vůdcem jeho kněz Štěpán, jehož kázání, podobně jako kázání Rokyčanova, shromáždila houfec nadšených věřících, jednotu kně-

ze Štěpána. Ve svém učení jeví se tento kněz jako radikálnější utrakvista, nikoliv však Tábor, třebaže některé jeho články jeví s táborstvím sblížovaly. Štěpán byl se svými přívrženci z Kroměříže vypuzen a uchýlil se do Meziříčí, pravděpodobně do Valašského Meziříčí. Zde došlo k roztržce mezi knězem a věřícími, ježímž původcem byl nožír Řehoř, pikart, neuznávající nejen přítomnosti Kristovy ve svátosti oltární, ale ani stavu kněžského. Jeho radikalismus ovládl část jednoty Štěpánovy a připravil půdu pro působení tábořského kněze Štěpánka, hledajícího za přísného pronásledování Táborů v jižních Čechách možnost nové činnosti na Moravě. Po jeho příchodu do Meziříčí nastalo úplné rozdělení Štěpánovy jednoty, Řehořovi přívrženci přidali se ke Štěpánkovi, nacházejíce v něm střed mezi učením Štěpánovým a pikartstvím Řehořovým. Štěpánek však pozměnil své názory a přiblížil se, když ne v učení, tedy aspoň v obřadu (přijímání mělo formu prosté hostiny, sedělo se při stole, jedl se obyčejný chléb a pilo víno z hliněných nádob) pikartství; tím však dostal se i on do sporu se svými přívrženci a spory nabyly takového rázu, že sám kněz Štěpán poštal na své neposlušné posluchače obec a Bratří (jak přívržence hnutí toho můžeme snad nazývat, neboť splynuli s Jednotou bratrskou, k níž přešel též kněz Štěpán) odebrali se do okolí moravskokrumlovského. Tam našli nového vůdce v knězi Benešovi. Když kněz ten byl v Brně upálen, opustili Moravu a zamířili k Domažlicím. Zde bylo však proti nim zakročeno, někteří jati a posláni do Prahy k výslechu. Vyslýcháni byli od podkomořího a od Rokycany. Rokycana žádých bludů u nich nenalezl a poslal je zpět do Domažlic; zde byli Bratří opět uvězněni. Propuštění byvše z vězení, odešli všichni z Domažlic do Klatov, ale ani tam nemohli dlouho pobýti. Při dlouhém putování po Čechách a Moravě, plném útrap a pronásledování, dostali se někdy v zimě, snad okolo roku 1458, do Uherského Brodu. Avšak i zde je čekalo utrpení. Byli zjímáni, posazeni do klády a v noci zámecký hejtman kázal je svléci do košile a přikovati na ruku i na nohou; okovy dány jim i na hrdlo. Leč z města se přece dostali a odešli do Klatov. Jejich pobyt ve městě zanechal stopy v náboženském smýšlení obyvatelstva. Získali zde přívržence, o něco později jeden z nich byl jat, umučen až k smrti a spálen.²⁾ Přívržencem jejich stal se zde i Amos, Amos od Uherského Brodu řečený, pozdější vůdce Menší strany. O něm Bratr Lukáš píše: „... lakomec byl a sprostých Bratří okolo Brodu Uherského požíval v své kňuřavé pošmurnosti, bera od nich voštiny, často darmo a někdy ani darmo, ani za peníze. A z toho vosk přepouštěje, prodával a u Bratří darmo stravu maje, konvičky dělal a vše prodávaje, peníze v hromadu hnal. A shromáždív drahné peníze, nuž se on

²⁾ Sbíрка spisů zemského archivu českého: Opis IV. dílu Aktů Jednoty bratrské, f. 105 a d. (str. 227—233). Urbánek: České dějiny, dílu III. část 3., str. 636—642. Goll: Chelčický a Jednota v XV. stol., str. 80—82.

s nimi do Čech, k Vodňanom a k Klatovom, a tu ... původem održenců učiněn ...“³⁾

Jak símě lidmi těmito v Uherském Brodě zaseté rostlo, jak se proměňovalo a ustalovalo, nedovedeme říci. Následující desetiletí jsou totiž zahalena asi navždy neproniknutelnou rouškou, o Bratřích nemáme ani těch nejmenších zpráv. Jisto jest, že se Jednotě bratrské zde dobře nevedlo. Bylť Uherský Brod v l. 1490—1506 držen jako zástava Hanušem Korvínem, Štěpánem Zápolským i prudkým nepřitelem nekatolíků, panem Janem z Lomnice a na Meziříčí.

Šťastná doba Jednoty brodské začíná počátkem století šestnáctého, když královské město Uherský Brod přešlo roku 1506 v držení pana Jana z Kunovic. Jan z Kunovic byl katolíkem, byl dokonce štědrým podporovatelem kláštera svatého Františka v Uherském Hradišti, to však nebránilo mu zasahovati do práv církevních, jak tomu bylo ve zmíněném již sporu jeho o podací právo na brodskou faru s kroměřížskou kapitulou.⁴⁾ Vůči jinověrcům byl snášenlivý a dítky jeho byly vychovány v duchu nekatolickém.⁵⁾

Za jeho vlády Bratří rostou, patrně na úkor zbylých kališníků. Mají zde již svůj Sbor a hřbitov. Prvním, nám známým správcem Sboru byl Bratr Havel Horaždějovský, člen úzké rady. Spravoval Sbor brodský až do své smrti roku 1525.⁶⁾ Jest chválen jako člověk nábožný, horlivý a příkladný.⁷⁾ Do r. 1527 spravoval Sbor asi Bratr Havel.⁸⁾ Po něm ujmá se osiřelého stádece Bratr Vít Michalcův. Učený kněz tento býval poustevníkem, od roku 1526 knězem a dosáhl i vysoké hodnosti biskupské; zemřel roku 1536 v Litomyšli.⁹⁾ Měl zde pomocníka, starého kněze Jiříka, který přečkal Bratra Víta jen o jeden rok.¹⁰⁾

Náboženské poměry v Uherském Brodě se ve druhé čtvrtině století šestnáctého značně změnily. Dominikáni, kteří drželi „horní“ kostel, dostali se do sporu s městem. Spor ten, vedený

³⁾ Tamtéž (Opis IV. dílu Aktů, str. 237), str. 223. Müller-Bartoš, Dějiny Jednoty bratrské, I., str. 35, 36.

⁴⁾ Arcibiskupský archiv kroměřížský: Korespondence volná-Thurso. Archiv český, XVIII., str. 60, 61; 96, 97; 243, 258. Palacký: Dějiny, V. (1906), str. 294. Jan z Lomnice a na Meziříčí patřil mezi nejukrutnější nábož. horlitele v koruně české. Roku 1502 vypudil mocí z města svého Meziříčí kališníky; obdržel za to od papeže zvláštní pochvalu.

⁵⁾ Jan Kučera: Paměti král. města Uherského Brodu, str. 74, 84.

⁶⁾ Fontes rerum austriacarum: Scriptorum, V.: Todtenbuch der Geistlichkeit der böhmischen Brüder, str. 224, (J. Fiedler).

⁷⁾ Sbirka rukopisů universitní knihovny pražské: Historia Fratrum Bohemorum, pars prima, str. 399, sign. F XVII 51a.

⁸⁾ Jan Kučera: Paměti král. města Uherského Brodu, str. 224.

⁹⁾ Gindely: Quellen zur Geschichte der böhm. Brüder, str. 451, Todtenbuch, str. 228. „Ne veliký, suchý, kadeřavý, pěkného vzezření, řeči libé byl.“

¹⁰⁾ Todtenbuch ..., str. 228; Sbirka rukopisů univ. knihovny praž.: Historia fratrum ..., pars secunda, str. 10, 65.

převorem Václavem Rousinovským o louku, darovanou klášte-ru roku 1338 markrabětem Karlem, a některé jiné pozemky, veden byl prudce a prudkost jeho zvyšovalo ještě nové hnutí náboženské, luterství. Měšťanstvo katolické odklání se od cír-ke, mnozí odcházejí z města a ubírají se k Praze. Roku 1531 jakékoliv zprávy o nich mizí. Rada městská ujmá se opuště-ného kostela a kláštera a odevzdává jej i se školou ve správu luterskému knězi (ve městě byly toho času už školy dvě, kato-lická a bratrská).¹¹⁾ Střediskem zbylých katolíků a kališníků stává se asi „dolní“ kostel, chrám svatého Jana Křtitele, při němž snad zůstávají kněží některého z obou vyznání. Ve druhé polovici tohoto století zůstávají obě vyznání bez duchovních.

Stará škola městská v blízkosti farního chrámu jest zruše- na, dům roku 1563 prodán a nová městská škola zřízena ne- daleko „horního kostela“, ve čtvrti „za klášterem“ (dnes na místě tom stojí domky čís. 57—268).¹²⁾

Postavení Bratří se změnami těmito značně zlepšilo. Jejich úhlavní nepřátelé odešli, s kališníky a zbylými katolíky počítati nemuseli a s přívrženci novoutrakvismu vycházeli v této době jistě ještě dobře. Roku 1545 zemřel pan Jan z Kunovic a dě- dictví se ujal jeho syn Jetřich. Jetřich z Kunovic byl člověk pánovitý, pyšný, jízlivý. Byl vyznavačem a horlivým stoupen- cem novoutrakvismu. Učení Bratří se mu protivilo, odporoval jeho životu i jeho názorům. Vůči Bratřím byl v prvních letech své vlády shovívavý, a když se začala objevovati jeho nechut vůči nim, tu zakročovala vždy jeho choť, Eliška ze Žerotína, ochránkyně Jednoty brodské. Za jejího života pan Jetřich proti Bratřím nevystoupil.

Z klidného a pokojného života nevyrušil Jednotu ani rok 1547, tak osudný pro nekatolíky české. Počet Bratří v této době vzrostl do té míry, že bylo nutno pomýšleti na stavbu Sboru nového, protože starý, byl to jen prostý domek, nedo- stačoval. Prostředků ke stavbě bylo dosti. Jednota měla mezi obyvateli příznavce, kteří ve svých kšaftech na ni pamatovali. Tak na příklad roku 1537 odkázal Martin Tkadlec polovici své-

¹¹⁾ Kučera: Paměti, str. 86, 87. Nevím, odkud Kučera zprávy o od- chodu dominikánů i odevzdání kláštera knězi luterskému čerpal; kněz onen jmenoval se prý Galus z Horažďovic. Kněz ten je se vši pravdě- podobností totožný se správcem bratrským Havlem z Horažďovic, potvr- zuje to nejen shoda jmen, nýbrž i rok úmrtí. Kučera uvádí, že kněz Galus zemřel roku 1535, bratrský správce Havel pak roku 1525.

¹²⁾ Dějiny chrámu M. Jana Husí, od autora tohoto pojednání, str. 10. Rukopisná sbírka zem. archivu moravského, čís. 185: Městská kniha Brodu Uherského. V části této knihy, věnované farnímu chrámu, se pravi, že i v dobách reformačních byl kostel farní v rukou katolíků; to potvrzuje uvedenou mou domněnku, protože rozdíl mezi oběma vyznáními byl zcela nepatrný. Sláva Růžička: O novoutrakvistické a bratrské škole uh.-brodské, Čechoslovák, roč. XIV., čís. 15—17, Poloha domu Jana Ko- menského, bratrance Jana Amosa. Slovácké noviny, roč. 53. (1936), čís. 6., 7., 8.

ho statku domu bratrskému.¹³⁾ Stavba Sboru začata byla roku 1548 a roku 1550 dokončena. Sbor však neměl věže; ta postavena byla roku 1569—1570 mistrem Mikulášem Lorkem. Věž prý byla velmi pěkná, nade dveřmi měla nápis: „Lucerna pedibus meis verbum tuum, Domine“, na druhé straně pak: „Věže pevná jest slovo Páně, k níž se spravedlivý utíká a nebudě zahanben.“¹⁴⁾ U Sboru byl hřbitov, uprostřed něhož dal pan Lacek Janaur ze Strachnova a na Nedachlebicích vystavěti kapli, v níž přál si býti pochován.¹⁵⁾ Při Sboru byl bratrský dům se školou, špitálem a obydlím kněží. Byl to dům, který dříve Bratřím za Sbor sloužil. Správci Sboru byli zároveň správci bratrské školy; jim pomáhalo několik mláďenců při Sboře bydlicích. Na místě tomto stojí dnes zemské reálné gymnasium.¹⁶⁾

Vážnost Bratří v letech padesátých stoupá, přední členové sedají v městské radě, vážení měšťané jsou Bratry.¹⁷⁾ V tomto období přichází do Uherského Brodu jako správce Sboru bratr Zachariáš, vynikající muž, člen úzké rady a později i biskup Jednoty. Jemu pomáhá kněz Jiřík Starý, řečený Hoškův, který pro sešlost věku byl sem dán a záhy stal se velice oblíbeným. Na kněžství zřízen byl v Prostějově roku 1537, zpravoval Sbor lipnický a kojetínský. Zemřel v Uh. Brodě roku 1559.¹⁸⁾ Nějaký čas byl v Uherském Brodě s Bratrem Zachariášem též Bratr Bartoloměj, přijmím Justýn, muž velmi učený. Roku 1570 až 1571 žil zde učený kněz Jan Gerson, který přeložil s Bratrem Justýnem „Naučení kazatelské“ od M. Hemminga. Okolo roku 1550 působil tu též Bratr Václav Plauconitius, člen úzké rady, „kazatel velmi příjemný a pro přívětivost slavný...“. Zemřel v Prostějově r. 1551. Působení těchto kněží bylo Bratřím k značnému prospěchu.¹⁹⁾

Leč šťastná doba se již chýlila ke konci. Nad rozkvétající Jednotou brodskou začínají se stahovati mraky. První těžká rána, která Bratry stihla, byla smrt jejich ochránkyně paní

¹³⁾ Městský archiv uherskobrodský: Kniha na smlouvy, kšafty atd., Rk/100.

¹⁴⁾ Městský archiv uherskobrodský: Václava Letochy Památky města Brodu Uherského, f. 14ab, 15a. Farní archiv uherskobrodský: Matrika dekanátní z r. 1691.

¹⁵⁾ Městský archiv uherskobrodský: Kronika Bartoškova, rok 1579. Pan Lacek Janaur byl však pochován ve Sboru. Při kapli této pohřbeni rodiče a dvě sestry Jana Amosa Komenského (ČCM., 1860, str. 511, Gindely).

¹⁶⁾ Kučera: Paměti, str. 155, 203, 204.

¹⁷⁾ Viz o tom četné doklady v rkp. městského archivu uherskobrodského, v Bartoškově kronice a v knize: „Svědění lidská a nálezové práva našeho“.

¹⁸⁾ Todtenbuch... str. 241, 242. Do Uh. Brodu často posílání kněží staří nebo churaví, protože bylo tu „zdravé povětří“.

¹⁹⁾ Wolný: Kirchliche Topographie von Mähren, Olm. Erzđ., III. B. str. 301. Jos. Jireček: Rukověť k děj. liter. české, I., str. 202, 325. Todtenbuch... str. 237.

Elišky ze Žerotína roku 1561.²⁰⁾ Paní asi tušila, co se bude s Bratry dít po její smrti, a aby možnému pronásledování zabránila, musel jí manžel její, když již byla na smrtelném loži, před Bratry Zachariášem a Blažejem slíbiti, že nebude Jednotě překážeti, nýbrž ji chrániti.²¹⁾ Za několik málo let se ukázalo, jak dovedl pan Jetřich z Kunovic svůj slib plniti.

O novoutrakvistech v Uherském Brodě do let šedesátých století šestnáctého nemůžeme mnoho říci. Nemůžeme zjistiti, v jakém poměru žili Bratří s novoutrakvisty, o stížnostech aspoň nevíme, kněze jejich pak v té době neznáme.

Víme jen, že roku 1561 byl tu farářem a děkanem kněz Krištof. Novoutrakvističtí faráři uherskobrodští byli voleni totiž, nebo ustanovováni, za děkany stejně smýšlejícího kněžstva širého okolí. Domníváme se, že již tenkrát podřízeni byli děkanu uherskobrodskému nejen kněží na panstvích pana Jetřicha z Kunovic, nýbrž i na statech okolních šlechticů (r. 1583 podřízeni děkanu uherskobrodskému faráři v Bánově, Bilovicích, Bojkovicích, Derfli, Hluku, v Kloboukách [Valašských], Lipové, Nivnici, Nové Vsi [u Uh. Ostrohu], Ořechově [Velkém], Osvětmanech, Pozlovicích, ve Slavičíně, Slušovicích, Strážnici, Šumicích, Uh. Ostrohu, ve Velké, ve Veselí, Vizovicích, Vlčnově, Vnorovech, Vracově a Želichovicích). Pravomoc děkanova byla co nejrozsáhlejší, vždyť on byl vlastně jediným a nejvyšším duchovním nadřízeným těchto kněží. Pražská konsistoř podoboji nebyla zde respektována a biskup olomoucký se do záležitostí kněží těch tenkrát nevměšoval. Když r. 1556 stěžoval si pan Adam ze Zástřizl, pán na Vel. Ořechově, na svého ořechovského faráře Dalibora u biskupa olomouckého, že se farář neřádně chová, odpověděl biskup panu Adamovi, že dotčený farář pod biskupskou pravomoc nenáleží, aby se obrátil na jeho vlastní vrchnost, na děkana podoboji, tedy na děkana uherskobrodského.²²⁾

Zdá se, že prvním pronásledovatelem a nepřitelem Jednoty byl luteránský kněz Ondřej, který přišel do Uherského Brodu asi začátkem let šedesátých a stal se farářem při „horním“ kostele a děkanem. Kněz ten přišel do Uh. Brodu z Čech, od Kutné Hory. Píše o něm Bratr Blahoslav: „... u Hory byv, uloudil jednu děvečku přátel znamenitých, a s ní na Moravu ujel a za kuchařku či ženu měl.“ Ondřej skutečně byl ženat, když v Uherském Brodě působil, ale netajil se tím. Nedovede-

²⁰⁾ Bartošková kronika.

²¹⁾ Rukopis Národního musea: Přepis Aktů Jednoty bratrské, díl IX., s. 137b, sign. II. B 3.

²²⁾ Kučera: Paměti, str. 102, považuje V. Plauconitia za kněze luterského, což je ovšem omyl. Městský archiv uh.-brodský, Svědectví kněze Jíríka Blejchaře vizovského a Kašpara šumického, archiv list. Arcibisk. archiv kroměřížský, Kopiař z r. 1557—1558, f. 13a. Rkp. Národ. musea, Akta Jednoty bratrské, díl XIV., f. 470 ab.

me s jistotou vysvětliti, z jakých důvodů vedl boj proti Bratřím. Nejpravděpodobnějším se nám zdá, že příčinou jeho nenávisti bylo odmítnutí snah jeho o spojení novoutrakvistů s Bratřimi v jednu církev, k čemuž Bratři ani nyní, ani za děkana Kyrmezera přistoupiti nechtěli. Další příčinou nenávisti děkana Ondřeje byl asi vítězný postup Bratří ve městě a snaha zalíbiti se panu Jetřichovi, který Jednotu nemiloval a velmi rád by ji viděl spojenou s novoutrakvisty. Nelze ovšem zamlčeti, že Bratři dívali se na kněžstvo podobojí s velkým, třebaže přechasto oprávněným pohrdáním, a že všechny snahy kněžstva tohoto o nápravu mezi svými provázeli jízlivým posměchem, za nímž často nemožno neviděti podrážděnou ješitnost. I v tom nutno hledati jednu z příčin sporů. (Pokračování.)

Pojem Boha u Dr. K. Farského.

(Pokračování.)

Zdeněk Trtik.

Stať ve Stvoření je svou stručností takového rázu, že k pochopení toho, co v ní chtěl Farský říci, je potřebí určitého myšlenkového napětí:

Děni ve světě, v přírodě, ve vesmíru se řídí pevnými zákony. Tyto zákony jsou projevem určitého řádu, jenž ve světě, v přírodě, ve vesmíru vládne. Tento řád všehomíra (světa, přírody, vesmíru) je podle Farského věčný a absolutně platný, t. j. není odvislý od existence světa, přírody, vesmíru. Farský přijímá biblický názor, jenž „připisuje“ tento řád zákonu Tvůrcovu = slovu božímu = vůli boží = Bohu samému. Tento řád je výsledkem zákona, jemuž Farský říká věčný zákon všehomíra, což jest tolik jako Bůh v přírodě.

V celé stati jsou kritická slova, která vyžadují zvláštního výkladu. Je to slovo „připisuje“ a slova „Bůh v přírodě“. Myslím, že výklad prvního slova objasní i záhadu „Bůh v přírodě“, totiž, jak jest si tohoto Boha v přírodě myslit — přítomného podstatně, či jen činností?

Řekneme-li, že řád světový (přírody, vesmíru, všehomíra) se „připisuje“ Bohu, není tím řečeno vše, co nás zajímá. Zbývá totiž odpověděti na otázku, v jakém smyslu se připisuje tento řád Bohu, jakým způsobem ho Bůh stvořil nebo snad uskutečňuje stále, zda vznikl v čase jediným aktem boží vůle, či zda je působen a zda je stálou výslednicí stále působící boží vůle. Není objasněna otázka, co je obsahem závislosti tohoto řádu na Bohu, jak si máme tuto závislost představovat a jak je vůbec tento řád světový možný.

Zdá se, že řád, o němž Farský mluví, je abstraktum, vytvo-

řené na základě znalostí konkrétnějších zákonů, které jsou projevem, nebo se snad jeví v určitém řádu, tvoří navzájem jako souhrn řád. Věcně jde tedy o tyto zákony, které věda zná jako konkrétní pravidelnosti dění ve světě a které interpretuje v matematických formulích (zákon gravitace, zákon o zachování energie a pod.).

Tyto zákony (světový řád) jsou Farskému absolutní, věčnou skutečností a tím se liší od světa a hmoty. Jde o to, co jsou Farskému ve své podstatě a jak jsou závislé na Bohu.

Jsou to Bohem jediným aktem stvořené formální principy, skutečně existující formy duchové povahy, jimiž (v nichž) působí Bůh na všechno dění ve světě, v přírodě a ve vesmíru, na celý vesmír? Či je to jen tvářnost, způsob, jímž se *nám* jeví boží činnost ve světě? V obou případech jde o záhadu, jak může Bůh, skutečnost duchovní, působiti na svět, přírodu, vesmír, skutečnost hmotnou.

V prvním případě by šlo o stvoření světového řádu Bohem, který v něm nyní působí, co není možné jinak, než že *v těchto zákonech je přítomna přímo boží vůle*, která takto řídí celý vesmír a všechno dění v něm.

V druhém případě nejde o žádné stvoření zákonů, nýbrž jde přímo o boží vůli, která způsobuje všechno dění ve světě, přírodě, ve vesmíru a která se *nám* jeví jako určité zákony, které jsou tak jen pojmovým výtvozem neobsáhlé skutečnosti.

V obou případech zůstává záhadou spojení vůle boží, ducha, se světem hmotným — kausální svazek.

Třetí výklad, že Bůh stvořil jediným aktem své vůle zákony (světový řád) i s jejich obsahem a na věky předurčil jejich působení, je v podstatě výklad deistický a nutno ho předem se stanoviska Farského odmítnout. (Kdyby si byl Farský představoval problém takto, nebyl by mluvil o tom, že v zákonech [světovém řádu] „seznaváme“ Boha.) Domníváme se, že oba první výklady by Farský připustil.

Upozorňuji zvláště na to, že Farský si pravděpodobně imanencí boží v světovém řádu (ne však ve světě!) představoval podstatně. Jinak by nemluvil o tom, že v zákonech „seznaváme“ Boha kousek po kousku. Též poznámka pod statí o Bohu ve Stvoření tomu nasvědčuje. Zříká se v ní pantheismu, tvrdí, že ztotožnění zákona všehomíra s Bohem pantheismus není. Slova, jimiž dokládá své tvrzení („zákon hmoty není hmota“) ukazují, že mu šlo o podstatnou přítomnost vůle boží i v tomto zákonu hmoty a ve všech zákonech ostatních, které tvoří určitý řád a jsou ovšem svou povahou a podstatou od světa naprosto neodvislé a věčné.

Jestli se v této domněnce neklamou, je vysvětleno, co znamená Farskému, že světový řád se „připisuje“ zákonu, slovu,

vůli boží, která je podle katolických dogmat i podle Farského Bůh sám.

V obou prvních vysvětleních je v zákonech (světovém řádu) hlavní skutečností, vlastním obsahem zákonů, vůle boží — tedy Bůh sám. Tímto způsobem je Bůh zákonem světového řádu čili zákonů. *V této funkci nazývá Farský Boha věčným zákonem všehomíra*, ke kterémužto pojmu (nebo názvu) nepřišel Farský nutnou cestou logickou a metodou induktivní, nýbrž nazval tak Boha analogicky. Jestliže novozákonní název pro Boha „Otec“ je vytvořen podle analogie vztahů rodinných, Farského název „zákon“ je vytvořen na základě analogie vztahů kausálních v dění přírodním. Jestliže název „Otec“ přibližuje Boha každému prostému člověku, znajícimu teplý lidský vztah Otce a dětí v rodině, měl název „zákon“ přiblížit Boha vědcům orientovaným dobovým názorem pozitivistickým a přírodnickým a pracujícím s pojmy přírodních zákonů.

Tímto zřetelem byla určena Farského stať ve Stvoření. Proto se zabývá Bohem jen pokud má vztah k přírodě, k světu a vesmíru, nikoliv však Bohem, jaký je sám o sobě. Tím je vysvětleno, proč Farský říká věčnému zákonu všehomíra *Bůh v přírodě* a nikoliv *Bůh*.

Co si představuje Farský jako přírodu, rovněž není jasno. Z názvů svět, příroda, vesmír, všehomír nevyplývá, zda jsou to synonyma, či pojmy různé. *Bůh je přítomen podstatně — svou vůlí — tedy sám v světovém řádu a přece zase jako věčný zákon všehomíra je nám skryt za tímto řádem a nepoznáváme ho zatím cele, nýbrž jen kousek po kousku v jednotlivých zákonech světového řádu.**

Farský důrazně tvrdí, že „tento řád všehomíra je věčný“ (Stručný výklad, stať Bůh, svět a člověk) „a platil by, i když by toho či onoho světa nebylo“. (Tamtéž). Je tedy od světa naprosto neodvislý. Důraz, s jakým to Farský praví, nás přesvědčuje, že mu na neodvislosti světového řádu od světa mimořádně záleží a že by bez tohoto předpokladu nikdy imanenci podstaty boží ve světovém řádu nehlásal. Je to důkaz, že vědomě nechtěl být pantheistou a věděl, že by pantheistou byl, kdyby světový řád nebyl věčný, patřil k světu a byl od něho odvislý.

Tento dualismus světa a jeho řádu nutno mít na mysli, když mluví Farský o Bohu v přírodě. Světový řád jistě k přírodě nepočítal. Považoval-li by světový řád za část přírody, nebyla by to příroda celá. Příroda je víc než světový řád, je všechno dění ve světě mimo kulturu. Farský však rigorózně a podstatně světový řád od světa rozlišuje. Kdyby považoval za přírodu svě-

*) Farský věří, že jednou bude možné poznati „celý soubor zákonů světa a vesmíru“ (Český záp. z r. 1923 č. 50, str. 5: „Zatím konstatuji“) a tím poznati Boha dokonaleji.

tový řád, musil by rozlišovati 2 přírody: první na straně světa a druhou — světový řád, od světa neodvislou, což jest absurdní. Mluví-li tedy o Bohu v přírodě, je to třeba chápati jen v určitém smyslu:

Farský sice svět a světový řád podstatně rozlišuje, takže můžeme mluvit o jakémsi dualismu, ale nečiní mezi nimi propast. Světový řád je ve světě imanentní svou působností, působí v něm, ač by existoval a platil i bez něho. *Je-li Bůh přítomen podstatně ve světovém řádu, není přítomen podstatně ve světě*, ačkoliv v něm působí, protože světový řád je ve světě svou působností imanentní. Jen v tomto smyslu (nikoliv podstatně!) je podle Farského Bůh ve světě, tedy i v přírodě. (Pokračování.)

Svatopluk Čech a náboženství.

K 21. únoru 1936.

R. J. Vonka.

Není možno říci: Počkáme s úvahou Svatoopluk Čech a náboženská otázka až do roku 1946, kdy si budeme připomínat, že se před stoletím narodil jeden z nejpoctivějších mistrů českého verše.

Již letos, devadesát let od narození Čechova je potřebí říci, že otázka po osudu a budoucnosti našeho národa se projevila zřetelně a výrazně v díle Svatoopluka Čecha. Že od dob našeho probuzení a obrození literárního i národního stále se vracejí nejbystřejší hlavy mezi námi k otázce, jaký je smysl našich dějin, v čem jsou naše největší úkoly.

Stačilo by prolístovati malou knížku: Hus a husitství v české poesii (od V. Martínka), abychom poznali, že otázka náboženská u nás splývala vždycky s otázkou národní. Že zaměstnávala kněze Antonína Puchmajera roku 1797 a že zaměstnává až do našich dnů Karla Tomana.

Svatoopluk Čech — maturant romantik — začal si všímat české otázky a našel tehdy rozřešení v romantické básni Husita na Baltu; nebyl to tudíž Jiří Plachý na Karlově mostě, nebyl to Bohuslav Balbín, vypuzený pro národní smýšlení z Prahy do šumavských Klatov, daleko od kulturního tehdejšího světa.

V básni Husita na Baltu jest ještě hodně romantické výbavy: rachot hromů, let vichrů, řvoucí orkán, bouřné moře, ale také van věčnosti, sláva kalicha, zlatý kalich, jenž jako maják svítí do mořské dálavy.

Byla to nezvyklá báseň v české literatuře, zrovna tak nezvyklá jako Puchmajerova Oda na Žižku z roku 1797. Byla to báseň maturantova. Současníci mohli pokrčiti rameny nad dílem mladíka, ale Svatoopluk Čech od té doby otázku husitskou nepustil s mysli. S husitskou otázkou, s husitským zápasem

o národní bytí spojoval těsně otázku náboženskou, vývojová řada Čechova končila Modlitbami k Neznámému. Není to idea pochycená náhodně, není to zájem vyjádřený ve chvílkové náladě, máme před sebou ideový řetěz, vědomou linii myšlenkovou.

Všichni znalci jazyka našeho v tom se shodují, že Čech byl svědomitý, pečlivý až úzkostlivý umělec, řezač jazykových gem, jazykových šperků a klenotů. Počítají jej ke škole Parnasistů, mistrů z rodu Vrchlického. Plným právem. Na verších Čechových je znát úsilovná práce umělecká, na kterou duch, nadání, genius vtiskl svou pečeť.

Náboženská otázka zrovna tak jako otázka česká se slovanskou zaměštnávala Svatopluka Čecha po celou dobu duchovního růstu. Srovnávali jej právem — přihlížejece k Čechovu slovanskému uvědomění — s Kollárem, nazvali jej pokračovatelem apoštola slovanské vzájemnosti. Veliké srovnání, ovšem také zasloužené hodnocení!

Či pokračovatel je Čech po stránce náboženské? Či to zvedl štít? Či to nese znamení?

Čech netheologisuje, neřeší naukové otázky, neláme si hlavu nad katechismy, v tom je uvědomělému nábožensky žijícímu člověku blízký: náboženský život se nemůže prospekulovat, ten musíme žít a praktikovat.

Náboženství je podle Čechova přesvědčení „k o r m i d l o ž i v o t a. Je to žádost pravdy, je srdnatost přesvědčení v pravdě, a život ve lži je mu horší nežli smrt“ (Kostnická duma). „Náboženské přesvědčení je jako světlý oblak, jenž předcházal vyvolenému národu v temnotách“. Co si zvolíš za takový oblak, za vůdčí hvězdu, podle toho tě bude budoucnost hodnotit. „Náboženství jsou perutě, jež nesou národ k vysokému vzletu. Nad českou zemí se bude věčně vznášet obraz Husův v temnu stáletí“. (Hus.) Čech nevidí v Husovi učeného theologa. Theologie nevedla ještě ani jeden národ. „Hrdinská mysl Husova zvedala slabé jeho tělo umučené, silný duchem čelil nepřátelům pravdy. Hledač pravdy, hledatel smyslu Písma, smysl života hledal v dobrých skutcích. „Chceš následovat Ježíše? Jen vlastním žitím, čistou bytostí můžeš se Velikému mistru přiblížit. Stát v poznané pravdě!“ — „Husitská doba, to jest doba Husova, kdy se tázali jenom vlastního svědomí po smyslu života, je nejslavnější doba našeho národa. Hus u nás otvírá nový den, nový úsvit“. My bychom řekli: čas osobní odpovědnosti, čas osobní mravnosti před soudem vlastního osvíceného uvědomělého svědomí. Čech připouští, že díl svého poznání nalezl Hus z úst předchůdců, ale čemu ho nikdo nenaučil, to je síla přesvědčení, šel za svými zásadami odhodlaně i obětavě. Byl naplněn žhoucí láskou k pravdě! „Dokud v nás bude žít t o u h a p r a v d y, do té doby budeme spínat osud svého národa i svou čest s jménem a příkladem Husovým“.

O tvorbě Čechově bylo z hrubého neporozumění řečeno, že to jsou hezké deklamovánky. Kéž bychom podobných „deklamovánek“ měli hojněji a kéž bychom pro ně měli hojně ochotných uší k slyšení a vřelých srdcí k následování!

Je tomu pět a šedesát let, kdy mladý básník Čech věnoval svým rodičům svazek veršů a v nich „Modlitbu dívky před kaplí na břehu“. Dovolává se soucitu, jenž osušuje slzy, dovolává se touhy, jež „jako vítr vzdouvá plachty korábu života po vlnách čisté lásky“.

V těch verších se ozývá týž duch jako z básně Hus, kterou zařadil do „Doplňků“ svého díla. „Všichni žijeme a dřímáme v dlani velikého ducha, bez rozdílu pleti i rodu“.

Husity v básni „Snové“ líčí stručně ale výrazně: Zableskl se kalich v duchů noci, Tábor novým Betlémem se stal, národ jeden celé světa moci myšlenky své silou odolal.

Nešlo o sílu hmotných zbraní, toho si musíme být stále vědomi, šlo o sílu velké svaté myšlenky, kterou hledáme nad málátnou hrudou země, myšlenkou vznatou smělými duchy, vznatou božstvím v srdcích, myšlenku věčně hledanou a věčně nalézanou, myšlenku, pro kterou i poražený vítězí. (Snové.)

Sedm a třicetiletý Čech napsal Adamity. Je v nich ještě více sociálních nežli mravních názorů, více sociálních nežli mravních zápasů, ale mravní zápasy v nich jsou! Jsou v nich i theologické zápasy, je v nich bratrské přesvědčení, o mnoho let později objevené v aktech bratrské Jednoty: Starý zákon byl překonán Zákonem novým, staré náboženství bylo překonáno novým náboženstvím: „Ježíš povýšil dávný trůn člověka a místo starých obřadů vyvýšil rtem zaníceným věčná slova pravdy, božský duch, skrytý v člověku se musí obrozovat, aby dorostl krásy, aby nalézal svého, Boha na dosah ruky, jedinou schránkou božství je lidská hrud' a lidské přesvědčení“.

V Adamitech nalezneme úsilí o vyrovnání starých názorů, ale A d a m, nový člověk vyznává na konec, že není ani římský, ani adamita, ani husita, Bůh ježž vyznává, jest „Bůh lásky, čiré lásky moře, snů mých nejkrásnějších jasný král, v jehož říši nerodí se hoře, jehož ruka nerozsévá žal, jenž i tu, kde smrti strojí muky, ptáče hubí, sklání liliji, o světy kdy světy rozbíjí, všechno v konec řídí blahostný, zdánlivě ty žití nesouzvuky spojí v souzvuk věčný radostný“.

Pantheism? Nikoli! Je to ohlas evangelia Janova a slov: Bůh láska jest. Je to ohlas slov Havlíčkových z Kutnohorských epištol o vnitřním srdečném tušení.

O zvýšeném zájmu o náboženské otázky v rodině Čechově, ba v rodě Čechově svědčí, že strýc Svatoplukův opustil církev římskokatolickou a stal se kazatelem církve starokatolické ve Warnsdorfě v severních Čechách.

Idea, že Bůh láska jest, vrací se v díle Čechově v tomtéž

svazku veršů, v němž vyšli Adamité, v Biblickém snu, jež Čech nadepsal A n d ě l. Je uzavřen myšlenkou: Lidský hřích již nebude více trestán zavržením, kletbami a proklětím; vždyť jde o lásku! „Lidská láska se bude potáceti ve věčné touze mezi nebem a zemí ve vířivém letu a nikdy nebude ukojena.“

Čech tudíž odmítá nauku o hříchu, zejména o hříchu dědičném, mluví jen o věčné a věčně neukojené touze, jež se vznáší mezi nebem a zemí.

O ucelenosti a hotovosti životního i náboženského i básnického názoru svědčí ve zmíněné sbírce nejen verše, v nichž umělec přemítá o náboženských otázkách, nýbrž také báseň „Na lodi vyhoštěnců“, kterou můžeme považovat za první pokus, za první přípravu Čechovu k epickým básním o dvou lodích: Evropě a Slavii.

Pět let před úmrtím Palackého napsal Čech Adamity. Nikdo před ním nepřiblížil českému čtenáři husitskou dobu tak výrazně jako právě Čech v obrazu husitského kolektiva. Palacký mohl býti spokojen: dočkal se velikého a pečlivého básníka, mistra ideí i formy.

Autobiografii Čechovu přelítou do časoměrných veršů a s archaickým zabarvením — jak by ne! vždyť běží o postavy a příhody staré, ba staré! — nalezneme ve „Václavu Živsovi“. Již na prvních stránkách nalezneme slovní potyčky mladého filozofa s dobráckým starcem římským knězem, jehož víra vzrůstá v útocích vědy na zjevené náboženství. Je to obraz českého myšlenkového světa z let 1889—1890. „Chcete říkat, že Bůh se snížil k lidstvu? Jaká to domýšlivost! Jaká to pýcha! Lidstvo jest jako mizivá plíseň na nepatrném prášku, jenž se vznáší v nekonečném nesmírném vesmíru. V lidské nadutosti chtějí se někteří domnívati, že v jejich srdci je střed tohoto vesmíru a že všechna nebeská tělesa, nesmírná slunce září z hlubin vesmíru jenom k vůli člověku? Chcete tvrdit, že na tento nepatrný prášek sestoupil Bůh v lidské podobě, aby na něm zemřel a tak aby celý svět vykoupil“? — Čech se tudíž dotýká nejožehavější otázky: hříchu a vykoupení. Na tyto moderní pochyby odpovídá moudrý stařec kněz: Jen mi vysvětlete, odkud se ve mně rodí myšlenky o mně samém, o věcech, jež kolem sebe spatřuji, o vesmíru, o jeho původu a složení, o mém vlastním vzniku, o mém cíli, o posmrtném životě — zevšak se na nás hrnou tajemství, na něž věda nedá odpovědi, máme jenom tušení, a v něm víra jest jediným majákem“... Zápas mezi Živsou a dobrým knězem římského tábora nebyl dobojován; kněz ukazuje na praktické úkoly, ty je třeba řešit. Takovým způsobem, jak Václav Živsa vyměňoval své názory s osvíceným knězem, nic se nerozřeší. Teorie jsou teorie. Náboženství se musí žít, musí se praktikovat. „Musí se osvědčovat v sousedských potřebách,“ praví farář Živsovi. (60.)

K nejpálčivějším otázkám vracení se přátelé Živovi v páté kapitole. Václav pochybuje o posmrtném životě, o nesmrtnosti duše, kněz tuto ideu obhajuje, ukazuje, že stále bude na lidský rozum dorážeti otázka: Proč jsem na světě tom? Co je základ veškeré jsoucnosti, kde je příčina a kde cíl? Václav přiznává, že z poznání klíčí víra — „ale to je víra jiná, nežli víra v dávnověké myty, zkazky a legendy, z nichž pedanti setřeli dávné kouzlo poesie, aby vše jenom slovně podle mrtvé litery vykládali s katedry“... (152/153.)

Setkáváme se tu s ohlasy Kosmických písní, jež vyšly o čtyři roky dříve. Setkáváme se tu s požadavkem Goethovým: Fantasie? Iluze? Ano, ale přesná! Exaktní! „Hloubáním jen čas trávě neplodným štěstí svého jenom rozprádáš tužby sobecké a když nechce přijít, ruce zoufale ve klín chýlíš. Vzchop se a pracuj! Být pouze pluhem tam v liše otecké, k pili to sudba přidá snad štěstí kvítka lahodné — skoupá-li však zůstane, lék v práci hleděj a útěchu najdeš!“ (Pokračování.)

O duchovní základy všelidské solidarity.

(Pokračování.)

Dr. F. M. Hník.

3. Poměr státu a církve v zájmovém ohnišku druhé konference o životě a Dile.

Nebezpečí, jež v křesťanských církvích budí sekularisace kultury i zbožnění státní moci, pomáhá potlačovati jejich samolibou osobivostí a posiluje rozmach tendencí universalistických. Snaha, aby byl zvýšen zájem veřejnosti o tuto věc, vedla k tomu, že se všeobecná křesťanská rada rozhodla svolati do Oxfordu druhou ekumenickou konferenci, která má zasedat od 12. do 26. července 1937. Zdařile pokračující přípravy nasvědčují, že přes těžkou finanční situaci a rostoucí potíže v mezinárodním styku ke konferenci asi skutečně dojde. Jejím ústředním thematem má být: Církev, pospolitost a stát.

Druhá světová konference Stockholmského hnutí se vyznačuje pečlivou pracovní metodou svých příprav. Celý program konference induktivně vyrůstá z plánovité spolupráce odborných studijních skupin a ideografických seminářů. Společným přemýšlením a rozbohem ústředního thematu dospěl badatelský odbor všeobecné křesťanské rady za pomoci přizvaných odborníků k závěru, že se celá problematika příští konference logicky člení ve tři hlavní serie programové: Theologické předpoklady předmětu konference s hlediska křesťanského světového názoru tvoří první serii. Mají se tu především objasnit křesťanské nauky o člověku, křesťanská filosofie dějin a probíratí teorie o náboženském vý-

znamu světských polí, (jež dávají vznik kultuře, politice a veřejnému hospodářství) s hlediska bohosloveckých názorů o přirozeném právu i o Božím řádu stvořitelském a vykupitelském. Druhá programová serie má pojmově ujasnit vzájemnou souvztáhnost mezi církví, pospolitostí a státem; zvláště však má poskytnouti příspěvek k rozboru otázky, pokud jsou oprávněny nároky moderního státu s hlediska křesťanské víry. Třetí cyklus problémů vychází z otázky, jaký jest postoj soudobé církve, k pospolitosti, státu, k vzdělání i osvětě, k libovolnému i plánovitému hospodářství a k mezinárodním vztahům. Jednotlivé náměty jsou již probírány na předběžných poradách církevních delegátů v jednotlivých státech a výsledek diskusí je zpracováván badatelským odbor. Všeob. křesťan. rady v Ženevě.

Celkem se má oxfordské konference zúčastnit 400 členů, z nichž 300 delegátů bude jmenováno církvemi a ostatní budou pozváni k účasti Všeobecnou křesťanskou radou vzhledem ke svým zvláštním odborným znalostem. Dostává se tím i na tomto poli mezicírkevní spolupráce příležitost k žádoucímu uplatnění se laických myslitelů, což přispěje k životnosti konferenčního jednání.

Právě tímto doplněním reprezentace církevní a theologického myšlení laickými odborníky v sociálních vědách i v praktickém hospodářském, politickém i kulturním životě má nabýti konference povahu skutečného zastupitelského shromáždění křesťanského světa. Někteří pořadatelé očekávají, že se podaří vedle zástupců církví protestantských, pravoslavných a svobodných na konferenci soustřediti též větší počet zájemců z církve římsko-katolické. Jest ovšem nepravděpodobné, že by Apoštolská Stolica dala souhlas k nějakému způsobu svého oficiálního zastoupení.

Církvím, spolupracujícím ve Stockholmském hnutí, dostalo se již úředního pozvání, aby ustanovily pro konferenci své zástupce. Není to opatření předčasné, uvážíme-li, že jest mravní povinností vyslaných delegátů, aby se na své poslání svědomitě připravili předběžným studiem a aby vešli do styku i s pověřenci jiných církevních skupin ve své zemi při diskusích o námětech, jimž má být konference věnována. Menšinovým církvím v Československu bylo vyhrazeno vyslání šesti zástupců, z nichž dva určila ústřední rada církve čsl.

Koncil v Oxfordu není svolán za účelem velkolepé podívané na sněmující církevní hodnostáře, ani pro doplnění celkového bohosloveckého vzdělání účastníků. Cíle tohoto shromáždění jsou mnohem náročnější. Od církevních zástupců se vyžaduje, aby zastávali v duchu křesťanské smířlivosti na konferenci přesvědčení svých církví, podepřená živým osobním svědectvím. Proto bude pečováno o příležitost k diskusím v menších skupinách i k početným soukromým rozhovorům, jež mají

věsti k vzájemnému dorozumění. Organizátoři konference vzbuzují důvěru v možný zdar budoucího koncilu svým důrazem na význam neumdlévající myšlenkové práce, která má již předem připravit součinnosti velkého počtu spolupracovníků příslušný materiál ke konferenčnímu jednání. Vycházejíce od skutečných rozdílů v názorech na postavení církve ve světě, chtějí objeviti ty živé prameny duchovní solidarity všelidské, na nichž spočívá ve zmatečích současné doby veškerá naděje lidského pokolení. Nejde jim však jen o množení nových poznatků a o sympatické sdílení vespolečných dobrých úmyslů. Konference má též v účastnících podnítiti apoštolskou horlivost, aby se stali průkopníky činorodého křesťanství svým cílevědomým životem a dílem ve službách království Božího, jež má být přiblíženo už v tomto pozemském údolí. Dosáhne-li oxfordská konference náležité rovnováhy mezi členy, kteří stojí v popředí církevní správy, dále mezi odbornými theology, sociology, pedagogy a národními hospodáři, jakož i mezi představiteli nejdůležitějších oborů světských povolání, může dát toto shromáždění světu vidění nových duchovních možností pro záchranu křesťanské civilizace.

4. Před koncem mírové aliance.

Vedle cílevědomé činnosti všeobecné křesťanské rady projevuje Aliance pro přátelství mezi národy zřetelnou únavu ve svém podnikání. Vysvětlení této skutečnosti najdeme v důvodech vnějších i vnitřních. Světová aliance byla oprávněně nazývána aliancí mírovou. Jejím předním úkolem od počátku bylo, aby jako duchovní protiváha Společnosti národů posilovala v křesťanských národech dorozumění ve sporných otázkách a aby zdůrazňovala podstatné duchovní pásy, jimiž jest lidstvo, vyznávající Ježíše Krista, k sobě poutáno. Vůdcové aliance nejsou odpovědní za to, že vývoj mezinárodní situace šel proti jejich vznešeným úmyslům. Mírová aliance jest aspoň dočasně odsouzena k neúčinnosti svého idealistického pacifismu. Se smutkem v duši si uvědomujeme rostoucí bezradnost křesťanských církví tváří v tvář válečnému nebezpečí. Církev sdružená v alianci se ocitají se svým evangeliem míru a přátelství v paradoxní situaci. Světské státy sice přistoupily k Briand-Kellogovu Paktu, prohlašujícimu válku za zločin, ale přitom se vesele na válku připravují. Vrcholné úsilí o mravní odzbrojení proti sobě stojících národů bylo doprovázeno zklamáním. Katastrofální neúspěch odzbrojovací konference v Ženevě, která se šla před čtyřmi roky s jediným kladným výsledkem, že proti původnímu úmyslu odzbrojit svět učinila konec šalebné „mírové“ maškarádě, působí tísnivě na celou mentalitu aliance pro šíření mezinárodního přátelství prostřednictvím církví.

(Pokračování.)

Učebnice československého náboženství.

Jaroslav Halbhuber.

Navazuji na svůj článek „*Učebné osnovy náboženství čl. církve pro školy obecné, měšťanské a střední*“, otištěný v předěšlém čísle Náboženské revue.

Rámcové osnovy pro náboženské vyučování vytýkají v hlavních rysech obsah a způsob náboženské práce ve škole, a to všeobecně i podle jednotlivých školních stupňů. *Podrobné osnovy* tohoto předmětu rozvrhují učebnou náboženskou látku (naučnou i výchovnou) jednotlivých školních stupňů na měsíce a týdny školního roku; toto rozvržení náboženské látky má formu stručných hesel a poznámek. Je však také nutno, aby učitelé náboženství měli někde tuto látku úplně vypracovanou a připravenou, aby jí mohli přímo používat při svém školním působení, a případně, aby i žáci mohli z ní těžit za jejich vedení. K tomu cíli slouží *učebné knihy (učebnice) a knihy pomocné*, v nichž je náboženská látka pro učitele i pro žáky podrobně obsažena. Rozdíl mezi učebnicemi a pomocnými knihami je ten, že učebnice jsou knihy hlavní, řídicí, kdežto knihy pomocné jsou jen knihy vedlejší, méně podstatné. Učebnic i pomocných knih se smí ve škole užívat jen po předchozím schválení ministerstvem škol. a nár. osv.¹⁾ a ovšem i nejvyšším církevním úřadem, tedy u nás Ustřední radou čl. církve. Vedle učebnic a pomocných knih pro učitele i žáky jsou ovšem též knihy pouze pro učitele, které obsahují učebnicovou látku v hlubším a širším vypracování anebo různé návody a pokyny ke školské práci; říká se jim *knihy pro učitele*.²⁾

Učebnice a knihy pomocné usnadňují učiteli výběr učiva a přípravu na vyučování. Bez nich by musel učitel učebnou látku pracně a zdlouhavě shledávat. Žákům zase slouží jednak k osvojování učiva nového, jednak k opakování učiva staršího a k ziskávání přehledu o něm. Jsou tedy učebné i pomocné knihy pro školní práci velmi důležité, avšak jen potud, pokud vyhovují, a to obsahem i formou. Jsou-li vhodné, usnadňují práci učiteli i žákovi, jsou-li nepřiměřené, jsou oběma na obtíž.

Dobrá učebnice má být *obsahem bezvadná, stručná, srozumitelná a duševnímu rozvoji žáků přiměřená*. Mimo to stůj *na vědecké a metodické výši* učebného předmětu. Učivo učebnice buď *logicky rozděleno* na hlavy, oddíly, odstavce, poznámky a pod.,

¹⁾ § 8 (1) Říšského zákona o školách obecných ze dne 2. května 1883; výnos MŠANO z 24. listop. 1923, čís. 132.459-I.

²⁾ O pomocných knihách a knihách pro učitele pojednám někdy jindy.

což buď vyznačeno i typografickou úpravou. *Písmo* učebnice buď dosti veliké a snadno čitelné; *papír* ne ostře bílý, *zevní úprava* vkusná.³⁾ Totéž platí i o knize pomocné.

Otázka náboženských učebnic nebyla v naší církvi řešena dosti programově a proto tyto namnoze dosti nevyhovují. Bude třeba určitého úsilí i dobré vůle, aby se tento stav zlepšil.

V dalším pojednám stručně o našich náboženských učebnicích a to v pořadí, jak postupně byly vydávány. Předem připomínám, že některé učebnice postrádají církevního nebo státně-školského schválení.

První učebnicí českoslov. nábož. byl „*Československý katechismus*“, učebnice pro mládež a věřící církve československé. Sestavili Dr. Karel Farský a Frant. Kalous. S několika náboženskými obrázky. Schválila diecéšní rada pražská 13. 8. 1922 a diecéšní rada východočeská 3. 10. 1922. Vydali autoři r. 1922 v Příbrami. Vytiskl Ant. Pelz v Příbrami. V komisi nakladatel. družstva ČČS v Praze-I. Cena Kč 2.40. Vyšlo ve dvou stejných vydáních.

Tato učebnice je pokusem o stručnou formulaci tvořících se náboženských názorů v mladé československé církvi. Je to práce zcela stručná (24 str.), obsahově i výrazově přísně vyhraněná a usměrněná. Ukazuje, jak vážně a opravdově bylo usilováno o řádné základy náboženského působení již v samých počátcích církve. Učebnice má, jak již název ukazuje, formu katechismovou, totiž otázek a odpovědí. Některé její myšlenky vyvolaly svého času živé diskuse. Po sedmi téměř letech vyšlo nové rozšířené zpracování této učebnice.

„*Učení náboženství křesťanského* pro věřící církve československé“. (Návrh.) Dle odkazu Karla Farského formou katechismovou sestavili a rozšířili F. Kalous a Al. Spisar. S obrázkem K. Lišky. Vydali autoři r. 1929 v Příbrami. Vytiskl Ant. Pelz v Příbrami. V komisi Tiskového družstva ČČS v Praze II. Cena Kč 3.—.

Tento návrh byl s nevelkými změnami přijat za základ náboženského učení českoslov. církve sněmem církve českoslov. v březnu r. 1931.

Obě uvedené učebnice byly více užívány učiteli než žáky. Dnes jsou již nahrazeny jinými. První z nich se zachovala v nemnoha exemplářích jako vzácná památka.

Jako další učebnice českoslov. nábož. následovaly:

„*Náboženská čítanka pro dívky církve československé*“. Upravil V. Lemberk. S obrázky Jana Dědiny i jiných malířů. Schvá-

³⁾ Zásady pro obsahovou i zevní úpravu učebnic jsou obsaženy v řadě ministerských nařízení.

lila Východočeská diecéšní rada ČCS v Turnově 15. 5. 1924, č. 3.695. Vydala r. 1924 Východočeská diecéš. rada církve československé. Vytiskly Společné knihtiskárny v Pardubicích. Cena Kč 11.—

Kniha má dvě části. V první jsou výňatky z Nového zákona, sestavené velmi šťastně v přirozené skupiny, na př.: Ježíš, lékař a pomocník, Ježíš a učedníci, Ježíš a nepřátelé atp. Jsou to mírně upravené texty z Písma. Chybí jim však výklad, jak my českoslovenští křesťané jim rozumíme. Druhá část obsahuje odjinud převzaté články mravně výchovné a vypravování z československých náboženských dějin.

V roce 1925 vyšla tato učebnice ve II. opraveném a doplněném vydání. Schválilo minist. škol. a nár. osv. 15. 1. 1925, č. 4.254/25-I. Jinak nezměněno.

V počátcích církve tato kniha velmi posloužila. Později byla jinými učebnicemi vytlačena z užívání.

„*Biblická čítanka I. Starý zákon*“. Sepsal Karel Farský. Ilustroval V. Čutta. Schválilo Minist. škol. a nár. osv. 4. 6. 1925, č. 67.217/25-I. Vydal r. 1925 autor. Vytiskla knihtiskárna „Blahoslav“ v Praze II. Cena Kč 10.—

Kniha obsahuje biblická podání ze Starého zákona, která autor vypravuje lahodnou mluvou, zachovávaje, pokud lze, znění bible nebo aspoň biblický sloh. Při tom se snaží uvést biblické zprávy, a to i báje a pověsti na historický základ. A tu se nannozce odchyluje od biblického podání a tím pak někde bibli vlastně předělává. Na př. přechod Izraelitů mořem Rudým líčí jako pochod po jimi vystavěné hrázi přes mořskou mělčinu po odlivu, nebo vytrysknutí vody ze skály po úderu Mojžíšovou holí vypravuje jako odkrytí a uvolnění ucpaného skalního pramene. Kdysi jsme tento způsob zpracování biblické látky připouštěli jako vhodný, neboť jsme v tom viděli pokus o proniknutí k historickým základům bible, dnes však přes hlubokou úctu k osobnosti a veliké práci Farského to považujeme za pochybené. Myslíme si, že biblická podání by se neměla při jejich užívání k náboženské práci měnit. Tedy, že by báje se měly ponechat bájemi, pověsti pověstmi, legendy legendami a ovšem historie historií, a jako takové že by se měly též označovat. Pak ovšem by bylo nutno připojovat k těmto různým biblickým zprávám výklady, jak jim máme nebo můžeme rozumět v souhlase s vědeckým poznáním dnešní doby a v duchu náboženského nazírání naší církve. Ostatně Farský to někde tak činí. Na př. po vypravování o padání many na poušti, podaného podle bible, poznamenává, že to byl nejspíše lišejník *Lokanora esculenta*, dosud v těch krajinách rostoucí v podobě žlutých kuliček atd. Tak podobně bylo by upravit i četná jiná místa v knize. Do jisté míry



se tak již stalo ve II. vydání této učebnice, jež upravili Alois Spisar a František Pokorný.

Toto vyšlo r. 1933. Schválila Ústřední rada církve čsl. v Praze 28. 6. 1933, č. 4.046/33, a ministr. škol. a nár. osv. 9. 11. 1933, č. 129.212/33-I/1 (pro školy měšť.), a 27. 10. 1933, č. 125.229/33-II/1, (pro školy střední). Vydalo Tisk. a nakl. družstvo ČČS v Praze-II. Ostatní nezměněno.

Po prvním vydání této učebnice, která byla míněna jako učebnice hlavně pro školy měšťanské a střední, vyšla bezprostředně v r. 1925 *táž kniha ve zkráceném vydání*, nepřesně označeném jako II., pro nižší třídy škol obecných. Schválilo minist. škol. a nár. osv. 3. 10. 1925, č. 116.776/25-I. Cena 5 Kč. Ostatní nezměněno.

V tomto malém vydání jsou zejména značně zredukovány partie o židovských prorocích.

Vyšlo ještě r. 1934 ve II. vydání, upraveném Aloisem Spisarem a Františkem Pokorným. Schválila Ústřední rada církve čsl. v Praze 7. 2. 1934, č. 5.883/34, a minist. škol. a nár. osv. 29. 10. 1934, č. 128.390/34-I/1. Vydalo Tiskové a nakladatelské družstvo ČČS v Praze II. Cena Kč 6.—. Ostatní nezměněno.

Vedle toho bylo první zkrácené vydání Farského „Biblické čítanky Starého zákona“ vydáno Tiskovým a nakladatelským družstvem ČČS v Praze II., r. 1926, ve znění slovenském: „*Biblická čítanka Starého zákona.*“ Poslovenčil Rudolf Biringer. Ostatní zůstalo nezměněno.

„*Seménka*“, náboženská prvouka církve československé. Se-stavil Jaroslav Halbhuber. Obrázky vyzdobil Dr. Eduard Neumann. Schválila ústřední rada ČČS v Praze 25/6-1928, č. 1.195/28, a minist. škol. a nár. osv. 22/11-1928, č. 151.872/28-I. Vydal r. 1928 Spolek učitelů nábož. ČČS v ČSR v Praze. Vytiskla knihtiskárna „Blahoslav“ v Praze II. Cena Kč 8.—.

Tato učebnice jest jakousi prvoukou čsl. nábož., ale spolu podává i látku pro žáky pokročilejší, zvláště v dalších vydáních. Je psána způsobem přiměřeným duševní úrovni malých dětí, pro něž je určena.

R. 1928 vyšla ve II. přepracovaném vydání a r. 1934 ve vydání III., přepracovaném a značně rozšířeném. Vydání II. schválila ústřední rada ČČS v Praze 4. XI. 1929, č. 5.376/29, a minist. škol. a nár. osv. 4. XII. 1929, č. 160.969/29-I. Vydání III. došlo schválení ústřední radou ČČS v Praze 7. II. 1934, č. 4.803/33, a minist. škol. a nár. osv. 5. V. 1934, č. 49.149/34-I. Jinak ostatní nezměněno.

„*Seménka*“ jsou naší nejrozšířenější učebnicí nábož. Aby však plně vyhovovala nejen dětem nejmenším, ale i starším dětem nižšího stupně obecné školy, bylo by třeba ještě více rozšířit a prohloubit v nich část novozákonní a poněkud i staro-

zákonní (za redukce některých článků méně podstatných) a místo třetí, příliš elementárně upravené části „Z doby po Kristu“ vložití jakési malé dějiny církve křesťanské zvláště v našem národě československém. Látka prvoučná by v učebnici ovšem musela být zachována. Pak by kniha posloužila jako náboženská prvouka a spolu i solidní biblická a církevní dějprava. Mnohé z obrázků dosti nevyhovují. (Dokončení.)

ARCHIV K DĚJINÁM ČČS.

První program reformy českého katolictví.

A. Hartl.

Reformní hnutí katolického duchovenstva, které se spontánně projevilo ke konci roku 1918 a které prohlásilo program reforem katolické církve, směřující k jejímu znárodnění a k její demokratisaci, nebylo jen průvodním zjevem a následkem politického převratu a národního osvobození. Toto zjištění jest důležité i pro názor na vznik československé církve, vyrostlé z tohoto hnutí a podezříváné, že její založení je akt politický, nikoli náboženský. Můžeme ukázati, že program, který si vytklo reformní katolické duchovenstvo, byl vysloven o více než celý rok dříve, a to ve formulaci radikálnější, než byly oficiální formulace Jednoty katolického duchovenstva.

V týdeníku „Národ“ (roč. I., čís. 23) ze dne 6. září 1917 vyšel článek „Demokratisace a znárodnění katolické církve“, který formuloval reformní požadavky jako hotový a promyšlený program ve dvou částech: ve všeobecných zásadách a v požadavcích zvláštních. Všeobecné zásady prohlášovaly princip vzájemné nezávislosti církve a státu, náboženskou snášenlivost a neprivilegovanost jakékoli církve; zvláštní požadavky byly zaměřeny na demokratisaci, znárodnění a laicisaci církevní správy, na laicisaci školství atd.

Jako autor článku byl označen „katolický kněz“. Ale časopis mohl ještě v I. ročníku odhaliti anonymitu. Po dvou měsících, dne 8. listopadu, v čís. 32. „Národ“ otiskuje nekrolog Aloise Svojsíka, katolického katechety, líčí ho jako vzorného vlasteneckého kněze, kněze-buditele, a prozrazuje, že je autorem článku „Demokratisace a znárodnění církve katolické“. Alois Svojsík (1875—1917) jeví se nám takto průkopníkem reformního hnutí katolického duchovenstva a předchůdcem církve československé. Bude našim úkolem udržeti pamět jeho smělého reformního díla. Činíme počátek otištěním jeho reformního programu. Jako dokument otiskujeme také nepodepsaný nekrolog v „Národě“ (roč. I., čís. 32, str. 585 ze dne 8. listopadu 1917):

Kněz-buditel. V sobotu dne 3. listopadu zemřel katecheta Alois Svojsík. Jeho předčasný odchod vyvolal stesk tím hlubší, čím větší se upínaly naděje k jeho osobnosti. Již celou svou minulou činností, ať literární, ať organizační a společenskou, zajistil si v našem životě vý-

značné místo, na kterém jej zejména v budoucnosti očekávala řada úkolů vážných a zodpovědných. Byl z rodu kněží-buditelů, jak prošl českým světem v první polovici minulého věku. Svobodomyšlný, opravdu vzdělaný, horoucně oddaný národní myšlence, bez výhrad a ústupků. Pro něho nebylo vedlejších zřetelů, neznal kompromisů. Tento plamen čistého nacionalismu hořel u nás v řadách katolického kleru až do doby válečných otřesů ojedinele, ustupuje u jedněch nízkému materialismu a požitkářství, u druhých zase jednostranným snahám římským a centralismu. Válka ovšem mnohým jako bleskem protrhla mázdru oční, a návrat k bezpodmínečnému vlastenectví stal se v řadách hlavně drobného kleru zjevem všeobecným. Svojsík jako pravý buditel i zde kráčel daleko před svými spolubratry. Vycítil, že velká doba žádá nejen zápalu a nadšení, ale že nutno zároveň i pracovati, připravovati se na veliké úkoly a kypřiti pro ně půdu. Vrcholem těchto Svojsíkových snah byl jeho promyšlený plán na demokratisaci a úplné znárodnění katolické církve v budoucím českém státě. Náš časopis přinesl o tom zhuštěný článek v 23. čísle ze dne 6. září. A můžeme dnes prozraditi, že autorem jeho byl právě katecheta Svojsík. Cesta, kterou kráčel Svojsík, jest značena stopami světlými. A my si jen přejeme, aby jeho příklad našel v řadách českého kněžstva hojně pokračovatelů.

Demokratisace a znárodnění katolické církve.

Píše katolický kněz.

Podávám jakýsi návrh pro demokratisaci a znárodnění církve katolické v budoucím českém státě. Uvádím pouze petita bez odůvodnění, jež inteligentním čtenářům, kteří se otázkami církevně-politickými zabývají, vysvitne samo sebou.

Zásady všeobecné.

Stát jest úplně neodvislý od církve, církve jest úplně neodvislá od státu. Všecka náboženství jsou si rovna; není náboženství státem uznaných a neuznaných.

Náboženská snášenlivost jest jednou z hlavních podmínek pokojného spolužití občanů ve státě.

Zločiny a přečiny proti náboženství a církvi buďtež ze zákoníků vypuštěny.

Osoby duchovní buďtež ve všem postaveny na roveň osobám světským. Náboženství a posvátných míst (kostela, hřbitova, kazatelny atd.) nesmí býti zneužíváno k účelům politickým neb jinak stranickým.

V ohledu zvláštním.

Každý člověk má právo vstoupiti do kterékoli náboženské společnosti nebo z ní vystoupiti. Právo to není omezeno věkem a nesmí míti důsledků existenčních neb společenských.

Vzdělání kandidátů stavu duchovního budiž upraveno přiměřeně moderní době a praktickým potřebám věřících, jimž má kněz býti rádcem. Zvláštní zřetel budiž obrácen k jejich budoucímu působení jako státních funkcionářů.

Duchovní, pokud jejich náboženská obec čítá aspoň . . . duši, budtež placeni z náboženských fondů, jichž správu povede země nebo stát, a to, mají-li akademické vzdělání, dle norem platných pro státní konceptní úředníky. Za to jim jako státním funkcionářům budiž přikázáno:

vedení matrik a matriční úřadování vůbec,
statistické práce o evidence a pohybu obyvatelstva,
chudinství ex officio v místech, kde není zvláštního chudinského úřadu,

povinné poručnictví a ochrana mládeže.

V těchto povinnostech jsou duchovní podřízeni pravomoci státních resp. zemských úřadů a těší se ochraně zákona jen při vykonávání těchto funkcí. Počet duchovních budiž zredukován na míru potřeby (na osadu pravidelně jeden, malé osady sloučeny budtež ve větší celek).

Duchovní jsouce řádně placeni, povinni jsou konati veškeré náboženské funkce zdarma; vybírání štoly budiž zrušeno. Pokud by si strany vyžádaly při obřadech mimořádné, zvláštní pompy, budiž za to vybírán zvláštní stanovený poplatek k účelům dobročinným neb osvětovým.

Patronátní právo budiž zrušeno a nahrazeno volnou kompetencí kněží v obvodu celé země a volbou duchovních obcí, okresem a zemí (jako u učitelstva).

Budtež zrušeny všechny stavovské mimořádnosti, jež z duchovních katolických tvoří zvláštní kastu a vzdalují je lidu, zvláště pak: nucený celibát, holení vousů, zvláštní oblek a límec. Bezženství kněžské zrušeno budiž v tom rozsahu, aby v stav manželský mohl kněz vstoupiti i po vysvěcení na kněžství i při ovdovění.

Církevní statky episkopátu, církevních hodnostářů, kapitol, klášterů i ostatního duchovenstva budtež zabaveny ve prospěch náboženských fondů, z nichž se bude uhrážovati plát duchovenstva a udržování kostelů. Duchovním působícím v duchovní správě bude zachováno přednostní právo na nájem v dosavadních farních, děkanských atd. budovách v rozsahu potřeby a za obvyklé nájemné.

Kláštery budtež zrušeny a jejich členové sekularisováni. Pokud by nechtěli zůstatí v civilním životě, možno jich užiti, jsou-li kvalifikováni, jako světských duchovních.

Biskupové budtež voleni kněžstvem a lidem z domácích duchovních, bez ohledu na rod. Rovněž členové konsistoří, kanovníci, jichž počet budiž zredukován, budtež voleni kněžstvem. V konsistoři necht' zasedají příslušníci všech kategorií duchovenstva a zástupci věřících (laici). Okresní vikáři voleni budtež kněžstvem dotyčného vikariátního obvodu.

Kolegiátní kapitoly jako zbytečné budtež zrušeny.

Prékážky při uzavírání manželství budtež, pokud jsou menší důležitosti, odstraněny a celý postup při uzavírání sňatku usnadněn.

Mrtvoly mohou býti ukládány do země nebo spalovány; zřízení krematorií nebudiž bráněno. Duchovní musí na přání zesnulých fungovati při pohřbu spálením jako při pohřbívání mrtvoly do země, rovněž při pohřbech sebevrahů, jimž nesmí býti na hřbitově vykázáno místo méně čestné neb jinak nápadné.

Hřbitovy bud'ěž majetkem obci.

Veškeré bohoslužby a církevní úkony konány bud'ěž výhradně mateřským jazykem osadníků, tedy v našem případě česky neb slovensky.

Bud'ěž zrevidován nebo znovu proveden proces Mistra Jana Husi před tribunálem smíšeným (polovina jmenována papežskou stolicí, druhá polovina složena z českých historiků a právníků).

Otázka školská nepatří vlastně do rubriky otázek církevních a budoují zajisté luštití osoby povolane s hledisek moderních a demokratických. V zájmu kněží českých, kteří na školách působí, navrhuoval bych za svoji osobu postup na těchto zásadách:

Školství bud'ěž nekonfesionelní. Na školách nižší a střední kategorie bud'ěž vyučováno morálce, kteréžto vyučování prosté všeho stranického nátěru, může býti v přechodné době svěřeno duchovním dle osnov a učebnic vydaných školskými úřady a za jejich dozoru. Vyučování konfesionelní (dogmatické atd.) jest věcí církve, a mají si je kněží obstarávat v kostelích, po případě s dovolením školských úřadů též v budově školní na útraty církve.

Školské úřady nemají s tímto náboženským vyučováním duchovních co činiti a nesmějí děti nutiti k návštěvě bohoslužeb a náboženských cvičení, což jest též zcela interní záležitostí církve, respektive duchovenstva.

To by tak asi byla osnova, jež ovšem nikterak nečiní nároků na úplnost; na jejím základě mohl by se najíti modus vivendi mezi budoucím českým státem a katolickou církví. Najde se s dostatek českých a demokratických kněží, kteří nás na trnitě dráze za zlidověním a znárodněním katolické církve v budoucím státě česko-slovenském budou následovati a podporovati?

(NÁROD, roč. I. [V.], čís. 23, str. 430/31, ze dne 6. září 1917.)

NB: V obsahu uveden článek pod autorovým jménem: Svojsík A.

ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

1. K poměru mezi katolicismem a protestantismem.

Společné nebezpečí, které vychází z dnešního německého režimu zbožněného státu s totálním nárokem pro církev katolickou stejně jako pro církev protestantskou, vyvolává hlasy, uvažující o poměru mezi katolicismem a protestantismem a o možnosti sblížení mezi nimi. Z poslední doby stojí v tom ohledu za pozornost dva články, jeden z kruhů protestantských, druhý z kruhů katolických. V časopise Deutsche Rundschau uveřejnil v červenci 1935 Dr. Paul Fechter článek s titulem Die Fremdheit. Na něj s hlediska katolického odpověděl v říjnovém čísle časopisu Stimmen der Zeit z r. 1935 jesuita Max Pribilla. Uvádíme tu hlavní myšlenky obou.

Fechter konstatuje, že protestantism a katolicism jsou dva světy, které vedle sebe žijí, kulturu německé říše tvoří, ale při tom stojí proti

sobě cize, ne-li nepřátelsky. Cizota mezi nimi se táhne celými novodobými dějinami Německa a je podmíněna politicky i historicky. Rozpínající se Prusko se cítilo protestantskou mocností, chránilo protestantism v hranicích i mimo ně, ale bylo obklopeno katolickými státy, Polskem, Rakouskem a Francií. Konfesní dualism tak nabyl — ne z vnitřní nutnosti, ale z vnějších příčin — politického zabarvení. V Prusku se dívali na katolíky jako na část národa politicky nespolehlivou, kterou je třeba hlídat. Následek toho byl, že katolíci se cítili také politicky v protivě k protestantům. Cizota byla ještě víc zostřena osvícenstvím a vznikem liberálního protestantismu. Z politických důvodů nabyl protestantism pocitu nacionální převahy nad katolicismem, z osvícenského nacionalismu nabyl pocitu duševní převahy nad katolicismem. Politickou nadvládou protestantismu cítili se katolíci poníženi ve svých občanských právech, osvícenským protestantismem se cítili uraženi v duši a snažili se zajistit si svůj církevní život přísným odloučením. Výsledkem je stav cizoty mezi oběma světy, který však je ochuzením pro obě části a musí proto být s obou stran překonán. Na tomto úkolu se již pracuje a bylo mnohého v posledním desetiletí dosaženo. Protestantism i katolicism začínají vidět nebezpečí vzájemné cizoty, a sblížovat se, aspoň v představitelích věci znalých a rozvážných.

Pribilla na to odpovídá, že pokud vzájemná cizota má důvody a zabarvení politické, lze ji odstranit, bude-li se s katolíky i s protestanty ve veřejném životě stejně jednat, budou-li mít stejnou svobodu a budou-li stejně hodnoceni. S tím souvisí, aby katolíci nebyli nazýváni Římány, ultramontány, klerikály, dále aby se přestalo říkat a psát, že katolická literatura je sice psána v německém jazyce, ale ne v německém duchu. K cizotě přispívá také vyučování dějepisu a náboženství, které není zaměřeno k společnému dorozumění. 16. a 17. století už nezměníme, ale můžeme změnit století 20. Minulost ať zkoumá věda, ale stíny minulosti ať nedělí živé, kteří mají pracovat společně proti mocem nevěry. Je třeba, aby se obě strany navzájem poznávaly. Katolík si může učinit snáze obraz o protestantském učení a zřízení než obráceně; už reformační se vytvořila falešný obraz katolického náboženství. Velikou překážkou je nejednotnost protestantismu, který od orthodoxie, trvající přísně na božství Kristově, inspiraci Písma a reformačních symbolických spisů, sahá přes četné přechodné útvary až zcela k bezdogmatickému náboženství kultury a citu. Katolík se těší z jednoty a uzavřenosti své církve, ale snadno podceňuje náboženské síly protestantismu. Kdo však nahlédl do náboženského života protestantského, je radostně překvapen, že i v Německu je vedle vlažného osvícenského protestantismu hluboce náboženský protestantism, který věrně a obětavě stojí při Kristu Evangelii a pro víru v ospravedlnění pouhou věrou nijak nepodceňuje dobré skutky v praktickém životě, a vyznamenává se dokonce velkou mravní přísností. Katolicism lituje, že mezi protestanty je mnoho předsudků a neporozumění vůči katolictví. Musí usilovat o odstranění toho tím, že budou pečovat, aby katolická literatura byla psána nejen pro vlastní lidi, ale i pro nekatolický svět. Je dále třeba styků osobních, hlavně laiků

a mládeže s obou stran. V nauce o ospravedlnění je dnes rozdíl mezi katolicismem a protestantismem zmírněn, ale nikoliv v nauce o papeži a papežství; mezi protestanty jest k nim nedůvěra i nenávisť, což plyne z neznalosti učení o papežské moci a neomylnosti; správné poznání v tomto bodě zmírní značně cizotu mezi katolictvím a protestantstvím. S tím souvisí otázka poměru mezi svědomím a autoritou, jednotlivcem a církví. I ta má velkou úlohu v té cizotě, ale zase více z neznalosti katolického učení mezi protestanty. Také pro katolíka, nejen pro protestanta je vlastní svědomí vnitřní a posledně rozhodující normou pro mravní jednání. Ale katolík má vedle toho autoritu církve, která věřící učí a vede. Protestantism pro svůj princip svobodného badání nemůže zbudovat žádné církve. Ten princip je svou povahou dynamitem, který vyhazuje do povětří každé církevní obecenství. I svědomí i autorita pocházejí od Boha a harmonickou jednotu naleznou jen v pravdě. Hodnoty, jež hlásá katolicism, i hodnoty, jež zdůrazňuje protestantism, mohou a musí, pokud jsou to pravé hodnoty, býti smířeny a slity v synthese nejen v uvažování, ale i ve skutečnosti.

Tyto myšlenky osvětlují dosti dobře situaci. Na protestantském hlase čtenáře překvapí, jak přehlíží náboženský rozdíl mezi protestantismem a katolicismem a hledá hlavní příčiny cizoty v momentech politických a kulturních. Ve skutečnosti jsou to důvody podružné a v poslední době ustupují do pozadí. Náboženské rozdíly jsou však hlavní, a ty jsou takového rázu, že činí z katolicismu a protestantismu typy církví navzájem úplně odlišné a v mnohém protichůdné. Kdyby tyto rozdíly odpadly, přestal by být katolicism katolicismem a protestantism protestantismem. A dokud zůstávají, nemůže být mezi oběma poměr jiný než poměr cizoty. Přestat by mohly, jen kdyby katolicism přešel v protestantism nebo protestantism v katolicism nebo konečně kdyby byl vytvořen útvar třetí, spojující kladné hodnoty obou ve vyšší jednotu, která by však už nebyla ani katolicismem ani protestantismem.

Na katolickém hlase je příznačné, že vůbec nepřipouští, že by také mezi katolíky byly předsudky a neporozumění vůči protestantismu a že stále jen uvádí podmínky, jež by měl splnit protestantism, aby bylo možné sblížení mezi oběma, ale ani slovem nenaznačuje do vlastních řad, aby také katolicism splnil určité podmínky. Je patrně správné, nazývat protestantism bludem a odpadlictvím, reformátory bludaři, protest. církve sektami atd. Ani v takovýchto hlasech nemizí u katolíka vědomí výlučnosti, samospasitelnosti a božskosti vlastní církve, která jediná je pravá. Patří to k podstatě tohoto typu a odporovalo by katolickému systému jednat s jinými křesťanskými společnostmi podle zásady: rovný s rovným. Proto zůstanou všechny hlasy tohoto rázu jen theoretickými úvahami.

Pravda ovšem je, že pravé a skutečné hodnoty, jež jsou v katolicismu i v protestantismu a tvoří podstatu křesťanství, musí býti smířeny a spojeny ve vyšší synthese, které patří budoucnost. Tohoto úkolu je si právě vědoma čsl. církev, hlásajíc potřebu úsilí o nový synthetický typ církve.

F. K.

2. K situaci v Německu.

Německé náboženské poměry představují stále mocné víření, v němž několik směrů a proudů bojuje o duši národa jak mezi sebou, tak se státní moci, která má nejen svou vlastní politiku, ale i svou vlastní ideologii a názor na svět.

Směry můžeme rozlišit především na směr nekřesťanský a křesťanský.

Nekřesťanský směr vychází z přesvědčení, že křesťanství je neslučitelné s německvím a že německví vyžaduje své vlastní víry v Boha a zvláštního náboženství.

V tomto směru vynikají dvě skupiny. Prvou vede Mathilda L u d e n d o r f f o v á, podporovaná a propagovaná svým manželem, generálem, který má v Německu popularitu z doby světové války. Heslem této skupiny je rouhavá slovní hříčka: „Erlösung von Jesu Christo“ v tom smyslu, že Německo má být zbaveno Ježíše Krista, t. j. křesťanství. Místo něho se zavádí naturalistická „německá víra v Boha“ se starými germánskými bohy.

Druhou skupinu tohoto směru tvoří skupina, vedená býv. protest. profesorem Dr. J. W. Hauerem, zvaná Deutsche Glaubensbewegung. Odmítá rovněž křesťanství. Vytýká mu, že pochází ze židovství, že bylo germánským předkům vnuceno násilím a že pokrývá a ruší německý svéráz, rasovost. Programovými spisy této skupiny jsou knihy: hr. Reventlowa: Wo ist Gott, prof. Hauera: Deutscher Gottschau a nejnověji Herberta Graberta: Der protestantische Auftrag des deutschen Volkes, Grundzüge der deutschen Glaubensgeschichte von Luther bis Hauer (Stuttgart, Gutbrod, 1936, 287 str.). V této poslední knize se tvrdí, že podstata německé zbožnosti je protestantská, ale ne křesťanská. Většina velkých německých hrdinů víry nebyli prý křesťané, nýbrž buď se za ně neprávem pokládali nebo i vědomě si vzali masku křesťanství. Dokazuje se to na osobnostech jako Jakub Böhme, Leibniz, Lessing, Schleiermacher, i na směrech jako mysticism, idealism, liberální protestantism. U liberální theologie se vysoce oceňují její mravní kvality a vědecké výkony, ale tvrdí se, že jí nešlo o skutečné křesťanství. Je zajímavé, jak se toto hodnocení liberální theologie s této strany v mnohém stýká s hodnocením týchž zjevů se strany dialektické theologie. Měsíčník Deutscher Glaube, vydávaný skupinou Hauerovou, uvádí jako vůdčí heslo slova Salvianova: Všichni Germáni jsou pohané nebo kacíři. V této skupině neužívají dosavadních jmen pro měsíce v roce, nýbrž vytvořili nové názvy s nádechem starogermánským: Hartung, Hornung, Lenzing, Ostermond, Linding, Heuert, Ernting, Scheiding, Neblung, Julmond.

Křesťanský směr v Německu je rozdělen především na katolicism a protestantism. Společně nebezpečí vede jednotlivce v obou skupinách k úvahám o možnosti společného postupu, ale celky stojí stále cize vedle sebe, a proti sobě tam, kde jde o udržení nebo získání posic. Katolická skupina je ve výhodě ve vnitřních poměrech především tím, že je jednotná, ale je ve výhodě v poměru k státní moci i tím, že papežská kurie může přímým jednáním s německou státní mocí jednat za ni a pro ni.

Protestantská skupina je vnitřně nejednotná. Organisačně byla sice již z bývalé luterské a reformované církve vytvořena jedna celorišská evangelická církev, ale to ještě neznamená vnitřní jednotu. Když bylo upuštěno od vůdcovského principu v církvi a říšský biskup Müller byl poslán na dovolenou, postavil stát v čelo evang. církve sbory, a to jak celocírkevní administrativní a organisační orgán, tak i orgány zemské a místní. Říšský církevní výbor s předsedou gener. superintendentem W. Zoellnerem se usnesl 24. ledna 1936 na četné dotazy na projevu o svých úkolech. Konstatuje v něm především, že je zřízení na základě ústavy německé evang. církve a zákona z 24. září 1935 o zajištění německé evang. církve a že jeho práce je určena a omezena „nedotknutelnou základnou německé evang. církve, evangeliem o Ježíši Kristu, jak nám je dosvědčeno v Písmě sv. a nově na světlo vystoupilo ve vyznáních reformace“. Na tomto základě chtějí církevní výbory, jmenované státem, usilovat o to, aby byl skončen církevní boj a uvolněna cesta k plodné církevní práci, při čemž pokládají za oprávněné k tomu pouze církevní prostředky a zásady. Výbory jsou sice jmenovány státem, ale nevykonávají prý svůj úřad jako prodloužené rameno státu, nýbrž jsou církevní správou podle církevní ústavy, samostatnou ve vyznání a kultu. Všechny církevní orgány musí stát ve službě hlásání evangelia. Odpovědnost za učení a hlásání církve je podle ústavy věcí vedení církvi zemských. Ke konci prohlášení se praví: „Církev ví, že království Ježíše Krista žije podle jiných zákonů než pozemská království. Právě proto ctí a váží si národa a státu jako Božího zařízení. Napětí mezi církvi a státem třeba snášet v důvěře, že se oba navzájem poznají v své podstatě a budou se ctít. Německá evang. církev, poznávajíc jasně úkoly obou, stojí v modlitbě i v činu radostně a věrně při národně sociálním státu jako životní skutečnosti německého národa.“ (Protestantenblatt z 9. února 1936.) Z projevu mluví, jak patrně, duch starého luterství. — Říšský církevní výbor vydal také disciplinární řád, který znamená sjednocení církevního práva pro celou evang. církev a tedy další krok k administrativní jednotě. Je zřízen soudní dvůr pro odvolání z rozsudků zemských církevních výborů. Jako povinnost duchovních a církevních úředníků se stanoví, „aby se tak chovali, jak to podle příkazu Písma sv. mohou církve, vrchnost a národ žádat ve shodě se zásadami nově vytvořeného národního řádu“. Jsou tu tedy udány vlastně dvě normy pro chování.

Administrativní jednota církve neznámá však ještě jednotu vnitřní, té u německé evang. církve není. Není ani theoreticky jasno, čím má celorišská církev evang. být. Jedni tvrdí, že jednotnou církvi, v níž rozdíl mezi luterstvím a kalvínstvím znamená jen rozdíl škol, druhí tvrdí, že jen svazem dosavadním církvi luterské a kalvínské. Avšak zatím nastalo již rozdělení jiné, bez ohledu na rozdělení dosavadní. Vytvořily se dvě vyhraněné skupiny a vedle nich třetí neutrální. Vyhraněné skupiny tvoří vyznavačská církev a němečtí křesťané.

Vyznavačská církev, jak jsme referovali v předešlém čísle (str. 46), se rozdělila v otázce, mají-li či nemají-li býti uznávány cír-

kevní výbory státem jmenované. Dalším jednáním na 4. synodě vyznavačské církve dne 18. února 1936 v Oeynhausenu však bylo docíleno znova jednoty. Byly vyměněny vedoucí osoby obou skupin vyznavačské církve a církev nabyla patrně naděje, že aktivismem nabude spíše vlivu než pasivismem, neboť synoda se usnesla jednati s církevními výbory, jmenovanými státem, třeba s určitými podmínkami. Usnesení synody zní: „V nařízeních církevních výborů, které vyznavačskou církev oslovují jako skupinu v církvi a na výbory přenášejí vedení a zastupování církve, nemůžeme vidět cestu k zjednání pořádku, který by církvi umožnil řídit v plné svobodě a klidu své otázky víry a vyznání... Chceme zřízení církve, které ve všech svých orgánech a funkcích odpovídá vyznání církve. Pro takové zřízení usilujeme o státní uznání.“ (Christl. Welt z 21. března 1936.) Sbližení mezi Zatímním vedením a Bratrskou radou dosaženo tím, že do vedení obou zvoleny nové osoby. Místo biskupa Marahrense, který byl dosud předsedou Zatímního vedení, byl zvolen předsedou farář Müller z Dählemu. Vyznavačská církev by ráda dosáhla, aby celá evang. církev německá se stala vyznavačskou církvi a v tom naráží především na německé křesťany.

Němečtí křesťané byli zprvu nadšené pro církevní výbory, které stát dosadil, ale v poslední době vytýkají, že prý vinou těchto výborů, do nichž stát jmenoval osoby ze všech směrů, je napětí v církvi větší než bylo dříve. Členové vyznavačské církve, dosud prý rušitelé klidu, mají nyní býti odměněni a němečtí křesťané, kteří od začátku prý se značným sebezapřením byli pro mír v církvi, trestáni. Nechtějí prý dělat oposici, u nich prý není diskuse v otázce disciplíny vůči vůli říšského ministra Kerrla, ale ministr prý má výbory odkázat do jejich mezi. Říšský vůdce německých křesťanů při projevu v Berlíně prohlásil: „Zdůrazňujeme, že nikdy neposkytneme svých rukou k tomu, aby prací těchto výborů byla německá evang. církev organizována a vybudována jako církev vyznavačská. V tomto bodě začne náš tvrdý, neúprosný boj. Neboť taková vyznavačská církev by musila dříve nebo později ztratit veškeru souvislost s probuzeným národem a státi se nakonec sektou a pokoutní církvi.“ (Christl. Welt, 21. března 1936.) Jde tedy o boj za ovládnutí evangelické církve.

Vedle příslušníků těchto vyhraněných skupin je mezi německými evangeliky mnoho takových, kteří se nehlásí ani k vyznavačské církvi ani k německým křesťanům. I mezi profesory theologie jsou takoví neutrálové, kteří sympatisují v něčem s jednou, v jiném s druhou skupinou. V odporu proti zesvětštění a zpolitování církve souhlasí s církvi vyznavačskou, ale nesouhlasí s ní ve všem, chtějí uchovat národní církve a vidí, že v některých částech vyznavačské církve nabývá dogmatická horlivost forem, které se stávají nebezpečím pro národní církve. Německým křesťanům zase vytýkají, že je v jejich snahách mnoho neevangelického a nekřesťanského, stejně jako ve vyznavačské církvi je nebezpečí dogmatického zúžení. Tito neutrálové tvoří organizovanou skupinu; pouze v Sasku utvořili třetí skupinu, která nepatří k žádné z obou skupin vyhraněných. (Christl. Welt, 8. února 1936.)

O tom, jakých úspěchů který směr v boji o duši německého národa dosahuje, můžeme si utvořit určitý odhad, srovnáme-li, jak vzrůstá či klesá náklad jejich časopisů. Mezi evangelickými časopisy klesl náklad u časopisů: Wort und Tat z 2.750 na 2.500 výtisků, Eckart z 2.000 na 1.800, Glaube und Volk z 2.000 na 1.003, Deutsches Volkstum z 5.800 na 5.000, Evang. Deutschland z 12.600 na 10.700, Junge Kirche z 36.000 na 28.335; vzrostl u časopisů: Zeitwende z 2.500 na 2.800, Kirche im Angriff z 1.200 na 1.400, Protestantenblatt z 820 na 910. — Naproti tomu u časopisů hnutí německé víry náklad časopisů vesměs vzrostl: Deutscher Glaube z 5.004 na 6.108, Durchbruch ze 4.000 na 12.015, Heilige Quell ze 44.867 na 70.000 (Deutscher Glaube, únor 1936). Z toho by se dalo soudit, že hnutí nepřátelská křesťanství jsou na postupu.

V poměru k státní moci jsou všechny směry, proudy a skupiny loyální v Hitlerově vůdcovství a ke všem jeho činům. I arcibiskup v Kolíně nad Rýnem kard. Schulte pozdravil telegramem ministru říšské obrany vstup vojska do Porýní, a tedy porušení smluv. A předseda Říš. církv. výboru dr. Zöllner telegrafoval 8. března 1936 po rozhodnutí o obsazení Porýní Hitlerovi: „Hluboce uchvávena vážností chvíle a pevnou rozhodností vůdce, jednajícího ze své odpovědnosti před Bohem, stojí německá evang. církev radostně připravena až k poslednímu nasazení sil pro čest a život německého národa.“ (Christl. Welt, 21. března 1936.)

Nynější státní režim v Německu s počátku činil ostrá opatření v náboženském a církevním životě, ale v poslední době se snaží nezasahovat přímo do vnitřních církevních poměrů a zdůrazňuje jen, že mu jde o pořádek a kázeň v spořádaných církvích. Zástupce vůdcův zakázal všem vůdcům strany národně soc. a jejím částem jakékoliv věšování se do církevních věcí. Říšský ministr pro církevní záležitosti Kerrl pak prohlásil 18. ledna 1936 zástupcům tisku: „Národně socialistický stát si přeje náboženské lidi, ale nechává každému na vůli formu jeho života víry. Stát však musí pečovat o to, aby v církevním životě vládla kázeň a řád. Je proto proti náboženským shromážděním veřejného rázu mimo kostely, neboť náboženství není politický davový artikl, nýbrž věc společností k tomu povolaných. Náboženským cvičením se v žádné formě nebrání. Německé hnutí víry není hnutím bezbožníků a s národně sociální stranou nemá co dělat. Krise v německé evang. církvi způsobila v evang. světě obavy. Myslí se, že Německo, matka reformace, zmizí ze světového protestantismu a proto svět sledoval pozorně vývoj církevní situace v Německu. To také bylo důvodem pro stát, že zasáhl svou pomocí, když bylo jisto, že německá evangelická církev už není s to, skončit bratrovražedný boj vlastní silou. Věřím, že silná evang. církev bude náboženskou baštou proti bezbožnictví a bolševismu.“ (Protestantenblatt 26. ledna 1936.)

Přes to, že stát nyní nechce zasahovati do církevních poměrů přímo, činí tak nepřímou svými opatřeními, která vycházejí z ideologie režimu, ale odporují učení církvi. Tak má na př. hitlerovský stát zcela

jiné názory na smíšená manželství než církve. Ministr Kerrl o tom napsal: „Manželství, v němž se zdravá německá krev setkává s krví druhově příbuznou, je požehnáno bez ohledu na konfesní příslušenství. Nemůže také odporovat vůli Boží, nýbrž je s ní v souladu, neboť Bůh a ne člověk nechává krev a rasu vznikat a organicky růst... Boží vůli odporující a proto i pro nás lidí pochybené je manželství, které vede k smíšení ušlechtilé a neušlechtilé krve, manželství mezi příslušníky různých ras a mezi mišenci.“ (Christl. Welt 8. II. 1936.) Smíšené manželství je tu různě chápáno v hitlerovském rasismu a v křesťanském učení.

Jinou příčinou neshod mezi režimem a církvemi jsou poměry ve školní a zvláště náboženské výuce. Ačkoliv se dosud vyučovalo na všech druzích škol Starému zákonu, nyní vlivem hitlerovské ideologie se svémocně vyhazuje jako židovský, i proroci se odbývají jako „starý krám“, jinde zas učitelé užívají Starého zákona jako příležitosti k výchově protizidovské. I dobří učitelé se bojí učit Starému zákonu, aby neupadli v podezření politické nespolehlivosti. Antisemitism se však přenáší i do Nového zákona, na Ježíše, Pavla atd. Běžný Němec dívá se dnes na vývoj náboženství tak, že — analogicky k třetí říši — po židovství přišlo křesťanství a po něm německé náboženství jako nejvyšší a nejlepší, spojené s třetí říši (Christl. Welt 2. ledna 1936.) Tyto věci nemohou přispěti k dobrému poměru mezi církvemi a státem.

Pro nás jsou poměry v Německu významným poučením. Je to důležitá nová fáse boje mezi mocí duchovní a světskou. Má-li stát svou ideologii, jež odporuje náboženskému přesvědčení obyvательства, má to zhoubné následky i pro církve i pro stát. Vidíme tu zároveň, jak velký význam má v životě společnosti myšlenka, duch. A konečně dovedeme si tím jasněji uvědomit, že demokratické zřízení státní je nejlepší formou zřízení společnosti.

F. K.

KULTURNÍ HLÍDKA.

O t á z k a b a r o k u. Se vzrůstem politické moci katolicismu roste i jeho moc kulturní a katolictví v této situaci usiluje o to, změnit soudy a hodnoty dosud obecně uznávané v soudy a hodnoty jiné. Tvoří nové pojetí českých dějin, katolická pravda má být jiná než je pravda ostatního světa. Viděli-li jsme dosud vrchol českých dějin v reformaci, v husitství a bratrství, a největší ponížení v době protireformační, obrací katolické pojetí dějin tyto soudy a vidí vrchol českých dějin v době gotické, v kultuře doby Karlovy, v reformaci vidí dobu úpadku a v době protireformační hledá nové hodnoty. Nebyla prý to doba temna, ale doba značného světla. Místo „protireformace“ říkají však raději „barok“, nezni to českým ušim tak nepřiznivě. Katoličtí pracovníci vydávají díla českých spisovatelů z oné doby a vyhledávají v nich kladné stránky, literární historikové hodnotí nově celou dobu.

V. Bitnar v 7. č. časopisu Život, list pro výtvarnou práci a uměleckou kulturu z r. 1935 v článku: Duch českého baroku zdůrazňuje jednotici snahy českého baroku. Ty snahy nejeví se jen na poli náboženském, kde jejich výsledek byl nejzřetelnější, ovšem vyhubením všeho nekatolického, ale

i v soudobém životě politickém, kde prý jednotné náboženské citění se stalo základem i jednotného citění národního, dále v kultuře umělecké, kde význačněji opět vystupují různé stylovtorné prvky. Proti tomuto jednostranně světlému výkladu baroka ozval se sám Zdeněk Kalista v přednášce Úvod do politické ideologie českého baroka a ve zprávách Českého časopisu historického v 3.-4. seš. r. 1935 a ukázal, jak jednotlici snahy, které se v baroku projevují řadou politických ideí (idea světového imperia, idea bojovné jednoty křesťanstva proti Turku, počátky unionismu) mají svůj protějšek v sklonech atomisujících, individualistních, zesileném nacionalismu, aristokratismu, třídní uzavřenosti, která na př. odcizila vrstvu šlechtickou ostatním vrstvám národní společnosti. Při tom výslovně uznává, že o baroku v plném slova smyslu lze u nás mluvit až teprve po vítězství Habsburků nad českými stavy, tedy po Bílé Hoře.

Arne Novák v 7. č. Našj vědy z 1935 v čl. Nové badání o českém baroku slovesném přehlíží, co bylo v tomto oboru badání vykonáno dosud. Dosavadní pokusy o synthetický obraz našeho slovesného baroku jsou podle něho předčasné a provisorní. Upozorňuje, že by bylo chybou, ztotožňovat barok a katolicism, třebaže souvislosti mezi nimi jsou někdy dosti těsné a katoličtí badatelé i katoličtí básníci zasloužili se značně o přítomnou obnovu baroka. K baroku patří svými stylovými kořeny do značné míry i literatura našich exulantů, v ní pak především největší její zjev, J. A. Komenský. Badání o českém baroku slovesném je vlastně teprv v počátcích. Barok nebyl, jak se dosud za to mělo, v literární minulosti naší cosi neorganického, cizího, nýbrž začlenil se hluboko v náš duchový vývoj.

F. X. Salda měl 14. listopadu 1935 v Mánesu přednášku o českém baroku, v níž řekl: „Zásadou baroka je, že nás vklínilo do románského světa a zadrželo německou myšlenkovou invasi až do poloviny 18. století. Ukázalo, že ani za nejkruťějších podmínek politických tvořivost národní neodumřela, neuhasl smysl po formu. Dalo nám světového spisovatele Komenského, dalo nám češtvi a slovanstvi Balbinovo.“ Časově zabírá doba barokní podle Šaldy období 1550—1750. V VIII. roč. (1935/36) svého Zápisníku otiskuje Salda delší studii O literárním baroku cizím i domácím. Komenského počítá také mezi duchovní básníky a prozatéry barokní a hledá dokonce, co jej spojuje s Balbinem. „Povrchní soud by řekl, že nic není společného poslednímu biskupu českobratrskému a učenému, ale jinak podřízenému jesuitovi; a přece je. Nejprve: láska k národu, u obou stejně velká. Za druhé encyklopedism, který dal formu části díla jak Balbinova tak Komenského, vlastní styl vědy barokně pojimané. Za třetí: tytéž vnitřní nejistoty a totéž kolísání v poměru k latinské humanitas. Oba jsou i vášnivými humanisty, milovníky krásného klasicisujícího stylu básnického, i křesťany, kteří se děsí v tiché půlnoci kouzel a svodů pohanšých a chvějí se o spásu své duše“ (str. 181/2).

Pro poznání rozdílu mezi českobratrským a katolickým barokem poučný je článek V. Bitnara: Biblické žiely v poesii českého baroku (v knize: Bible a český národ, Brno 1935). Bitnar tu srovnává a rozebírá příbuzné písně českobratrské a katolické, složené na náměty biblické v době barokní, a zjišťuje, že katolické písně mají převahu žiylů nebiblických, kdežto

českobratrské zřídka kdy se poruší živly nebiblickými. Českobratrské lpi na textu biblickém, katolické mají překypující hojnost prvků nebiblických. Českobratrské nanejvýš jen střídavě rozvádí biblický text retoricky, katolické doplňují, přehodnocují biblické prvky, tvoří v duchu zvoleného námětu a v jeho rámci i hodnoty nové, vyjadřující výsledky meditací, erudice a osobních sklonů básníkůvých. Biblická píseň českobratrského a katolického baroku představují 2 typy slovesné, výsledky dvou různých tvůrčích method v oblasti duchovní písně.

V pojetí naší národní minulosti jsou u nás dvě protichůdná stanoviska. Jedno hodnotí kladně pouze reformaci a odmítá katolické období před-reformační i protireformační; druhé hodnotí kladně pouze období katolické a odmítá reformaci. A přece obě patří do našich dějin. Reformace byla vrcholnou dobou našich dějin. Ale barok se projevil i u příslušníků reformace a vytvořil z nás nový národ, který už nebyl reformační, husitský. A s tím je nutno počítat, nelze tuto složku naší národní kultury škrtnout z dějin; přinesla do našeho národního života nově prvky, ve své době pokrokové, také naše národní obrození rostlo z baroku. Čsl. církve musí zaujímat kladné stanovisko k celé národní minulosti, nejen k reformaci, ale i k baroku. Je samozřejmé, že reformaci klademe nábožensky a mravně nepoměrně výše než barok, vždy jsme přesvědčeni, že byla ve shodě s duchem Ježíšovým, čehož arci naprosto nijak nelze říci o době protireformační. Ale při tom jsme si vědomi, že jsme vyšli z katolictví a že nemůžeme přeskočit barokní období národního života, tak působivé, a vrátit se do minulosti, jako by ho nebylo. Budeme horlivě studovat naši reformaci a v jejím duchu pokračovat, ale nebudeme fakt baroku popírat. Budeme hledět nejen do minulosti, ale i do budoucnosti. I to patří k synthetickým úkolům naší církve — proti jednostrannému lpění buď jen na reformaci nebo jen na protireformaci — cilit k třetímu, co je vyšší, stojí nad oběma: je překonáním obou, ale je i budováno na obou.

F. K.

* * *

Poučení dějin. V 41. ročníku Českého časopisu historického z roku 1935 byla uveřejněna obsáhlá (str. 1—40, 237—268) práce Fr. Hrubého: Luterství a kalvinismus na Moravě před Bilou horou. Autor v ní ukazuje, jak pod vlivem německé reformace byla přetvořena stará husitská církev na Moravě v novou evangelickou církev, která se připojila k augsburské konfesi. Pod tlakem luterství se husitská církev vnitřně rozpadla a tím se shroutila i její organisace; z toho vznikl zmatek v duchovní správě, takže nakonec každé jednotlivé panství tvořilo samostatnou církev pod absolutní správou světské vrchnosti. Vrchnosti podporovaly reformaci také z finančních důvodů, ježto si mohly po příkladu Německa přisvojit jmění kostelů a far. Teprve v 80tých letech 16. století se začínala z toho zmatku tvořit nová církevní organisace, ovšem za četných obtíží, ježto zákonně byla dovolena jen stará církev husitská. Podle krajů vznikly 4 organizační celky, v každém kraji byl v čele církevní správy děkan se seniory, a ti se měli starat o duchovenský dorost, o obsazování far, o soudnictví ve věcech manželských, o liturgické knihy atd. Organisace byla autonomní, osvobodila se

z područí šlechty a tím se lišila od německé luterské zemské církve. K centrálně spravované jednotě před českým povstáním nedošlo, do té doby nebylo v reformační církvi žádné dogmatické jednoty, neboť polovina krajů se držela augsburské konfese z r. 1530, druhá se klonila k vlivům melanchthonským a kalvínským, které pronikly na Moravu z Čech. Teprve za českého povstání 1618—1620 byly položeny pilíře k administrativní i dogmatické jednotě: v celé zemi se prosadila melanchthonská církev s konsistorií a školami. Nešťastný výsledek českého povstání ovšem všechno zničil. Kalvinismus nevytvořil před r. 1618 na Moravě žádné samostatné církve, ale působil svým vlivem na Jednotu bratrskou. Katolicism za tu dobu rostl: v roce 1560 měl jen 50 far, 1590 již 70, 1618 už na 280, ale přes to měla evangelická církev ještě r. 1618 na 360 far.

Článek je výmluvným svědectvím slabosti naší reformační minulosti. Pro nás může být důtklivým poučením, abychom si znova uvědomili veliký význam naukové jasnosti a přesnosti, která dovoluje bránit se vníkaním cizím vlivům a dává sílu přesvědčení, dále význam obsáhlého a hlubokého vzdělání duchovenstva a konečně význam dobré organizace a zřízení církve. Záleží na nás na všech, aby nechybělo nám, co chybělo našim předkům, v jejich reformačním úsilí.

F. K.

* * *

F. X. Šalda o theozích a pro theology. „Že celá řada theologů stará se o to, aby nám božské věci spíš zakrývala než objasňovala a přibližovala, toho dokladů mohl bych uvést s dostatek. Nestáčí, aby měl theolog pravdu; to je konec konců velmi zaprášený akademický pojem. Všecko záleží na tom, aby měl život, život v duchu a pravdě; aby životem prodchl a životem nám naplnil i představy nejuzdálenější a nejabstraktnější. Ale mnozí theologové, žel, domnívají se, že jsou tím theologičtější, čím více se životu vyhýbají a před ním se uzavírají.“ (Šaldův Zápisník, roč. VIII., č. 6., únor 1936.)

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

1. Oč se jedná v sociologii?

Dr. F. M. Hník.

Za posledních šedesát let se rozrostlo badání v sociálních vědách do té míry, že jest nesnadné udělati si obraz na základě jedné sociologické školy o celé oblasti výsledků, jichž bylo dosaženo výzkumem společenských jevů. Sociologie je totiž abstraktní vědou, v níž jsou zpracovány poznatky dílčích sociálních věd v jednotný naukový celek; obecné pravidelnosti, opakující se ve vztazích mezi lidmi na různých stupních pospolitého soužití, jsou v ní vyjádřeny formou společenských zákonů. Tento výměr představuje ovšem pouhou metodologickou zásadu, ježto ve skutečnosti jsme doposud nedospěli (a sotva kdy dospějeme) k jediné, všemi uznané sociologické nauce. Společenská skutečnost jest tak jevově bohatá a funkcionálně proměnná, že jakýkoliv pokus o její

dogmatický výklad by skončil návratem k spekulativní scholastice.

Spletitá mnohotvárnost sociologických směrů se může státi úskalím, přes něž se těžko dostává vzdělanec, dychtící po orientaci v sociálních vědách. Bezpečným průvodcem se mu zřídka může stát některá z četných studií o základech sociologie. Čím jsou sociologické nauky myšlenkově původnější, tím výlučnější bývá jejich odklon od souběžných teorií, soustředěných na jinou serií sociálních jevů. Kdo se již dříve obeznámil s vedoucími směry ve vědě o společnosti, dosáhne žádatelého poučení v patnáctisvazkovém díle *Encyclopaedia of the Social Sciences*, dokončeném v červnu 1935 za vrchní redakce prof. Edwina R. A. Seligmána, nebo mu poslouží jednosvazkový *Handwörterbuch der Soziologie*, vydaný r. 1931 prof. Alfredem Vierkandtem. Snaživý začátečník, ohlížející se po kritickém přehledu sociologických nauk, nemá velkou možnost výběru. Kromě dnes již zastaralých dějin sociologie, které napsali mezi jinými A. W. Small, F. Squillace, P. Barth nebo u nás E. Chalupný, představuje nejvšestrannější úvod do sociologické problematiky spis *Contemporary Sociological Theories*, který vydal roku 1928 ruský sociolog Pitirim Sorokin, profesor na Harvardské univerzitě. Sorokinovo dílo bylo nyní přeloženo do češtiny dr. Blaženou Ullrichovou.¹⁾

Autorovi nešlo o to, aby nastínil vývoj sociálně filosofických názorů ve stadiu předsociologickém. Nepřihlíží ani k tomu, jak byly jednotlivé nauky podmíněny osobností svých původců. Neslibuje rozbor všech sociologických nauk, vzniklých v údobí posledních šesti nebo sedmi desetiletí, nýbrž podává jen výklad a zhodnocení jejich příznačných typů. Jest při tom veden durkheimovskou zásadou, že tu má být přihlíženo pouze k platnosti těch teorií, jež přistupují k analýze sociálních jevů jako k objektivně daným věcem, to jest bez normotvorné předpojatosti. Tím Sorokin předem vyloučil ze svého zájmového pole ty hypotese, v nichž se stanoví, jak má být společnost opravována, aby odpovídala etickým záměrům a subjektivním náklonnostem rozmanitých autorů. Logická struktura knihy zabraňuje, aby práce byla učleněna pouze schematickým postupem, jaký musí zachovávat slovníky nebo encyklopedie, nebo časovou posloupností, sledovanou v průměrných dějinách sociologické literatury. Látka je pořádaná podle niterné příbuznosti jednotlivých teorií. Dalším tříděním dochází Sorokin k stanovení a popisu vedoucích sociologických škol, při čemž podrobnější rozbor jednotlivých spisů ustupuje do pozadí. Tento postup se mohl osvědčiti jen u myslitele, který bezpečně ovládá nejen vedoucí nauky, nýbrž i poznatky, k nimž sociologie dospěla. Sorokinovi se v celku podařilo splnití úkol, aby do sborníku svého vykladatelského umění zapojil vědní oblast tak rozsáhlou a různorodou, jakou dnes věda o společnosti představuje. Ač sám zdůvodňuje napsání knihy po-

¹⁾ Vyšlo pod názvem *Sociologické nauky přítomnosti v Laichterově filosofické knihovně ve zkrácené úpravě a s doplňky dra Zdeňka Ullricha.* (Praha 1936, str. 718, cena Kč 96.—.)

třebami především praktickými, přece vytvořil z tohoto spisu více než učebnici v běžném slova smyslu.

Sociologické nauky zařazuje do devíti hlavních škol. První z nich, škola mechanistické, vytýká nepřiměřenost východiska i závěrů. Ta se projevuje zvláště v povrchních analogiích, jež zbavují sociální bytosti rysů, příznačných pro společenské vztahy, zatím co fyzikální látce připisují lidské vlastnosti. Nejvýše z představitelů této školy oceňuje V. Pareta, který chápal sociologii jako logicko-experimentální vědu a použil matematických metod k funkcionálnímu výkladu různých korelací mezi společenskými jevy. Kvantitativní metody si váží Sorokin též u školy Le Playovy, která přispěla k výzkumu rodiny jako základní společenské jednotky v souboru ostatních sociálních institucí. Jednostranným výkladem podmíněnosti sociálního života se vyznačuje geografická škola, která sleduje vliv zeměpisných činitelů na hospodářskou, politickou i kulturní organizaci společnosti, jakož i na lidské zdraví, na tělesnou a duševní zdatnost člověka. (Whitbeck na př. sledoval vliv sídlišť různých národů na náboženskou představitost; Abercromby nacházel korelaci mezi podnebím a rozšířením islamu nebo křesťanství; Renan zkoumal vztažnost mezi poustěmi a monotheismem a pod.)

Ani biosociologické škole nepřičítá Sorokin výhradní oprávněnost při výkladu sociálních jevů, ač přiznává důležitost biologického činitele v společenském procesu. S výhradami posuzuje zvláště její bioorganistickou větev, která se snaží vylíčit lidskou společnost jako pouhou obdobu přírodního organismu. Značnou míru platnosti přisuzuje výsledkům, jichž dosáhla škola teorií antroposových, i když vyslovuje pochybnosti o mnohých hypotézách, jako jest názor o polygenickém původu lidských ras nebo o krevní povýšenosti arijské rasy a v ní opět o nadřazenosti nordického člověka. Zato připouští vrozenou rozdílnost plemen po stránce duševních i tělesných vlastností, jež vysvětluje vlivem dědičnosti i vlivem sociálního prostředí. Užití Darwinovy teorie o boji o život ve strohé podobě jednoznačného sociálního determinismu Sorokin odmítá. Jen s rezervou připouští omezenou platnost protichůdných názorů o blahodárnosti nebo o škodlivosti válečných podniků pro společenský pokrok. Poukazuje při tom na nevědeckou povahu těch teorií, které raději o válce moralisují, než aby zvětšovaly kádr vědomostí o tomto sociálním jevu na základě nezaujatého pozorování. Značnou pozornost věnuje teoriím o vztažnosti mezi hustotou obyvatelstva a základními fakty společenského života, načež přistupuje k charakteristice vlastní sociologické školy.

Tato škola se snaží bez pomoci jiných vědních oborů vysvětliti společenské dějství jako soubor jevů sui generis, jež nelze převést na nižší formu skutečnosti, ať už anorganické, vitální nebo psychické. Sorokin se opírá řadou odrůd sociologické školy; zásadně uznává oprávněnost výkladu psychologických jevů jakožto funkcí jevů sociálních, ovšem za výslovného předpokladu, že táž metodologická zásada

může být obrácena a sociální jevy považovány za funkci jevů duševních. Domněnku, že kolektivní mysl nebo kolektivní představy mají samostatnou jsooucnost, a to vedle lidských jedinců, společnost skládající se z autorů za zbytek mysticismu, jež ve vědě nelze připustit. Formalistické škole vytýká spekulativní povahu základních pojmů, ač uznává její kladný přínos, ježto obohatila sociologii o soustavné třídění sociálních procesů. Z objektivního rozboru vybočuje při charakteristice hospodářské školy. Vytýká oprávněně Marxovi, že jednostranně povýšil hospodářského činitele za rozhodující sílu v celém společenském dějství. Avšak jeho odsudek marxistické sociologie jako nauky naprosto nepřívodní a brzdicí rozvoj sociologického badání není prost tendenci zaujatosti.

Rozborem jednotlivých směrů psychologické školy dospívá k závěru, že k pochopení psycho-sociálních jevů jest možno se stejným prospěchem použití metody behavioristické při studiu lidského chování, jakož i metody introspektivní při výkladu niterné zkušenosti jednotlivcovy. Dále probírá nejdůležitější psycho-sociologické teorie o sociální funkci náboženství, mravů, zákonů i jiných kulturních jevů; na konec oceňuje význam průkopnických studií, jež se snaží experimentálně vystopovat souvztažnosti mezi různými sociálními jevy.

Z psychosociologických teorií o náboženství jako sociálním činiteli jsou nastíněny nauky, které vypracovali F. de Coulanges, Ch. A. Ellwood, E. Durkheim, G. Le Bon, J. S. Frazer, C. Bouglé, E. A. Ross, G. Sorel, W. G. Summer, A. G. Keller, B. Kidd a M. Weber, z nichž teorie Webrova je nejpracovanější. Všem těmto teoriím Sorokin vytýká, že nedefinují přesně náboženský jev. Připouští, že není snadné odlišit osobní zkušenost jednotlivcovy od sociálních objektivací, jako jsou obřady, náboženská pravidla, mravní předpisy a ostatní mimoosobní složky náboženského života. Celkový soud o vědecké hodnotě popsaných teorií vyznívá u Sorokina velmi skepticky. Zamítá při nich zvláště dogmatickou povahu a povrchnost úsudku, ježto obyčejně vysvětlují sociální dějství náboženstvím jako působící příčinou. Nejvýše oceňuje teorii Webrovu, která vysvětluje hospodářskou etiku jako výslednici řady podmínek, mezi nimiž jest náboženství jen jednou z mnoha ostatních. Ani Webrovi se nepodařilo přesně stanovit, jaké místo přísluší náboženství mezi ostatními součiniteli. Kritika náboženského jevu svědčí o tom, že autor nemá hlubšího pochopení pro hierarchii duchovních hodnot, která je objektivně zjištělná ve všech dějinných náboženských soustavách. Přes to by měla sociologie náboženství dbáti Sorokinovy výstrahy před užíváním spekulativních metod. Raději musí docházeti k svým poznatkům na základě přesného rozboru náboženství jako společenského jevu.

Ze Sorokinova spisu se přesvědčujeme, že současná sociologická produkce má encyklopedickou povahu. V celku se v jeho práci projevuje zdravá tendence, aby badání ve vědě o společnosti bylo založeno na metodicky přesném zkoumání sociálních jevů jako skutečností objektivně daných. Autor se tímto dílem zasloužil o to, aby ve vědecké

sociologii byla zlomena vláda metafysiky. Jeho kritická přímočarost se nikde nezastavuje před zbývajícími prvky mysticismu, jehož nejsou prosta ani mistrovská díla A. Comtea, V. Pareta, E. Durkheima nebo M. Webra. Před jeho logickými úsudky neobstojí žádné jednostranné kauzální zřetězení sociálních jevů se sebe vlivnějším důležitým činitelem. V tom všem podpořil Sorokin konstruktivní tendence, o jejichž uplatnění běží v soudobé sociologii.

Jest jen litovati, že se v knize nepřihlíží k sociologické teorii poznání. Tento nedostatek si vysvětlíme Sorokinovým odporem proti „broušení pojmů“ a proti bedlivému ujasňování základních kategorií vědních, bez nichž se však sociologie nemůže obejít. Jinak by bylo jistě věnováno více místa pojmové systematické formalistické školy a dověděli bychom se o podílu A. Vierkandta, L. v. Wiese, K. Mannheima, M. Shelera, Alfreda Webra, jimž přispěli k vybudování t. zv. sociologie vědění. Dalším a pro americkou sociální vědu příznačným nedostatkem jest malý zřetel k historické sociologii, která by měla být zastoupena vedle M. Webra důležitými naukami, které vytvořili Ernest Troeltsch, R. H. Tawney, L. T. Hobhouse, W. Sombart, M. Guignebert a j.

Mezerám v díle Sorokinově měl v úmyslu z jiného zorného úhlu odpomoci dr. Zdeněk Ullrich, jemuž vděčíme za to, že k českému vydání připojil svou instruktivní studii o sociální psychologii, závěrečnou glosu o M. Webrovi a krátký nástin o české sociologii. V Ullrichově úpravě českého překladu bylo vypuštěno asi sto osmdesát stran z anglického originálu, aniž by tím kniha v podstatě utrpěla. Na překladu třeba oceniti pečlivost a přesný zřetel k předloze. Mnohé nesnadné partie byly předloženy přímo objevitelsky, takže se kniha může stát pro svou výrazovou bohatost v nejednom směru vodítkem mladým pracovníkům v sociologii. Důkladné promyšlení spisu odmění čtenáře rozšířením obzoru po celé oblasti sociologické. Kniha se stane vítaným spojencem těch odborníků, kteří se staví proti nepoučenému diletantismu ve vědě o lidské společnosti.

2. Knihy.

Ročenka Husovy fakulty 7. za rok 1934—1935 obsahuje Zprávu o Husově čl. evangelické bohoslovecké fakultě v Praze, kterou přednesl dne 12. prosince 1935 proděkan Husovy fakulty prof. Dr. J. L. Hromádka, a řeč děkana prof. Dr. Ferd. Hrejsy: Smysl a odkaz našich dějin.

Zpráva proděkana se zabývá důležitými událostmi jeho funkčního období.

Vykládá zvláště podrobněji podstatnou změnu, která se udála v samé struktuře Husovy fakulty — totiž vyřešení studia bohoslovců církve čl. na půdě Husovy fakulty. P. proděkan velmi správně zdůrazňuje, že to bylo léta problémem. Problém dodnes zůstává otevřeným a nedořešeným. I když se dnes dostalo ČČS. minimálních opatření, upravujících studium jejich bohoslovců, je nutno jíti dále na kořen celého poměru v Husově fakultě a promyšlet i prováděti plá-

ny studijního učeliště, které by se stalo širokým a významným forem vědecké práce, uspokojujícím potřebě všech zúčastněných církvi.

Roztríděnost theologická, o které mluvil p. proděkan, je významnou otázkou i pro naše bohoslovce. Znamená to pro ně úkol theoretický i praktický. Není potřebí, aby jejich celek ovládal komplex méněcennosti. Opravdové křesťanství v praxi Husovy fakulty musí státi i nad rozdíly theologických hledisek.

„O smyslu a odkazu našich dějin“ jako řeč děkana prof. Hrejsy je tématem časovým i nadčasovým. Časovým proto, že je neustále oň veden zápas. Prof. Hrejsa jím uzavírá však i rozmanitou bohatost konkrétního monografického studia. Smysl dějin ukazuje nad čas, je to otázka filosofie dějin. A náboženského historika pak otázka nábožensko-mravního hodnocení minulosti, která ústí v hledání a určování náboženských i kulturních hodnot současnosti.

Prof. Hrejsa se liší od prof. Peška nejen stanoviskem a výsledky hodnocení, ale živým a bezprostředním zájmem duchovním. Kultura, umění, literatura jsou jen plody duchovního zaměření národa, jeho nehlubší duchovní orientace. Růst a síla onocho vnitřního stromu národa určuje sílu a zdraví národního celku.

Živé křesťanství předbělohorské se uchovalo přes všechny potíže až doposud a je skutečnou duší národa. Jeho ztělesnění představuje Jednota bratrská. Toto živé křesťanství má úkol i dnes a do budoucna. Naším úkolem je vytvořiti živý národ, posvěcený v Bohu, na nejlepších národních tradicích: hutské a česko-bratrské. RO.

K. Barth: Výstavba církve, 3. svazek knihovny „Stezka“ (řídí prof. J. L. Hromádka). Vyšlo v nakladatelství „Kalich“, Praha, 1936. Cena Kč 5.—. Přel. prof. L. Hromádka a Dr. J. B. Souček.

Je to zpráva o návštěvě významného theologa K. Bartha na farářské konferenci v Myslibořicích ve dnech 27. a 28. srpna 1935. K. Barth přednášel tam o bohoslovceckých předpokladech pro výstavbu církve. Publikace je překladem jeho přednášky.

Je připojena řada reminiscenci Dra R. Řičana o hledání mladých theologů — velké zajímavosti.

Budování církve — práce na výstavbě církve, je thema živého praktického zájmu každé církve. Praxe, lépe řečeno životní provádění programu je často zkouškou jeho únosnosti a životnosti. Proto právem nás může zajímati Barthův výklad o výstavbě církve. Je to thema praktické theologie ve své podstatě. Nad ním se však objeví principy vlastní theologické vědy, jako východiska a měřítka, jimiž je hodnocena vlastní látka.

Rekneme však ihned, že v Barthově výkladu je více náboženské zkušenosti než theologie a spekulace. Dále — sám zdůrazňuje budování, práci, výstavbu — tedy aktivismus. Aktivismus lidské práce není tedy něco sekundárního, mechanicky z odevzdání Bohu prýstíciho. Je to skutečný, osobitý problém. Velmi neužitečný služebník a velmi ospalý současník by mohl neviděti jeho naléhavosti a nutnosti.

Církev má vždy problémy budování, které ji provázejí stále, jako otázka, jak vybudovati církevní vyučování, nebo řádnou duchovenskou

pěči a evangelisaci, či propracování otázky služby Boží zaktualisované liturgickým hnutím. Je postavena do současnosti. Z ní vyrůstají otázky zvláštní — jako ekumenické nebo skupinového hnutí zbožnosti.

Předpoklady budování církve rozdělil K. Barth na obecné, sahající mimo rámec vlastní teologie, a zvláštní, theologické.

Hodnotícím měřítkem jsou mu věcné zvláštní předpoklady theologické. Je kladem jeho osobního výkladu, že theologická instance je stejně instancí relativní. Není Božím zjevením na zemi. Rádi bychom slyšeli důsledek tohoto stanoviska. Barth nadřazuje teologii skutečnou zbožnost a poslušnost Božích příkázání. V teologii jde o pravdu. Je však možno jedno theologické stanovisko činit exkluzivním? Je potom na př. výklad Pavlův o Kristu zjevením? Tak daleko ovšem „Budování církve“ nejde. Naopak, zjevení pravdy v Písmu je Božím svobodným darem, Písmo je objektivním prátvarem církve a Ježíš Kristus jeho původcem, středem a předmětem. Křesťanství je najednou Barthovi zhuštěno v credu. Tak přece theologie je, zjevením. Credo je baštou theologie.

Tato nejvyšší relativní instance nemá rozhodně té účinnosti jako náboženský život sám. Má-li to být nejvyšší hledisko, pod jehož vztahem se má dít veškeré budování církve, musíme uznati, že je ve své podstatě problematické.

Rádi však stavíme práci pro vybudování církve pod nejvyšší cíl: zbožnost. Zaměření veškerého církevního starání k Bohu, vědomí, že jenom v Bohu plníme svůj úkol — toť nejvyšší předpoklad budování

církve. V CCS pravíme, že Duch Kristův musí pronikat všemno naše počínání. K. Barth bouří proti církvi „světácké“. Domníváme se, že přeexponuje svůj výrok, když praví, že lenivost a spánek je lepší, než spolupráce na církvi světácké. Je otázkou, co míní světáckou církví. V češtině má pojem „světácký“ peiorativní příchut. Snad přimknutí se k věcem, jež jsou pomíjivé a tím odvádějí od Boha, nebo k věcem, jež jsou immorální, proti Bohu. K. Barth podtrhuje, že nutno se správně tázati po vůli Boží a nepokládati své skutky a projevy za plnění Boží vůle. Je skutečně nutno se tázati. Kam zařaditi a jak zhodnotiti mimocírkevní činnost na př. osvětovou, jež není jistě vedena pod zvláštními theologickými hledisky. Smí církevní práce před Bohem si činiti nároky na zvlášť bohulibou?

Pojem činnosti světské — světácké tu není vyjasněn. Trochu je vysvětlen rozvinutím obecných předpokladů výstavby církve. Jsou sice vzhledem k teologii obecné, ale zní konkrétně.

Bylo by bláhovostí zavíratí oči před souvislostmi, v nichž se výstavba děje. Církev je postavena do zcela určitých podmínek politických, hospodářských, kulturních. Není možno pomíjeti dnešní skutečnost, která zrcadlí dějinné předpoklady církevního budování proměnou struktury světa po světové válce. K. Barth určuje v nich tři typy církevní reakce (zdá se nám značně lehce načrtnuty).

1. Církev uzná přirozené (t. j. přírodní) dění za své, uzná naturální syrovost přírodních národních celků a vzniká orientace fašistická.

2. Rozumí „moderním“ tendencím, chce uspokojovat moderní potřeby člověka a napomíná jej, aby při tom nezapomněl na duši a na Boží království. To je reakce liberální.

3. Církev pěstuje záporný postoj k současnosti a je otazníkem nad vývojovými tendencemi tohoto věku. Tak vytváří postoj kulturně-kritický.

Zběžně načrtnutými charakteristikami (postoj konkrétních církví by mohl být předmětem diskuse!) chce Barth ukázat, že našemu duchu máme věnovat pouze předposlední důvěru v posuzování dějinného smyslu přítomné doby. Vyúsťuje to opět ve spolehnutí na Pána.

Analýsa psychologicko-mravních předpokladů budování církve je, myslím, zkreslena. Barth přímo karikuje ideu vůdcovství. Představa církevního vůdce má podle něho základ asi v psychologování. Snad pod vlivem německých skutečností vykládá o charmu osobnosti, kouzlu vystupování, oddanosti k církvi, dobré a umění jednání s lidmi. Je jisto, že „vůdce“ církve bude působiti obsahem svého poselství a svědectvím svého života. Karikuje působnost řádů a řeholí na vybudování osobnosti církve. Křesťanská osobnost bude měřena vždy pravdou a posvěcením Božím. Duch Boží vede lidi vlastními cestami moudrosti. Kde je pak kriterion té cesty správné?

K. Barth uzavírá, že předpoklady theologické jsou nadřazené dějinným i psychologickým. Theologické ovšem Bohu.

Paradox theologie je zřejmý i v tomto výkladu. Paradox naprosté-

ho odevzdání se Boží milosti, uchopené věrou, kdy nic nemůžeme konati, než modliti se a věřiti, že bude splněna bez naší zásluhy a proti našemu rozumu — a paradox čínořodosti, aktivity. Jeho nepřijetí nedá se odbyti názvem bláznovství.

Přijímáme nejvyšší nadřazený předpoklad zbožnosti: je to Bůh, na kterého myslíme, nebo nemyslíme, budujeme-li církev. Jsme však Bohu povinni nejen niterným vztahem k němu, ale také současně veškerou aktivitou organizační, výchovnou, hospodářskou, rozumovou, sociální — aktivitou a mobilisací celé naší bytosti. Předpoklady zbožnosti musí být předpoklady. Organizace, finance a pod. mohou pak být hlavními problémy toho či onoho dějinného úseku budování církve. RO.

Náš duchovní zápas. Uspořádali dr. A. Frinta a dr. F. Kovář. Praha, nákl. Kostnické Jednoty a Ústřední rady čsl. církve, 1936. Str. 28. Kč 3.—.

Počátkem r. 1935 uspořádaly obě korporace, které brožuru vydávají, v Praze seminář o aktuálních otázkách, jež zajímají členy církve československé stejně jako církví evangelických. Na přání, vyslovená od členů semináře i od širší veřejnosti, vydaly obě korporace nyní tiskem hlavní obsah přednesených referátů, k nimž doc. dr. Frinta napsal úvod. Je tu otištěn příspěvek prof. dra F. M. Bartoše: Boj o Husa a husitskou revoluci po převratě, dr. V. Šintáka: Bílá hora, doc. dra J. B. Čapka: Otázka souvislosti našeho národního obrození s českou reformací, prof. dra F. Kováře: Náš poměr ke katolictví a faráře St. Čapka: V přítomném boji o duši národa s katolicismem a

novopohanstvím. Jde vesměs o aktuální otázky, v nichž potřebují církevní příslušníci jasné orientace a uvědomění. Přednášky mohou jim k tomu dobře pomoci. Levná cena pro brožuru bohatého obsahu, s údaji o literatuře pro případné další studium, umožní jistě rychlé její rozšíření mezi našimi čtenáři. Duchovní a učitelé náboženství naleznou v ní nejen vítanou pomůcku pro své poučení, ale i látku vhodnou pro přednášky a promluvy.

F. K.

Laik a čsl. církev. Edice Akce církevní spolupráce, sv. 1. Praha, nákl. Ústřední rady čsl. církve, 1936. Str. 62. Kč 0.50.

Akce církevní spolupráce při Ústřední radě čsl. církve začíná tímto 1. svazčkem vydávati levné a lidové brožury, které mají vésti a vychovávat k živému zájmu o církev, její duchovní poslání a život, a které mohou být rozšířeny do všech rodin církve, aby budily uvědomění a živou součinnost na díle církve československé. První svazček obsahuje 4 příspěvky dr. O. Rutrle a delší příspěvek F. Plechatého, které všechny spadají dobře pod název brožury. Laikové mají v čsl. církvi zcela jiný vliv a význam než v církvích jiných a tato brožura jim má jejich práva a možnosti připomenout a zároveň jim dáti poučení, jak, kdy a kde jich mohou užívat s prospěchem pro duchovní dílo čsl. církve. Brožura je přetiskem článků z Českého zápasu, ale tím právě se umožní levné šíření článků, které jsou již pro týdeník plánovitě připravovány, aby časem tvořily uzavřený celek a daly orientaci v některé otázce nebo návod v některých praktických úkolech. Vydávání té-

to edice je třeba s radostí uvítati a vyslovit přání, aby duchovní, učitelé náboženství, rady starších a uvědomělí členové církve její svazčky co nejvíce rozšiřovali pokud možno do všech rodin našich příslušníků.

F. K.

František Michael William: Život Ježíše Krista v kraji a lidu izraelském. Autorisovaný překlad z němčiny opatřil Ant. Striž. S 33 původními fotografickými snímky autorovými. Světla víry sv. 1. Praha, naklad. „Vyšehrad“, 1935. Str. 630. Kč 55.—, vázané Kč 70.—.

Toto dílo mladého katolického theologa vyšlo v krátké době ve 4 vydáních německého originálu a bylo přeloženo do více než 10 cizích jazyků. Důvodem toho jsou zcela určité přednosti díla: krásná a každému čtenáři srozumitelná mluva, snaha vyložit děje, slova a skutky Ježíšovy co nejsrozumitelněji v soudobém prostředí, obsáhla a dobře užitá znalost doby Ježíšovy na základě studia historie, archeologie a filologie, porozumění pro prostředí na základě vlastní znalosti života v dnešní Palestině, vyhýbání se všemu dogmatizování a spíše snaha o prosté pochopení řeči a dějů v dobovém a místním prostředí. Konečně je důležité i to, že v knize je hojnost fotografických snímků z přírody a života dnešní Palestiny, pokud mohou pomoci přiblížit evangelní vypravování, při čemž u každého obrázku je podrobný výklad.

Knihy je na jedné straně typicky katolická pro tento druh literatury: přijímá biblický text doslovně a bez kritiky, sestavuje zprávy všech čtyř Evangelii v harmonii, rozděluje na krátké odstavce a ke-

každému připojuje výklad, bohatě a vhodně využívající znalostí tehdejší doby i dnešní země. Na druhé straně je však populární v dobrém slova smyslu, nemá ani dogmatických ani asketických rozjímání, budí dojem knihy vědecké a má sklon k literární mluvě. Je z nejkrásnějších životopisů Ježíšových v pojetí římskokatolickém.

Naším potřebám tato kniha zcela vyhovět nemůže, nám nejde o literu, ale o ducha bible. Přes to může i našim čtenářům, hlavně duchovním a učitelům náboženství, kteří dovedou zaujmouti správné stanovisko, velmi dobře posloužiti, přiblížiti jim novozákonní texty a pomoci jim v jejich práci ve škole i ve sboru. Rozhodně je možno získati z ní více než z různých negativně kritických, literárních nebo fantastických životopisů Ježíšových, které u nás v poslední době vyšly.

F. K.

Emilian Soukup O. P.: *Filosofie náboženství*. Studijní přehledy. Myšlenky a život, knihovna soudobého katolického myšlení, sv. 2. Praha, nakl. „Vyšehrad“, 1935. Str. 120. Kč 12.—.

Profesor na dominikánském řádovém učilišti v Olomouci vykládá v této knížce stanovisko katolíka a novothomisty k proudům, směrům a výsledkům novodobé filosofie a psychologie náboženství, a to podle jednotlivých otázek: pojem, původ, obsah náboženství, poměr náboženství a kultury, cesta k Bohu, zbožnost a její pochody, úloha náboženství, náboženské úkony, pohyb náboženského života, význam thomismu v psychologii náboženství a j. Je přirozeno, že uznává pouze to, co je ve shodě s katolickou věroukou a thomistic-

kou filosofií. Zároveň však právě se svého stanoviska dovede velmi dobře ukázati na omyly, nesprávnosti, roztržiténosti a rozpory ve filosofii a psychologii náboženství, která nerespекtuje svéráznost náboženství jako samostatné složky v duševním životě člověkově a zároveň i skutečnost a působení činitele mimolidského. Proto přes četné výhrady se stanoviska našeho nalezneme v knize mnohé, v čem se s autorem shodujeme. Tak zvláště v zásadním poznání, že ať se náboženství chápe jako nedostupně transcendentní bez jakékoliv imanence či jako výlučně imanentní v člověku bez jakékoliv možnosti transcendence, v obojím případě se filosofie a psychologie náboženství musí státi anthropocentrickou, v níž člověk sám je středem a vším; a že jedině možné východisko a jedině možné pole zdárné práce v psychologii a filosofii náboženství umožňuje správné uznání spojení transcendence s imanencí, že Bůh je sice svou bytostí pro člověka transcendentní, ale zároveň mu imanentní.

Autor nezpracoval svou knihu obvyklým způsobem vědecké práce, neudává většinou literatury, někde udává autora, ale necituje knihu a kde uvádí knihu, necituje stranu. Omlouvá to v úvodě, že je to zbytečné pro čtenáře, kterým je studie jako přehled určena. Je zřejmo, že to není metoda správná. Autor se nad to vydává v nebezpečí, že v knize nemůže být rozlišen přínos jeho vlastní od názorů jiných.

Sbírka, v níž kniha vyšla, je nakladatelstvím velmi dobře vypravena: je vydávána na silném a dobrém papíře, tištěna moderními

typy a v dobré typografické úpravě. Jsou to přednosti, které svědčí, že nakladatelství může počítati s dobrým finančním úspěchem svých knih v řadách, pro něž je vydává.

F. K.

T. G. Masaryk: Světová revoluce. Za války a ve válce 1914—1918. Dvacáté (třetí opravené) vydání. První lidové vydání. Praha, Čin a Orbis, 1936. Str. 653. Kč 38.—, váz. Kč 48.—

Tato kniha, již dosud bylo vydáno 19 vydání v celkovém počtu 95.000 výtisků, vychází nyní v 20. levném, lidovém vydání, jímž dostupuje nákladu 100.000 výtisků, u nás naprosto jedinečného. Levným lidovým vydáním chtějí nakladatelé umožnit rozšíření knihy do nejširších vrstev. A není pochyby, že kniha toho zasluhuje. Obsahuje nejen paměti vůdce naší národní revoluce, ale také vyznání filosofa a náboženského myslitele a politický odkaz prvního presidenta republiky. Je poučením o minulosti pro přítomnost i budoucnost, státy se vskutku udržují těmi ideály, z nichž vznikly. My se strany naší církve bychom si byli přáli, aby president-Osvoboditel v nových vydáních této knihy byl změnil své soudy o čsl. církvi, obsažené v poslední kapitole knihy, kde se praví, že čsl. církev je blízká církvi anglikánské a starokatolické a že se ukazuje také na jistou její příbuznost s polskými mariavity a po jisté stránce i s pravoslavy. Zůstávají-li tyto poznámky i v nejnovějších vydáních nezměněny, nemůžeme činit nic jiného, než si sami uvědomit povinnost a snažit se svou naukou i praxí své místo určit přesněji a vyhraněněji, aby-
chom nebyli řaděni, kam řaděni

býti nechceme a býti nemůžeme. Přes tyto poznámky je nám Světová revoluce knihou klasickou, hlavně pro humanitní demokracii, kterou dýše, a pro pevné stanovisko, vyslovené programovým heslem: Ježíš — ne Caesar!; k němuž se také nadšeně hlásíme. Není pochyby, že budoucí generace nám budou závidět, že jsme byli vrstevníky Masarykovými. Bylo by proto záhodno, aby všechny naše nynější rady starších zanechaly v knihovnách nábož. obcí svým dětem a vnukům tento veliký odkaz Masarykův, jehož hodnota časem nepomine. Lidové vydání za 38 Kč, vázané za 48 Kč, poskytuje k tomu vhodnou příležitost. F. K.

Vavřín spravedlivému. Svět o T. G. Masarykovi. Vydal a uspořádal Josef Fischer. Praha, Orbis, 1936. Str. 334. Kč 38.—

V r. 1935 bylo v různých časopisech 57 států světa napsáno téměř na 2.000 článků o Masarykovi. Josef Fischer vybral z nich 305 projevů, článků a zpráv z 39 států a vydává je v tomto sborníku v českém překladě, jež pořídili různí odborníci. Jsou to projevy úcty, obdivu, soudu, kritiky i poučení; pocházejí od vládců, diplomatů, politiků, učenců, spisovatelů a žurnalistů, a vidí v Masarykovi tu filosofa, tu politika, tu muže z lidu, tu krále ducha i činu, tu apoštola demokracie, tu maják lidskosti, tu největšího Evropana, tu světce a hrdinu, tu vůdce národa, tu bojovníka pro život, tu náboženského myslitele a pod. V jednom z časopisů je dokonce nečekaná zpráva o Masarykově domnělém vztahu k čsl. církvi. Paul Rimbault píše totiž v časopise La Dépêche Algérienne, vydaném 7. března 1935 v Al-

žiru v Africe, o Masarykovi: „Domněnku, že je ateistou, podporuje to, že bojoval s římskou církví a s rakouským klerikalismem, i že podporoval československé schisma, jež je více méně obnovením rozkolu Jana Husi.“ Naproti tomu vatikánský list *L'Illustrazione Vaticana* správně zdůraznil, že Masaryk jako hlava státu „dovedl činit rozdíl mezi vlastními ideami a odpovědností svého úřadu“.

Příspěvky v tomto sborníku jsou rozříděny podle zemí, v nichž vyšly tiskem, a země jdou za sebou v abecedním pořadí. Kniha je významná nejen pro znalce života a myšlenek presidenta-Osvoboditele, ale pro každého občana Čsl. republiky, který žije v téže době s Masarykem, zvláště pak pro nás v čsl. církvi, jimž má Masaryk co říci také v našem úsilí náboženském a církevním. Proto knihu doporučujeme všem svým čtenářům. F. K.

Jaroslav Nebesář: *Nové cesty úvěru*. Praha. Čin 1935, stran 233, cena Kč 24.—. V historii nynější hospodářské krise platí v plné míře pořekadlo: „Mnoho povolaných, málo vyvolených“. S postupem krise rostl počet těch, kdož se cítili povolanými přispět k její léčbě, a nejen v denním tisku a odborné literatuře, ale i na stolech členů vlády se hromadilo tisíce návrhů neomylné léčby krisové. Nebesářova kniha činí svým vědeckým odůvodněním i svým propracováním a kritickým postojem k různým hospodářským teoriím zřejmou výjimku a její autor právem se může radit mezi vyvolené lékaře krise. Jeho kniha, která vedle otázky účelnosti veřejných investic a způsobu jejich financování se obírá i ostatními dů-

ležitými hospodářskými teoriemi, nabízí se čtenáři jako spolehlivý průvodce labyrintem národohospodářské vědy, neboť autor nejen třídí jednotlivé krisové teorie dle určitých směrů myšlení, nýbrž je i vzájemně srovnává, konfrontuje, sleduje jejich aplikaci v cizině a zkoumá jejich upotřebitelnost v našem nynějším hospodářském systému. Jeho hospodářsko-politické závěry pohybují se zcela odlišným směrem, než jakým jde nynější politika cedulové banky a bude věci dalšího vývoje, zda se autorovi zdaří přesvědčiti vedení cedulové banky o správnosti jeho prakticko-hospodářských úvah. Kritický rozbor teoretických názorů Nebesářových přenecháváme vzhledem k povaze našeho časopisu odbornému národohospodářskému tisku. J. D.

Marie Majerová: *Siréna*. Naklad. Čin, Praha. 1936. Str. 490. Cena Kč 54.—.

Podstatnou část a jádro této knihy tvoří život kladenského horníka, který je zde podán formou životnou a lidskou, při tom však nejvyšší uměleckou. Za zvuků sirény, ať již volá ku práci nebo k poplachu, žije kladenský havíř bez světla slunečního pod zemí, aby kopal a vydělával na sporý kousek chleba. Je to neviditelný pracovník, který tráví půl života ve tmě, aby druzí měli světlo a teplo, páru a elektřinu. Od něho vede cesta ke strojům, k železnému dráze a k celé civilizaci. Život svůj prožije v černých jamách s otravnými plyny s hrozbou uvolněných skal a za hudy dynamitu. Pracuje pro kapitál a za vykořisťování. Za této neutěšené situace žije zde Majerové horník Hudec, v němž nám ztělesnila

všechny horníky. Ale jako bílý květ mezi černými uhelnými saze-
mi září zde láska Hudcova a jeho
statečné ženy k rodině a k práci v
naději v lepší budoucnost.

Celý děj je prochnut touto na-
dějí a obranou proti chamtivosti a
ustavičnému neukojitelnému hladu
po zisku uhelných bohů kapitalistů.
Oni si vymýšlejí nové metody
snadného a rychlého výděлку, oni
ochočují techniku, aby jim slou-
žila a pro ně vydělávala. Proti od-
poru jsou obrnění blesky bodáků a
hromy střelných zbraní. Setkáme
se v knize s lyrickými momenty a
popisem přírody tak skvělým, že
bychom ho ani v celém tomto rám-
ci černého kladenského života ne-
hledali. Kniha je nejvyšší doporuči-
telná, objasňuje nám hlavně sociál-
ní problémy této třídy lidí. H. K.

**Knihy, které byly redakci zaslá-
ny a o nichž přineseme referáty:**
Z nakladatelství Jana Laichte-
ra: Calvin: Kardinál a Reformá-
tor. — Jos. Šusta: Soumrak Pře-
myslovců a jejich dědictví. — S. K.
Boltonová: Chudí hoši, kteří se
proslavili. — Z nakladatelství
Čin: T. G. Masaryk: Otázka sociál-
ní. — Jos. Fischer: Válka a mír
v antické filosofii. — John Dos
Passos: Dvačtyřicátá rovnoběžka.
— William Gerhardi: Marnost. —
Jos. Kallinikov: Při řekách baby-
lonských. — Marie Majerová: Zá-
zračná hodinka. — Z nakladatel-
ství „V y š e h r a d“: Jindř. Suso:
Mystikovo srdce. — Adolf Pelikán:
Světla na úskalích. — Dr. Alfred
Fuchs: Demokracie a encykliky. —
Dr. Tihamér Tóth: Vítězství Kri-
stovo. Panna Maria.

RŮZNÉ.

V Německu od roku 1900, od kdy
jsou po ruce úplná a přesná stati-
stická data, přistoupilo 13.000 židů
k církvi evangelické. Nejmenší po-
čet takových křtů byl v roce 1928
(166) a největší v roce 1933 (933).
Od roku 1901 do roku 1913 bylo u-
zavřeno 42.372 sňatků rasově smí-
šených.

**Ministerský prezident pruský
Goering** pravil na sjezdu slezské
župy: „Kdo jest národním sociali-
stou, ten dokázal, že umí věřit, že
má hlubokou víru. Kdo však tvrdí,
že národní socialismus jest blud ne-
bo že my národní socialisté jsme
atheisté, ten lže proti lepšímu vě-
domí. ... Ukázali jsme církvi svou
náboženskou horlivostí, svou hlubo-
kou vírou, co to znamená věřit a
hlavně přivedli jsme národ opět k

víře, který již v nic nevěřil ... Cír-
kev může být klidná: nevyrovná-li
se s národním socialismem, může-
me se my s ní klidně vyrovnati. Zá-
leží jen na církvi, zda chce míti
mír.“

Ministr Kerrl v Německu pravil
na okresním sjezdu strany: „Máme
ve svém programu čl. 24, přiznání
k pozitivnímu křesťanství. To ne-
má nic společného s dogmaty, ný-
brž jest to čistá víra a jest to ona
láska, praktický skutek — láska
k bližnímu ... Podporovali jsme cír-
kev. Není státu v Evropě, ani kato-
lického státu, jenž by uzavíral tak
příkladné smlouvy s církvemi jako
my. Nečinili jsme také nikdy nej-
menší potíže ve vyznávání víry ...
Chceme v náboženském ohledu ú-
plnou svobodu ... Národní socia-

lismus musí žádati na každém svém členu, aby byl náboženský, neboť jen ten může svůj život obětovati pro věčné cíle, kdo poznává v sobě oheň věčného Boha. Musíme požadovati od každého národ, socialisty kázeň a pořádek, aby ten, kdo není náboženský, nikdy se neposmíval a netupil to, co každému členu národa jest svaté."

Dne 6. prosince bylo prohlášeno papežskou Stolicí jmenování 20 kardinálů, mezi nimi syrský patriarcha z Antiochie, 4 nunciové, 6 sekretářů různých kongregací, 3 úředníci vatikánského papežského dvora. Ostatní jsou většinou arcibiskupové, mezi nimi i pražský arcibiskup Dr. Karel Kašpar. Mimo toto pořadí jest jmenován kardinálem francouzský spisovatel a historik Alfred Baudrillart, který byl jen titulárním biskupem. Z nynějších 69 kardinálů jest 7 Francouzů, 3 Němci a 1 Čechoslovák. Z 69 kardinálů jest 38 Italů a 31 kardinálů jiných národností.

Arcibiskupové římskokatoličtí z Messiny a z Brindisi vydali pastýřské listy proti sankcím, arcibiskupové z Bologny a z Tarentu věnovali své zlaté řetězy na sbírku zlata.

Svazový rakouský kancléř Schuschnigg přislíbil rakouské evangelické církvi dřívější přízeň a blahovolné jednání.

Francouzský svaz protestantských církví podal ministru zahraničních věcí pamětní spis o pronásledování křesťanů v Rusku a žádal o zakročení u ruské vlády.

Pro devisové přestupky byl biskup v Míšni Theodor Legge odsouzen k pokutě 100.000 marek, jeho bratr, generální sekretář spolku sv. Bonifáce, Petr Legge, na 5 let do káznice a generální vikář a ka-

novník Vilém Soppa na 3 roky do káznice.

Kapitulní kaplan v Eichstaettu byl zatčen, ježto za jeho vedení konali členové katolického spolku mládeže vojenská cvičení a ježto spolek zabýval se místo činnosti náboženské činností politickou a státu nebezpečnou.

Dvě paní, které nazvaly na veřejné ulici v Hamburku jistého katolického kněze devisovým zločincem, byly odsouzeny na 1 měsíc do vězení.

Profesor Ragaz v Curychu vystoupil ze strany sociálně demokratické.

V Dánsku připadá na 1 faráře 2.250, v severním Švédsku 3.000, v jižním Švédsku 2.000, v Norsku 4.000 obyvatelů.

Úřední církevní shromáždění anglikánské církve, dne 20. listopadu 1935 konané, usneslo se velikou většinou na prohlášení, v němž se označuje řešení otázky židovské v Německu za největší překážku pro získávání důvěry a dobré vůle mezi Německem a ostatními národy. Prohlášení ono navrhl biskup Bell z Chichestru, president ekumenické rady pro praktické křesťanství. Souhlasili s ním mezi jinými arcibiskup z Canterbury a biskup z Durhamu.

Skotská církev ustanovila v Praze rev. Roberta Smitha jako stálého duchovního nejméně na 5 let. Byl slavnostně uveden v úřad při bohoslužbách česko-anglických.

Ve Finsku jsou náboženské obce s 9.000 příslušníky a s obvodem 15.000 km, v Helsinkách připadá 8.174 duší na jednoho duchovního.

V Rakousku byla po prvé zřízena prázdninová kolonie pro bohoslovce z Celovce, a sice v blízkosti opatství v Tanzenberku. M. Z.

Jan Křtitel.

(Dokončení.)

Dr. F. Kovář.

4. Jan Křtitel a Ježíš.

Podle křesťanských pramenů byl *úzký vztah* jak mezi osobou Jana Křtitele a osobou Ježíšovou, tak také mezi *dilem* Jana Křtitele a dílem Ježíšovým. Obé patří k sobě, nelze si myslet jedno bez druhého, první bylo přípravou druhého, druhé pokračováním prvního.

Markovo Evangelium uvádí jako „začátek evangelia o Ježíši Kristu“ zprávu o vystoupení Jana Křtitele na poušti (Mar. 1, 1). Tak začínalo patrně každé prvokřesťanské kázání o Ježíši Kristu. Vidíme to na ukázkách prvokřesťanského kázání ve Skutcích apoštolských. Petr před Kornéliem uvádí vystoupení Ježíšovo ve spojení s „křtem, jež kázal Jan“ (Sk. ap. 10, 37), stejně Pavel v Antiochii pizidské praví, že před Ježíšovým „vstupem Jan předem kázal křest pokání všemu izraelskému lidu“ (Sk. ap. 13, 24). Nejen všechna tři synoptická Evangelia, ale i Janovo Evangelium svědčí o spojení mezi Ježíšem a Janem Křtitelem a mezi jejich dílem.

Nahlédneme-li však blíže do podrobností ve zprávách našich pramenů, poznáme značné *obtíže*. A zvláště jsme uvedeni v *pochybnosti* tehdy, chceme-li z novozákonních zpráv zjistit *historickou skutečnost*, kterou přece jen jsme oprávněni v nich hledat, třeba víme, že naše Evangelia nejsou a nechtějí být historickými prameny a spisy, ani Ježíšovými životopisy, nýbrž jsou svědectvím víry v Ježíše jako mesiáše, napsaným proto, aby i v jiných lidech táž víra byla buzena nebo posilována.

Všechna čtyři Evangelia vypravují, že Ježíš přišel na místo, kde Jan působil, a synoptikové vypisují, jak Ježíš byl v řece Jordánu od Jana *pokřtěn*. Janovo Evangelium o Ježíšově křtu nemluví; také v uvedených ukázkách prvokřesťanského kázání ze Skutků apošt. není zmínky o tom, že by Ježíš byl Janem pokřtěn.

Srovnáme-li pak zprávy synoptiků o Ježíšově křtu, zjistíme, že přes všechnu jejich vzájemnou netoliko blízkost, ale i stejnost, většinou doslovnou, která ukazuje, že všechna tři měla společný pramen a že nad to pro Matouše a Lukáše byl pramenem Marek, je mezi nimi několik *růzností*, a to ne zcela bezvýznamných.

Podle nejstaršího Evangelia, *Markova*, které pochází asi z doby nedlouho před r. 70. po Kr., „přišel Ježíš z Nazareta

v Galilei a byl od Jana pokřtěn v Jordáně". Ani slovem není naznačeno, že by Jan byl Ježíše znal dříve, nebo že by si ho při křtu zvláště všimnul. Zpráva činí dojem, jako by Jan Ježíše pokřtil stejně, jako pokřtil mnoho jiných lidí, kteří k němu přišli. Markovo Evangelium nemá žádných zpráv o Ježíšově životě z doby před příchodem k Janovi; toto je jeho první zpráva z Ježíšova života.

Marek dále vypravuje, že „hned jak Ježíš vystupoval z vody, uviděl roztržené nebe a Ducha jako holubici sestupujícího na něj" a že „ozval se hlas z nebe: Ty jsi můj milovaný syn, tebe jsem si oblíbil" (Mar. 1, 9—11). Ani slovem není naznačeno, že by holubici viděl a hlas z nebe slyšel někdo jiný, než sám Ježíš; tedy ani Jan ani jiní lidé.

Smyslem této zprávy arci zřejmě jest ukázati, že Ježíšovi se dostalo po křtu zjevení Božího, že jej Bůh prohlásil svým milovaným synem, kterážto slova, citovaná ze Žalmu 2, 7, jsou tu míněna mesiášsky a znamenají, že Ježíšovi se hned po křtu u Jana dostalo Božího zjevení, že je od Boha určen za mesiáše. Mimo to praví zpráva, že na Ježíše sestoupil v tu chvíli Duch Boží. Je míněno asi totéž, co je ve Sk. ap. (10, 38) vyjádřeno slovy, že „Bůh pomazal Duchem svatým a mocí Ježíše z Nazaretu". Ježíš tedy sice podle Marka byl pokřtěn vodou, ale mimo to také Duchem sv. To však ukazuje, že již v této zprávě je v pozadí myšlenka, běžná teprve prvotnímu křesťanství, že se při křtu vodou přijímá také Duch sv. Chce se patrně říci, že Ježíš první ze všech přijal křest Duchem sv., jako později křesťané. O to šlo autoru Evangelia, nikoliv o popis události ze života Ježíšova. O tom, co křtu předcházelo, ani o tom, co jej provázelo, autor nic nepíše, ač to mohlo být všem patrné; ale píše o tom, co nebylo nikomu jinému známo, leč Ježíšovi jako jeho vnitřní zjevení. Je-li základem Markovy zprávy historická skutečnost, tedy zde už je zároveň při nejmenším křesťanský výklad té skutečnosti ve smyslu prvokřesťanské víry v Ježíše jako mesiáše.

Evangelium *Lukášovo*, pocházející z doby až po r. 70, převzalo z Marka zprávu o křtu Ježíšově téměř doslovně, ale doplnilo některé důležité údaje, svědčící o tom, že zpráva o křtu byla v křesťanském podání *přetvořována*. Především uvádí, že Ježíš byl pokřtěn od Jana, „když se všecken lid dal pokřtiti"; dále, že zjevení se Ježíšovi stalo, když „se modlil"; dále, že Duch svatý sestoupil na Ježíše „v tělesné podobě jako holubice", což znamená, že holubice byla viditelná Janovi a ostatnímu lidu; konečně cituje hlas z nebe přesněji slovy Žalmu 2, 7: „Ty jsi můj milovaný syn, já jsem tě dnes zplodil" (Luk. 3, 21. 22). Smysl slov je týž, jako u Marka. Ale Lukáš nezačíná Ježíšův život zprávou o jeho příchodu na poušť k Janovi, nýbrž před

tím už vypravuje o zázračném početí, původu z rodu Davidova, narození a dětství, ano i rodičích Jana Křtitele, jeho početí a narození. Mesiášství Ježíšovo se dokazuje již jeho zázračným početím, zrozením i mládím, při křtu se jen veřejně prohlašuje.

Stejně také Evangelium *Matoušovo*, pocházející rovněž z doby po r. 70, udává Ježíšův rodokmen z rodu Davidova a vypravuje o jeho zázračném početí, narození a mládí. Dále praví, že Ježíš přišel z Galileje k Janovi už s úmyslem, „aby se dal od něho pokřtiti“. Tento evangelista však vypisuje nové podrobnosti, třeba jinak čerpá zprávu o křtu místy doslovně z Marka. Jan prý „se bránil“ křtít Ježíše a řekl: „Já potřebuji, abych se dal pokřtiti od tebe, a ty jdeš ke mně!“ Ale „Ježíš mu odpověděl: Nech to! Tak se sluší, abychom splnili všechnu spravedlnost. Tu ho (Jan) nechal.“ (Mat. 3, 13—17.)

Při čtení máme dojem, že evangelista pocitoval Ježíšův křest od Jana jako čin, při němž Ježíš je k Janovi v poměru nižšího k vyššímu, nebo aspoň v poměru žáka k učiteli, a že tento dojem má být vyrovnán vypravováním, že Jan, který Ježíše již znal jako mesiáše a tedy vyššího než je sám, se zdráhal jej pokřtít a že tak učinil teprve na Ježíšovo upozornění, že je třeba splnit spravedlnost, t. j. určení Boží vůle, jejíž důvodů člověk znáti nemůže. Je také možno, že tím měla být vyvrácena námitka, jako by Ježíš přišel ke křtu proto, že pocitoval potřebu pokání, změny smýšlení a života, nebo potřebu záchrany při nastávajícím soudu. Matoušova zpráva o zjevení Božím je sice vzata v podstatě z Marka, ale činí přece dojem, že zjevení se stalo nejen Ježíšovi, ale i Janovi a všem okolo stojícím. Je tím ovšem v rozporu s jinou zprávou, že Jan Křtitel až ze svého vězení poslal k Ježíšovi posly s dotazem, je-li mesiáš či nikoliv. Kdyby byl o tom býval poučen nadpřirozeným způsobem již při křtu Ježíšově, nebyl by potřeboval posílat posly s dotazem (Mat. 11, 2, Luk. 7, 18).

Srovnáme-li konečně se synoptickým vypravováním zprávu Evangelia *Janova*, jež pochází až z doby kolem r. 100, vidíme *další přetvoření* historie o křtu. Evangelium Janovo nevypravuje vůbec o křtu Ježíšově od Jana. Ježíš sice také zde přichází k Janovi, ale není udána žádná pohnutka ani okolnost, proč přichází. Jan jej ihned poznává a vydává o něm svědectví jako o „Beránku Božím, jenž snímá hřích světa“. Vyznává, že sám přišel křtít vodou, aby Ježíš byl zjeven Izraelovi:

„Já jsem ho také neznal, ale ten, který mě poslal křtít vodou, mi řekl: Ten, na kterého uvidíš sestupovati a na kterém uvidíš spočinouti Ducha, to je ten, jenž křtí Duchem svatým. Já jsem viděl a dosvědčil, že je to Syn Boží... Spatřil jsem Ducha sestupovati jako holubici z nebe a spočinul na něm.“ (Jan 1, 30—34.)

V Evangeliiu Janově není vypsáno, kdy Duch sv. sestoupil na Ježíše; je patrno, že tento evangelista předpokládá znalost synoptiků.

Další přetvořování prvokřesťanské tradice zjistíme, všimneme-li si zpráv prvokřesťanské literatury mimokanonické.

Prvokřesťanská tradice potřebovala také vyložit, proč Ježíš přijal křest pokání, když jako mesiáš byl bezhříšný. Podle učení židokřesťanského bludaře Kerintha byl Ježíš, syn Josefa a Marie, člověk jako všichni ostatní, jen spravedlivější a moudřejší než jiní. Teprve při křtu prý do něho vstoupil nebeský Kristus, syn Otcův, v podobě holubice. Apokryfní *Evangelium podle Nazareů*, židokřesťanské sekty z doby poapostolské, obsahovalo v tom smyslu zprávu v souvislosti s křtem. Ve zlomku, který z tohoto Evangelia zachoval Jeronym († 420), jenž rukopis tohoto Evangelia ještě viděl v Berei a chtěl je přeložit, vystupuje Ježíš ještě jako člověk před svým křtem, který se sice cítí bezhříšný, ale přece pokládá za možné, že by hřešit mohl. Zlomek zní:

„A hle, matka Páně a jeho bratři mu řekli: Jan Křtitel křtí na odpuštění hříchů; pojďme a dejme se od něho pokřtít! Odpověděl jim: Co jsem zhřešil, abych šel a dal se od něho pokřtít? Leda snad tím, že to, co jsem řekl, je nevědomost.“ (Evang. podle Nazareů.)

Jeronym zachoval ještě další zlomek z tohoto Evangelia, o křtu samém, a také z něho je zřejmý další vývoj tradice o zjevení po křtu. Ježíš je zde nazýván synem Ducha sv., nikoliv Otce.

„Stalo se však, že když Pán vystupoval z vody, sestoupil celý pramen Ducha sv. a spočinul na něm a řekl mu: Synu můj, ve všech prorocích jsem tě očekával, abys přišel a abych spočinul na tobě. Ty jsi totiž mé odpočinití, ty jsi můj syn prvorozený, který panuješ na věky.“ (Evang. podle Nazareů.)¹⁵⁾

Jiný apokryfní spis, t. zv. *Evangelium podle Ebionitů*, napsané asi na poč. 2. st. a užívané židokřesťanskou sektou Ebionitů, jež sdílela také názory Kerinthovy, představuje další vývoj historie o Ježíšově křtu. Zlomek tohoto, zachovaný Epifaniem, praví:

„Když byl lid křtěn, přišel také Ježíš a byl pokřtěn od Jana. A když vyšel z vody, rozevřela se nebesa a viděl Ducha Božího v podobě holubice sestupujícího a vstupujícího do něho. A hlas se stal z nebe řkoucí: Ty jsi můj syn milovaný, v tobě jsem si zalíbil, a opět: Já dnes zplodil jsem tebe. A ihned ozářilo to místo světlo veliké. Vidá to, praví mu Jan: Kdo jsi, Pane? A znova hlas z nebe k němu: Tento jest syn můj milý, v němž jsem si zalíbil. A tehdy Jan padnuv k zemi, pravil mu: Potřebuji tebe,

¹⁵⁾ Oba zlomky v originále otiskuje: A. Huck: Synopse der drei ersten Evangelien. 6. vyd. Tübingen, 1922, str. 13.

Pane, ty mě pokřtil Ale on bránil mu řka: Nech, neboť tak jest třeba naplniti všecko." (Evang. podle Ebionitů.)¹⁶⁾

Jak v tradici přibývalo zázračných zjevů, doprovázejících Ježíšův křest, dosvědčují dále slova, která o křtu Ježíšově praví křesťanský apologeta *Justin* († kol 166) a jeho žák *Tatian* (z konce 2. stol.):

„Když Ježíš sestoupil k vodě, oheň se zanítíl v Jordáně.“ (Justin Muč.)

„A když byl (Ježíš) pokřtěn, nesmírné světlo zářilo z vody, takže se báli všichni, kdo přišli.“ (Tatian.)¹⁷⁾

Také mandejský spis *Kniha Janova* obsahuje zprávu o Ježíšově křtu. Je přirozeně nepřívznivá Ježíšovi, ale zároveň ukazuje, že mandejské tradice o Janu Křtiteli spočívají v celku na evangelní a křesťanské tradici a nikoliv obráceně, a že pocházejí z doby, kdy křesťané měli již Nový zákon jako kanonickou knihu.

„Ježíš Kristus, syn Mirjamin, přijde na břeh Jordánu a prosí: Jachjah (= Jene), pokřti mě svým křtem a jméno, které vyslovuješ, vyslov také nade mnou. Ukáži-li se tvým žákem, vzpomenu tebe v své knize, neosvědčí-li se jako žák, vymaž mé jméno s tvého listu. Jachjah váhá. Činí „podvodniku“ Ježíšovi výčitky proto, že požaduje tělesnou zdrželivost: a zrušení soboty. Ale na základě dopisu, který přichází z domu Abathurova, je „podvodník“ přece zaveden do Jordánu a pokřtěn.“¹⁸⁾

Smyslem a účelem zpráv křesťanských pramenů o Ježíšově křtu je tedy podati důkaz o Ježíšově mesiášství, nikoliv zprávu o historické události Ježíšova života. Křest je jen příležitostí k zjevení Ježíšova mesiášství a mesiášského posvěcení.

Nemají tedy tyto zprávy žádné historické ceny?

Alfred Loisy¹⁹⁾ pochybuje o historické ceně těchto zpráv pro jejich zázračný a dogmatický obsah, Martin Dibelius²⁰⁾ pokládá je za legendu s historickým jádrem, Eduard Meyer nejprve tvrdí, že nebude možno nikdy rozhodnout, zdali údaj Evangelii, že Ježíš se odebral k Janu Křtiteli a dal se od něho pokřtít, má za základ historickou skutečnost či nikoliv,²¹⁾ později však výslovně praví, že zpráva o Ježíšově křtu Janem náleží mythické, ne historické části Evangelii.²²⁾ Meyer soudí, že Ježíš o Janu

¹⁶⁾ Zlomek v řeckém originále je otištěn u *Hucka* v cit. spise na str. 13.

¹⁷⁾ Citáty z Justina a Tatiana v řeckém originále uvádí rovněž *Huck* v citovaném spise na str. 13.

¹⁸⁾ E. Peterson: *Urchristentum und Mandäismus*. Zeitschr. f. neutest. Wissensch., roč. 27 (1928), s. 87.

¹⁹⁾ A. Loisy: *L'Évangile selon Marc*. Paříž, 1912, str. 60, 61.

²⁰⁾ M. Dibelius: *Die Botschaft von Jesus Christus*. Tübing., 1935, s. 161.

²¹⁾ E. Meyer: *Ursprung und Anfänge des Christentums*. Sv. I. Stuttgart, 1924, str. 82.

²²⁾ E. Meyer: *Ursprung und Anfänge des Christentums*. Sv. II. Stuttgart, 1925, str. 406, 407.

Křtíteli pouze slyšel, ale že nikdy u něho nebyl. Evangelní zpráva o jeho vystoupení u jezera Genezaretského a o tom, že její jeho rodina hledala, nemluví prý pro to, že by se byl Ježíš vzdálil ze svého domova. Mimo to, musil by prý Ježíš sám o svém vnitřním zažitku po křtu vypravovat, a to prý je těžko srovnatelné s obrazem, jež si podání o něm dovoluje utvořit. Konečně je prý vypravování o křtu v Evangelích spojeno s mytickým vypravováním o Ježíšově pokušení na poušti a teprve po nich prý následuje vypravování o historických událostech Ježíšova života.²³⁾

Leč tyto důvody nejsou tak závažné, aby byly důkazem nehistoričnosti faktu Ježíšova křtu Janem a aby vyvážily jiné důvody, které svědčí pro to, že *Ježíš byl Janem pokřtěn*. Hlavním z nich je okolnost, že fakt Ježíšova křtu Janem byl silně na závalu křesťanskému myšlení a že by se jistě nebyl dostal do evangelní tradice, kdyby nebyl býval faktem historickým. Křesťanská tradice mu arci dávala význam křesťanský, snažila se zmenšit nebo zahladit dojem, že Ježíš tu vystupuje jako nižší než Jan, na př. tvrzením, že je to vůle Boží, lidem nepochopitelná, k Janovu křtu připojila tradice křest Duchem sv., hromádila k němu zázračné a nebeské zjevy, Janovo Evangelium fakt křtu dokonce vynechalo, ač o něm dobře vědělo. Historická skutečnost však skutečností zůstat musila.

Je-li třeba pokládat Ježíšův křest Janem za fakt historický, neznamená to arci, že jsou historické i doprovodné okolnosti, které jsou v evangelních zprávách obsaženy, a smysl, který mu evangelní zprávy připisují. Psychologující exegese má možnost vykládati tento fakt Ježíšova života dnešními prostředky chápání, dohadovati se, jaké asi pohnutky vedly Ježíše, aby se vydal na Jordán k Janovi a dal se od něho pokřtít, a hledati také psychologický smysl této významné životní zkušenosti Ježíšovy pro jeho vědomí poslání prorockého a mesiášského.²⁴⁾ Může viděti v Ježíšově křtu příležitost k hluboké duchovní zkušenosti synovství Božího v specifickém mesiášském smyslu, poslední krok k definitivnímu poznání, že je Bohem vyvolen za nástroj království Božího, a v cestě k Janovi může viděti nejvýznamnější cestu nejen v historii Ježíšova vlastního života, ale v dějinách náboženství vůbec.²⁵⁾

Příkladem takového výkladu je také výklad dra Karla *Farského* v jeho 13. postyle. Farský chápe událost tak, že se tu Ježíšovi otevřela celá nebesa, „celý pojem Věčnosti Boží stává

²³⁾ E. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums. Sv. I. Stuttgart, 1925, str. 83, 84.

²⁴⁾ Erich Klostermann: Das Märkusevangelium, 2. Aufl. Handbuch zum N. T. Hrg. v. H. Lietzmann, sv. 3. Tübing., 1926, str. 10, 11.

²⁵⁾ James Mackinnon: The historic Jesus. London, 1931, str. 61, 62.

se mu představou živou, hotovou, konkrétní, něčím skutečným, co on začíná chápat v celé podstatě, a z čeho mu v nitru vzniká velebná radost, takže se fysicky cítí Božím synem milným, jsa slavně šťasten z toho nejintimnějšího splnutí své duše s Bohem. Té chvíle člověk Ježíš se rozhoduje dát myšlenku Božího synovství a dceřinství lidstvu jako základ nové kultury všelidského bratrství v Bohu, Otcí veškerenstva.²⁶⁾

Je však přirozeno, že naše evangelní zprávy nám neposkytují dostatek údajů, abychom mohli psychologickou cestou vystihnouti obsah a smysl události, kterou již nejstarší zprávy vidí očima své víry.

Dalším důvodem pro historičnost Ježíšova křtu Janem je okolnost, že bez delšího styku obou těžko můžeme pochopit *dojem* a vliv, kterým Jan na Ježíše zřejmě působil. Delší styk byl dobře možný, byl-li Ježíš jako Janův křtětec jeho *učedníkem a členem jeho společnosti*.

Zdá se arci, že evangelní zprávy tento názor nepotvrzují. Synoptická Evangelia činí dojem, že Jan Křtitel a Ježíš se setkali pouze na krátkou chvíli křtu. Hned po křtu totiž nechávají Ježíše odejít na poušť, aby tam byl pokoušen. Leč i synoptická Evangelia mají několik údajů, z nichž lze soudit, že styk Janův a Ježíšův nebyl omezen pouze na chvíli křtu. Synoptikové uvádějí několik Ježíšových výroků o Janu Křtiteli, a z těch je patrné, že Jan zanechal v Ježíšovi hluboký a trvalý účinek, který lze pochopit jen delším vzájemným stykem obou. Mar. 1, 14, praví dále, že „když byl Jan uvězněn, šel Ježíš do Galileje“ a tam začal svou vlastní veřejnou činnost. Mohlo by se z toho soudit, že Ježíš byl u Jana od svého příchodu ke křtu až do jeho uvěznění Herodem Antipou. Synoptikové mohli mít důvody, aby o delším styku nemluvili, nebo to pro jejich účel nemělo významu.

Zdá se, že Janovo Evangelium nám v té věci zachovalo ze starých tradic zprávu důležitou. Upozornil na ní Maurice Goguel²⁷⁾ a odůvodnil ji rekonstrukci Janova textu, která se zdá velmi pravděpodobnou.

Janovo Evangelium totiž vedle zprávy o prvním Ježíšově setkání s Janem Křtitelem má ještě další zprávu o vztahu mezi nimi. Zpráva zní:

„Potom odešel Ježíš se svými učedníky do země Judské, pobýval tam s nimi a křtil. Jan také křtil v Ainonu blízko Salimu, poněvadž tam bylo hojnost vody, a lidé přicházeli a dávali se křtíti. Jan totiž ještě nebyl uvržen do vězení. Tu vznikl spor mezi učedníky Janovými a nějakým Ži-

²⁶⁾ Karel Farský: Naše postyla. Praha 1925, str. 48, 49.

²⁷⁾ M. Goguel: Au seuil de l'Évangile. Jean Baptiste. Paris, 1928, str. 235 a d. — La Vie de Jésus. Paris, 1932, str. 254—258.

dem o očišťování. I přišli k Janovi a řekli mu: Mistr, který byl s tebou za Jordánem a kterému jsi vydal svědectví, hle, on sám křtí a všichni jdou k němu! Jan odpověděl: Člověk si nemůže nic vzít, leč co mu bylo dáno z nebe. Vy sami mi dosvědčíte, že jsem řekl: Já nejsem Kristus, ale jsem vyslán před ním. Kdo má nevěstu, je ženichem; přítel ženichův, který je s ním a slyší ho, srdečně se raduje z ženichova hlasu. Tato má radost je tedy dovršena. On musí růsti, já však menšiti se... Když se Pán dověděl, že farizeové uslyšeli, jak Ježíš získává víc učedníků a křtí víc než Jan — ač Ježíš sám nekřtil, nýbrž jeho učedníci — odešel z Judeje a vrátil se do Galileje." (Jan 3, 22—30; 4, 1—3.)

Celá perikopa Jan 3, 22—4, 3, obsahuje kontradikce, je nejasná a zmatená: 3, 31—36 obsahuje evangelistovy úvahy; Ježíš má víc učedníků než Jan a přece nikdo nepřijímá jeho svědectví; rozhovor mezi Janovými učedníky a nějakým Židem vede k stížnosti Janových učedníků proti Ježíšovi; učedníci Janovi se pohoršují nad činností člověka, kterého přece jeho učitel prohlásil za většího než je sám; Ježíš křtí sám a zas nekřtí sám, nýbrž učedníci; náhle se tu objevují farizeové a Ježíš pro ně odejde. Byly činěny různé pokusy učinit perikopu jasnější. Prof. dr. Žilka na př. verše 3, 22—30 vyjímá z kap. 3. a klade je do kap. 2. mezi v. 12.—13.²⁸⁾

Goguel pokládá perikopu za přepracování zprávy, pocházející z důležitého pramene, kterou si evangelista pozměnil a doplnil, aby ji mohl upotřebit pro své účele, a pokouší se její původní znění rekonstruovat: vypouští evangelistovy přídavky a připojuje se k výkladu, že místo slov „s nějakým Židem“ má státi: „s Ježíšovými“ (učedníky), místo „o očišťování“ slovo „o křest“.²⁹⁾ Rekonstruovaná zpráva pak svědčí o tom, že Ježíš po křtu zůstal u Jana jako jeho učedník a že jako jiní učedníci také křtil a působil souběžně s Janem a v jeho duchu; ale pak se od něho odloučil následkem rozmluvy nebo diskuse pro rozdílné názory o křtu.

Goguel vidí ve zprávě starý dokument, nezávislý na křesťanské tradici, který nám dosvědčuje závažný fakt, že Ježíš začal kázat a křtít tímž způsobem a v tomtéž duchu jako Jan sám, a dále, že se od něho odloučil, poněvadž se změnil jeho názory o křtu. Poznal patrně, že člověkův křest pokání nestačí a že je třeba Božího odpuštění, jež on sám je povolán hlásat.

²⁸⁾ F. Žilka: Nový zákon. 2. vyd. Praha, 1934, str. 145. Je samozřejmé, že užívám citátů N. Z. z tohoto překladu.

²⁹⁾ Mohla totiž být provedena snadná záměna: místo původního znění pramene: zētēsis ek tōn mathētōn Jōannū meta tōn Jēsū peri baptisimū = spor mezi učedníky Janovými a Ježíšovými o křest je v dnešním Janově textu: zētēsis ek tōn mathētōn Jōannū meta Jūdaiū peri katharismu = spor mezi Janovými učedníky a nějakým Židem o očišťování. Viz Oskar Holtzmann: Das Neue Testament... übersetzt und erklärt. 2. svazek, Gießen, 1926, s. 975.

Podle Evangelia Janova odešli pak s Ježíšem od Jana Křtitele i někteří jeho dosavadní učedníci: Jan, Ondřej, Šimon, Filip a Natanael a stali se učedníky Ježíšovými. Podle toho by Ježíšovo hnutí vyšlo z Janova hnutí.³⁰⁾

Goguelův výklad je jistě smělý a není tak průkazný, jak by si bylo přát; ale není bezdůvodný a libovolný. Rozhodně pak vrhá jasné světlo na vztah mezi Ježíšem a Janem Křtitelem i mezi Janovým a Ježíšovým dílem a vysvětluje mnohé, co jinak je těžko vysvětliti.

Goguel také správně upozorňuje, že jestliže se Ježíš od Jana oddělil pro odlišné názory na účinnost křtu, a snad na celou Janovu činnost, nebyl proto vliv Janův na Ježíše záporný, nýbrž naopak kladný, pomohl Ježíšovi opakem uvědomit si a formulovat vlastní přesvědčení.³¹⁾

Ježíš byl přesvědčen, že Jan byl *poslán od Boha*, právě tak jako on sám. Nejlépe je to vysloveno ve scéně, položené do posledních dnů Ježíšova působení v jeruzalémském chrámě, kterou všichni synoptikové shodně vypravují (Mar. 11, 27—33 = Mat. 21, 23—27 = Luk. 20, 1—8).

Když Ježíš vyčistil chrám od penězoměnců a prodavačů, a druhého dne se procházel v sloupřadí chrámového nádvoří, přišli k němu zástupcové velerady, které patřila chrámová policie (Sk. ap. 4, 1) a tázali se ho: „Jakou mocí to činíš? Kdo ti dal moc, abys to činil?“ Ježíš nemohl uvést lidskou autoritu, tou pověřen nebyl. Uvésti Boha znamenalo prohlásiti, že je mesiáš nebo prorok a vydati se v nebezpečí, že proti němu bude zakročeno jako proti rouhači. Viděl, v jakém je nebezpečí a nechtěl je zbytečně zvyšovat, vyhýbal se otevřenému vyznání až do poslední chvíle. Pomohl si po způsobu zákoníků: protipřímou otázkou. Byl v téže situaci jako kdysi Jan Křtitel. Také Jan byl poslán Bohem, ne lidmi. Křtil křtem pokání na odpuštění hříchů, aby zachraňoval lidi před blížícím se hněvem Božího soudu. K tomu nemohl mít moc od lidí, nýbrž pouze od Boha. Ježíš tedy prohlásil, že je ochoten odpověděti, z jaké moci to činí, jestliže oni mu odpovědí, byl-li Jan poslán Bohem či nebyl.

Touto protipřímou otázkou přivedl tazatele do velkých rozpaků. Nevěřili, že by byl Jan Křtitel poslán od Boha, ale prohlásit to otevřeně se báli, uškodilo by jim to u lidu, který měl Jana za proroka, posla Božího. Říci pak, že byl poslán Bohem, znamenalo, vydati se vyte, proč mu tedy nevěřili a nepřijali jeho křest, a znamenalo také přiznati, že i Ježíš má moc od Boha. Poradili se proto a našli východisko, aby ani neurazili veřejné mínění ani nedali odpůrci zbraň do ruky. Vyhnuli se přímé od-

³⁰⁾ Tak to chápe také R. Bultmann: *Jesus*. Berlin, 1926, str. 26.

³¹⁾ M. Goguel: *La Vie de Jésus*. Paris, 1932, str. 258.

povědi, řekli: nevíme. Tím však byl i Ježíš zbaven povinnosti odpovědět na jejich otázku. Proto řekl: „Já vám také nepovím, jakou mocí to činím.“ (Mar. 11, 27—33.) Ježíš se tak obrátne vyhnul uchystané léčce, ale při tom přece dal zřetelně najevo, že se pokládá za pověřence Božího, stejně jako jím byl Jan Křtitel. Oba jsou posláni od Boha, ať si o tom vedoucí kruhy soudí, jakkoliv.

Stejně hodnocení Janova poslání je i na jiných místech Evangelii. Podle Mat. 21, 32 řekl Ježíš, že „Jan přišel cestou spravedlnosti“, podle Luk. 7, 29 „všechnen lid, který to slyšel a celníci uznali Boha za spravedlivého, poněvadž byl pokřtěn křtem Janovým.“ To znamená, že jednali ve shodě s vůlí Boží, a kdo odmítli Janovo působení a nedali se pokřtiti, odmítali vůli Boží. Janovo působení bylo tedy z vůle Boží.

V 11. kap. Evangelia Matoušova a v 7. kap. Evangelia Lukášova je uložena *Ježíšova řeč o Janu Křtiteli* k zástupům. Ježíš tu o Janovi praví, že nebyl třtina zmítaná větrem, ani člověk, který je oděn měkkým rouchem, ale že byl prorok, ano „daleko víc než prorok“, neboť on nejen prorokoval, ale o něm samém bylo prorokováno: „To je ten, o kterém je psáno: Hle, já posílám svého posla před tvou tváří, který připraví cestu před tebou.“ Jsou tu na Jana Křtitele aplikována slova proroka Malachiáše (3, 1), která byla vykládána o poslu Božím, jež Bůh pošle na svět před posledním soudem, aby lidi připravil. Na základě jiných míst Starého zákona věřili židé, že tím Božím poslem a připravovatelem cesty bude prorok Eliáš. Podle Evangelii poučil Ježíš učedníky, že *tím Eliášem*, který byl Bohem poslán připravovati lidi na příchod království Božího, *byl Jan Křtitel*. „Chcete-li však uznati: On (Jan) jest Eliáš, který má přijíti“ (Mat. 11, 14). „Pravím vám, že Eliáš přišel a učinili s ním, co chtěli“ (Mar. 9, 13). „Eliáš již přišel a nepoznali ho, ale učinili s ním, co chtěli... Tu porozuměli učedníci, že jim mluví o Janu Křtiteli. (Mat. 17, 12. 13.) Podle Ježíšových slov Eliáš tedy již přišel v osobě Křtitelově, ale lidé mu zabránili splnit jeho úkol.

Ve své řeči prohlašuje Ježíš dále Jana Křtitele za *největší osobnost v dosavadních dějinách lidstva*. „Nepovstal mezi těmi, kdo se zrodili z ženy, větší nad Jana Křtitele“ (Mat. 11, 11), nebo ve formulaci Lukášově: „Nikdo z těch, kdo jsou narozeni z ženy, není větší než Jan“ (Luk. 7, 28).

Ale hned na to Ježíš dodává: „a přece, kdo je sebe menší v království nebeském, je větší než on“ (Mat. 11, 11) nebo podle znění Luk. 7, 28: „A přece nejmenší v království Božím je větší než on.“ Ježíš tedy vysoce cenil Jana Křtitele, ale přece jej považoval jen za připravovatele, *nikoliv za člena království Božího*. Ježíš rozlišoval tři období: období „proroků a zákona“,

kdy se jen „prorokovalo“ o království Božím; dále období Jana Křtitele, který byl Eliášem a připravoval na království Boží; a konečně období, kdy se započíná kralování Boží a v němž sebe menší je větší než Jan Křtitel, největší z těch, kdo se zrodili z ženy, ale přece jen patřící uplynulému období. (Mat. 11, 14.)

Toto oceňování Jana Křtitele mělo zajisté souvislost s Ježíšovým vědomím vlastního poslání. Příchod Eliáše byl znamením blízkého konce: Byl-li Eliáš již zde, musil mít Ježíš jasno i o sobě a o svém poslání. Byl konec doby příprav, nastávala doba splnění. A také osud Janův musil mít vliv na Ježíšův pohled do budoucnosti. V Janově smrti rukama nepřátel nemohl nevidět předzvěst svého vlastního osudu. Působnost a životní osud Janův utvrdily zajisté Ježíše v jeho vlastním poslání, ale naznačily mu i cestu, na které má být splněno.³²⁾

Známe-li tak Ježíšův soud o Janu Křtiteli, musíme hledati v Evangeliích tak soud *Jana Křtitele o Ježíšovi*.

Všichni tři synoptikové uvádějí při líčení Janova působení jeho prorocká slova o *mocnějším*, který přijde po Janovi a rozumějí jimi zřejmě Ježíše.

Podle Marka 1, 7—8 kázal Jan: „Přichází za mnou kdosi mocnější než já, jemuž nejsem hoden skloně se rozvázati řemínek u sandálů. Já jsem vás pokřtil vodou, ale on vás pokřtí svatým Duchem.“ V těchto slovech je činěn rozdíl mezi Janovým křtem vodou a křesťanským křtem Duchem sv., tedy pojetí už křesťanské. Jan Křtitel takto mluvit nemohl. Ze Sk. ap. 19, 2 víme, že Janovi učedníci nikdy „ani neslyšeli, že by byl Duch svatý.“ Nemohl tedy Jan Křtitel o Duchu sv. mluvit. Do jeho úst jsou tu křesťanskou tradicí vložena slova ve smyslu křesťanského chápání rozdílu mezi křtem Janovým a křtem křesťanským. Zpráva i po stránce formální ukazuje, že pochází z jiného pramene než zpráva, která ji předchází a mluví o Janově zjevu.³³⁾

Mat. 3, 11 připisuje Janu Křtiteli slova: „Já vás křtím vodou k pokání. Ten však, kdo přichází za mnou, jest mocnější než já; jeho sandály nejsem hoden nositi; on vás bude křtiti Duchem svatým a ohněm.“ Podobně i Luk. 3, 16: „Já vás křtím vodou; přichází však mocnější než já, jemuž nejsem hoden rozvázati řemen u sandálů; ten vás bude křtiti Duchem svatým a ohněm.“ Zde je sice také ve smyslu křesťanského chápání postaven proti sobě Janův křest jen vodou a křesťanský křest také Duchem sv.; ale vedle toho se praví, že ten silnější, který přijde po Janovi, bude křtiti *ohněm*. Není vyloučeno, že v tomto výraze

³²⁾ E. F. Scott: *The Kingdom and the Messiah*. 2. vyd. Edinburgh, 1917, str. 86, 87.

³³⁾ Podrobně to odůvodňuje Ed. Meyer: *Ursprung und Anfänge des Christentums*. Sv. I. Stuttgart, 1924, str. 90.

je zachován smysl skutečných slov Jana Křtitele. Hrozil-li blízkým soudem Božím, při němž si bude soudce počínati jako zemědělec, který odděluje po výmlatu pšenici od plev a plevy spálí (viz str. 72), mohl dobře říci, že sám sice ponořuje do vody, ale že soudce, který po něm přijde, bude ponořovati do ohně. Nevíme ovšem s jistotou, rozuměl-li Jan Křtitel tím soudcem mesiáše nebo sameho Boha. Nemohl jím ovšem v historickém smyslu rozuměti Ježíše. To teprve křesťanská tradice vykládala slova Křtitele o Ježíšovi, a vkládala je do Janových úst jako svědectví příznivá Ježíšovi, v nichž Jan uznává Ježíše za vyššího než je sám, sebe za jeho předchůdce.

Proto synoptická Evangelia začínají svá vypravování o Janu Křtiteli tím, že na něho aplikují slova proroka Isaiáše (40, 2): „Hlas volajícího na poušti: Připravte cestu Páně, vyrovnávejte mu stezky“ (Mat. 3, 3 = Mar. 1, 2, 3 = Luk. 3, 4—6.) V Janově Evangeliu je další vývoj této tradice; Isaiášova slova, užívaná o Janu Křtiteli od synoptiků, jsou tu vložena do úst sameho Jana Křtitele, jako by je sám o sobě pronesl; je tu dále uvedeno, jako by si Jan Křtitel byl vědom, že jeho jediným posláním je, podat svědectví o Ježíšovi, a když svůj úkol splní, že se musí menšit, zatím co Ježíš bude růsti (Jan 1, 31; 3, 30). Také u Lukáše je doklad dalšího vývoje křesťanské tradice o Janu Křtiteli. Když těhotná matka Ježíšova přišla navštívit svou příbuznou, Janovu matku Alžbětu, rovněž těhotnou, tu prý, jak se ozval zvuk Mariina pozdravu, „poskočilo s plesem dítětko v Alžbětině životě.“ (Luk. 1, 44.)

Chce se tím říci, že Jan Křtitel již v životě své matky vzdal hold tomu, jemuž není hoden býti ani služebníkem.

Z těchto zpráv *není* tedy možno poznati, jak soudil Jan Křtitel o Ježíšovi.

V evangelní tradici je ještě jedna zpráva, která je svědectvím vztahu mezi Janem Křtitelem a Ježíšem.

Matouš vypravuje: „Jan ve vězení uslyšel o Kristových činech, i poslal mu po svých učednících vzkaz: Jsi ty ten, který má přijíti, či máme čekatí jiného? Ježíš mu odpověděl. Jděte a dejte Janovi zprávu o tom, co slyšíte a vidíte: slepí nabývají zraku, chromí chodí, malomocní jsou očišťováni, hluchí slyší, mrtví jsou kříseni a chudým se zvěstuje evangelium. Blážený, kdo se nade mnou nepohorší.“ (Mat. 11, 2—6.)

Lukáš má v podstatě stejnou zprávu, ale přece zase doplněnou rysy, které ukazují, že událost byla v tradici zveličována ještě více do zázračna. Podle Luk. přinesli Janovi učedníci svému učiteli do vězení zvěst o Ježíšových skutcích. Když pak poslové k Ježíšovi přišli, „zrovna v tu hodinu uzdravil mnoho lidí od nemocí, trápení a od zlých duchů a mnohým slepícím vrátil zrak“. Proto tím spíše mohl odpověděti poslům slovy, která uvádí Lukáš stejně jako Matouš. (Luk. 7, 18—22.)

Tím, který má přijít, se nemíní Eliáš, jak se domnívá Albert Schweitzer,⁸⁴⁾ nýbrž mesiáš. Ve své odpovědi se tu Ježíš poukazuje na zázračné skutky ještě za života Jana Křtitele otevřeně a před zástupem přiznává, že je mesiášem. To však odporuje ostatním údajům synoptických Evangelii, podle nichž Ježíš mluvil o svém mesiášství až do poslední chvíle života velmi zdržlivě a zahaleně, takže i do myslí jeho nejbližších učedníků proniklo poznání jeho mesiášství jen znenáhla, teprve Petrovým vyznáním na cestě do Caesareje Filipovy, na konci galilejské činnosti Ježíšovy. Jak by tedy Jan Křtitel na tuto myšlenku přišel na samém začátku Ježíšovy činnosti a jak by ji Ježíš mohl veřejně doznat?⁸⁵⁾

Celá perikopa má zřejmě znaky zprávy legendární, nikoliv historické. Má za účel ukázat, jak vysoko vynikal Ježíš nad Jana Křtitele a že byl mesiášem. Slova, která jsou tu Ježíšovi vložena do úst, jsou realisací mesiášského programu, jak je uvedena u Isaiáše 29, 1—19; 35, 5 a 61, 1, a nesou známky myšlení prvokřesťanské obce, která hledala ve Starém zákoně předpovědi, jež se splnily na Ježíšovi. A je pravděpodobno, že celé vypravování bylo sestaveno k vůli poslední větě, jež může obsahovati historické jádro, jak tomu bývá při legendách. Plynulo by z ní, že Jan Křtitel se nad Ježíšem „pohoršil“, patrně pro jeho odchylný názor na křest a pro jeho odchod z kruhu Janova.

Tento úsudek je podepřen okolností, že i z novozákonních zpráv lze soudit na *napětí* mezi učedníky Ježíšovými a učedníky Janovými. Že „sekta“ Janova pokládala Jana Křtitele za mesiáše, lze soudit nejen z míst, která jsme již uvedli (str. 74), ale i z Evangelia Janova. Polemikou proti „sektě“ Janově lze vysvětlit zdůrazňování 4. Evangelia, že Jan Křtitel „nebyl tím světlem, ale objevil se, aby svědčil o tom světle“ (Jan 1, 8) a opětovně kladení Janovi do úst slov: „Já nejsem Kristus,“ t. j. mesiáš (Jan 1, 20; 3, 28).

Začal-li Ježíš svou činnost jako člen kruhu Janova a Janův spolupracovník, pak *srovnání jeho postavy s postavou Janovou a srovnání obsahu Ježíšovy zvěsti se zvěstí Janovou* nás poučují, že jím zůstatí nemohl, poněvadž jsou mezi nimi v mnoha znacích *podstatné rozdíly*.

Jan Křtitel byl přísný *asketa*, vyznačující se již svým zjevem, oblekem a způsobem života v odloučenosti a postu. Ale Ježíš *nebyl asketou*. S Janovým asketicko-kajičnickým smýšlením a životem souvisela i *pochmurná nálada* jeho i jeho učedníků. U Ježíše a jeho učedníků však byla *nálada radostná*.

⁸⁴⁾ Albert Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 2. Aufl. Tübing., 1921, str. 418 a d.

⁸⁵⁾ Eduard Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums. Sv. I. Stuttgart 1924, str. 84, 85, 87.

Evangelní zprávy svědčí o tom zřejmě. Příznivci i odpůrci Ježíšovi srovnávali Ježíše s Janem a pohoršovali se, že on a jeho učedníci se nepostí jako učedníci Janovi a farizejští. „Učedníci Janovi a farizejští se právě postili. I přijdou a ptají se: Proč se postí učedníci Janovi a učedníci farizeů, ale tvoji učedníci se nepostí? Ježíš jim odpověděl: Mohou se mládcé na svatbě postiti, dokud je ženich s nimi? Pokud mají ženicha s sebou, nemohou se postiti.“ (Mar. 2, 18, 19. Tutéž zprávu má Mat. 9, 14 a Luk. 5, 33, jenže u Mat. se táží sami Janovi učedníci.) Ježíš se tedy nepostil a s ním ani jeho učedníci. Odůvodněno je to tím, že jako při svatbě za přítomnosti ženichovy je povinností mládců radovat se a veselit, tak za života mesiášova neodpovídá náladě jeho a jeho učedníků, aby se postili, což je projev smutku. Týž základní rozdíl mezi Janem a Ježíšem ve způsobu života je vyjádřen v Ježíšových slovech: „Přišel Jan Křtitel a nejedl a nepil víno a říkáte: Má démona. Přišel Syn člověka, jedl a pil a říkáte: Hle, jedlík a pijan vína, přítel celníků a hříšníků.“ (Luk. 7, 33, 34.) *U Ježíše tedy nebylo postu ani askese ani observantství jako u Jana.*

Jan žil na *osamělém* místě, v odloučenosti od lidí, nevyhledáváje jich. Zato Ježíš procházel zemí, sloužil Bohu a bližnímu ve světě, *hledal* i ztracené syny Izraele.

Jan hlásal „den Jahvův“, splnění prosby Božího *hněvu*, ale Ježíš hlásal *království Boží, radostné poselství*, splnění zaslíbení. Janova zvěst byla zvěstí o Božím *soudu*, ale Ježíšova zvěst byla radostnou zvěstí o *Bohu Otci a o odpuštění*. Janovo poselství vyvolávalo *strach* před Božím hněvem a sráželo lidi k zemi; ale Ježíšovo vyvolávalo *důvěru* v Boha a pozvednutí srdcí. Ježíšovo učení bylo *nové poselství*, které nebylo vázáno na vnější úkon jako Janovo.

Podle zvěsti Jana Křtitele bylo *podmínkou*, jak utéci Božímu hněvu a tedy se dočkati *království Božího*: činit pokání, přijmout křest, smývající hříchy a přidružující ke skupině těch, kdož chtějí nésti ovoce pokání hodné a býti zachráněni před hněvem Božím, býti zrním, které mesiáš shromáždí na sýpku (str. 73, 74). Ježíš však chápal *jinak podmínky* vstupu do *království Božího*. Sám člověk jen svou vlastní silou a jen svými skutky, vlastním ovocem pokání toho nedosáhne; *království Boží není dosažitelné jako pouhá odplata za skutky*. „Učiníte-li všechno, co vám bude nařizováno, řikajte: Jsme již nepotřební služebníci. Učinili jsme jen, co jsme byli povinni.“ (Luk. 17, 10.) Vstup do *království Božího* je podle Ježíše dílem *milosrdenství a lásky Boží*, nejen dílem člověka; se strany člověka je jen potřebí *oddaného otevření sebe*. Ježíš pak asi, jak můžeme soudit, přestal věřit, že by křest mohl býti skutečným *očištěním* duše od hříchu. Proto přestal křtít a odešel od Jana. Jemu vnější ri-

tuální observance, a hlavně magicky působící úkony nic neznamenaly. Od počátku byl v něm zárodek myšlenky, jejíž rozvíti vedlo k rozchodu s židovstvím.

I Ježíš hlásal *nutnost pokání a odpuštění hříchů*. Avšak nikoliv cestou Janovou, křtem, který omývá zevně tělo, nýbrž cestou *vnitřní litosti* a nápravy, jak ji naznačil v podobenství o marnotratném synu, o celníku a j. Obnova člověka musí nastat z nitra a nepotřebuje vnějších znamení a očišťování, neboť „z nitra, ze srdce lidí vycházejí zlé myšlenky“. (Mar. 7, 21.)

Janovo poselství bylo založeno na *vnější působnosti* a síle křtu pokání, Ježíšovo bylo založeno na *vnitřní, duchovní působnosti* a síle království Božího. V tom smyslu správně pojala tradice rozdíl mezi postavami a zvěstmi obou, když užila slov: Jan křtil *vodou*, ponořoval do vody zevně obmývajícím, Ježíš křtil *Duchem sv.*, ponořoval do Ducha vnitřně přetvořujícího. A správně je určen i rozdíl mezi přívrženci Ježíšovými a Janovými, když se o učednících Janových praví, že „ani neslyšeli, že by byl Duch svatý.“ (Skut. ap. 19, 2.)³⁰⁾

V podstatě správně pak vystihují evangelní zprávy historickou skutečnost, když činí z Jana Křtitele *předchůdce* a *připravovatele* Ježíšovy cesty. Eschatologické kázání Janovo, mocné otřesení svědomí, jež z něho vycházelo, přísné volání k pokání, byly dějinně *nutným úvodem k možnosti působení Ježíšova*.

Ježíšovo hnutí vzešlo patrně z janovského, Ježíšova činnost byla v počátcích patrně v souvislosti s činností Janovou, od Jana přijal asi prvé podněty, které jej pudily k vlastní činnosti. Proto odpovídá skutečnosti, podávají-li Evangelia zprávy o Janovi a jeho působení jako úvod ke zprávám o Ježíšovi a jeho působení, jako úvod k evangeliu.

Ale jak se osoba Ježíšova liší od osoby Janovy, tak se i obsah jeho zvěsti liší od obsahu zvěsti Janovy.

5. Učedníci Křtitelovi a učedníci Ježíšovi.

Postavili-li jsme vedle sebe Jana Křtitele a Ježíše, je nutno postavit vedle sebe a porovnat také společnost učedníků Janových a společnost učedníků Ježíšových po smrti obou zakladatelů, která nebyla časově od sebe příliš vzdálená.

Zde jsme ovšem v situaci daleko těžší, než při srovnání Jana s Ježíšem, poněvadž zde *prameny* pro tuto otázku téměř úplně *chybí* a jsme odkázáni jen na usuzování.

Kdo se díval záhy po Ježíšově smrti na obě tyto společnosti, mohl mítí dojem, že jsou to *dvě velmi si blízké sekty židovské*.

³⁰⁾ Rudolf Otto: Reich Gottes und Menschensohn. München, 1934, str. 58—63.

Obě očekávaly blízký příchod soudu a soudce, obě hlásaly nutnost pokání, obě věřily v mesiášství svých zakadatelů, obě na rozdíl od běžného názoru židovského věřily, že při soudu nebude záležeti na tom, je-li či není-li kdo synem Abrahamovým, obě se považovaly za společenstva, která budou při soudu zachráněna.

Nemáme žádných přesných zpráv o tom, jaký byl vzájemný poměr obou společností. Novozákonní zprávy se zdají naznačovat, že byl mezi nimi tu poměr rivality a konkurence, tu poměr vzájemné podpory.

Za života Ježíšova se učedníci Janovi na rozdíl od Ježíšových *postili*, měli společné *modlitby* a měli *křest* pokání jako eschatologickou svátost. *Po smrti Ježíšově však jeho učedníci zavedli do své společnosti také tato tři zařízení. Bylo to vlivem učení Janových a tedy nepřímo vlivem Janovým?*

C. A. Bernoulli nejen odpovídá kladně, ale tvrdí dále, že křesťanství vstoupilo v život zavedením křtu na jméno Ježíšovo o prvých letnicích, a tento křest je prý spojením křtu Janova s křtem proselytů; tím prý si spolek velikonočních visionářů vytvořil svůj vlastní získávací prostředek. Vlastními zakladateli křesťanství jsou prý tedy Jan Křtitel svým eschatologickým křtem a Kefas svým velikonočním viděním Ježíše z mrtvých vstalého a spojením křtu Janova se jménem Ježíšovým a jeho duchem.³⁷⁾

Z podobných důvodů také E. Lohmeyer pokládá Jana Křtitele za spolurozhodujícího činitele při vzniku prvotního křesťanství, ale spolu s Ježíšem; oba prý v nerozlučném spolku, třeba s různým cílem, tvoří dvojici původců prvotního křesťanství. Poněvadž Ježíš i někteří jeho učedníci žili s Janem Křtitelem jako jeho žáci delší dobu pohromadě, naučili prý se u něho velké části učení a praxe spásy, které pak žily v prvotním křesťanství.³⁸⁾

To ovšem jsou *přehnanosti* na prvý pohled zřejmě a prameny neodůvodněné. *K jakému úsudku nás však opravňují prameny a jejich rozbor?*

Křest se objevuje v životě prvotního křesťanství podle Skutků ap. po prvé v letnicový den, kdy Duch sv. sestoupil na apoštoly. Po řeči Petrově tázali se lidé Petra a apoštolů: „Co máme činiti? Petr jim odpověděl: Čiňte pokání, *dej se každý pokřtiti* na jméno Ježíše Krista, a přijměte dar Ducha svatého... Někteří tedy přijali jeho slovo, dali se pokřtiti, a v onen den se k nim přidalo na tři tisíce duší.“ (Sk. ap. 2, 38. 41.) Ani slovem

³⁷⁾ C. A. Bernoulli: Johannes der Täufer und die Urgemeinde. Die Kultur des Evangeliums, Bd. 1. Leipz., 1918, str. 192.

³⁸⁾ E. Lohmeyer: Das Urchristentum. 1. Buch: Johannes der Täufer. Götting., 1932, str. 6, 27, 69.

se tu nepraví, z jakého důvodu Petr určil křest jako podmínku vstupu do společnosti Ježíšových učedníků; mluví se o tom jako o věci samozřejmé. Skutky apošt. i listy Pavlovy pokládají pak vůbec za samozřejmé, že křesťan musí být pokřtěn a že křest je podmínkou spásy.

O Ježíšovi ovšem víme, že nekřtil a nedával křtít. Slova Mat. 28, 19—20, vložená do úst Ježíšovi při na nebe vzetí a obsahující výzvu, aby šli, „získávali všechny národy za učedníky a křtili je ve jméno Otce i Syna i Ducha sv.“, již svou trojiční formulí prozrazují pozdější původ a mají zřejmě jen odůvodnit křesťanskou praxi křtu, jako by byla nařízena Ježíšem. Také v Evangeliiu Markově (16, 16) praví Ježíš před na nebe vstoupením: „Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen,“ ale je to v pozdějším přídavku k Markovu Evangeliiu a bylo to přidáno vzhledem k běžné již praxi křtu.

Srovnáme-li křesťanský křest se křtem Janovým, vidíme *blížkost obou*, zvláště porovnáme-li je s židovským a esensským očišťováním. Židovská omývání osob a věcí byla očišťování rituální, měla způsobit kultickou čistotu. Těm se Janův ani křesťanský křest nepodobal, neboť tato omývání se mohla konat třeba několikrát za den, kdežto křest byl jen jednou za život. Stejně t. zv. křest proselytů, t. j. koupel, kterou židé od 1. stol. po Kr. požadovali od proselytů vedle obřizky a oběti, působil jen kultickou čistotu, aby s ní byl pohan přičleněn k národu izraelskému. Také od tohoto křtu proselytů se Janův a křesťanský křest lišil především tím, že židovský byl požadován pouze od pohanů, kdežto Janův a křesťanský také od židů. Také Essení měli četné denní koupele jako prostředek očištný, ale už tou častostí se lišily od křtu Janova i křesťanského.

Naproti tomu Janův i křesťanský křest se konal jen jednou za život, byl požadován od pohanů stejně jako od židů, nešlo při něm o kultickou a rituální čistotu, ale o vnitřní čistotu, pokání; měl význam eschatologické svátosti, měl být prostředkem spásy při soudu a přidružoval k společnosti těch, kteří tu spásu očekávali. *Rozdíl* křesťanského křtu od Janova byl pouze v tom, že křesťanský se konal „na jméno Ježíše Krista“ a že se při něm „přijímal Duch sv.“. Tyto dvě vlastnosti však byly dány změnou situací Ježíšových učedníků na rozdíl od Janových. Ve formulí „na jméno Ježíše Krista“ je jméno uvedeno místo spasné moci, která vychází z Ježíše a působí spásu duše. Ale není to chápáno jako magická síla. Její účinnost předpokládá víru, působící ve věřícím skutečnou změnu srdce a oddanost Ježíši jako uznanému Pánu.³⁹⁾

³⁹⁾ James Mackinnon: The Gospel in the early Church, London, 1933, str. 16.

Věcně tedy bylo zcela dobře možno, že křest byl zaveden ve společnosti Ježíšových učedníků po vzoru společnosti učedníků Janových. Bylo to zvláště dobře možno, byli-li ve společnosti Ježíšových učedníků někteří z bývalých učedníků Janových.

Eduard Meyer si představuje postup tak, že apoštolé a jejich kruh, když přišli po smrti Ježíšově zpět z Galileje do Jeruzaléma, vstoupili tam do nejužšího spojení s obcí Janovou, a to že vedlo časem k úplnému sloučení. Proto prý později už v Palestině o Janových učednicích neslyšíme a také v diaspoře prý brzo vstoupili do křesťanské obce, jak učí vypravování o Apollovi a Janových učednicích v Efezu (Sk. ap. 18, 24—28; 19, 1—7).⁴⁰⁾

Leč názor, že by Janova „sekta“ brzo splynula s křesťanstvím, správný není. Nejen Sk. ap. svědčí o jejím dalším trvání, ale také polemika Evangelia Janova s ní, dále Recognitiones z 2. stol. (viz str. 74) a konečně i Justín Muč. († kol 166), který v Dialogu s židem Tryfonem počítá „sektu“ Janovu pod jménem Baptisté mezi tehdejší židovské sekty.⁴¹⁾ Možné ovšem je, že část kruhu Janova se spojila s učedníky Ježíšovými.

Vlivu členů řádu Janova pak připisuje Ed. Meyer zavedení křtu, postu a ustálených modliteb do křesťanství a má za to, že také křesťanská misie se vyvinula především v připojení se k misii Janových učedníků.⁴²⁾

Stejně také Hans Lietzmann soudí, že zavedení křtu, postu a ustálených modliteb do křesťanství se stalo podle vzoru těchto zařízení v kruhu Janových učedníků.⁴³⁾

Apollona a učedníky v Efezu však Lietzmann nepokládá za učedníky Janovy, nýbrž za křesťany, kteří byli pokřtěni t. z. křtem Janovým, který prý byl nejstarší formou křesťanského křtu a byl konán zcela tak, jako křest Janův, t. j. bez vztahu k jménu Ježíšovu a bez udílení Ducha sv. Proto prý byli dodatečně pokřtěni na jméno Ježíšovo a přijali Ducha sv. Tento výklad o nejstarší formě křesťanského křtu však nelze podepřít žádným pramenem. Výklad o učednicích Janových pak odporuje praxi, že křest byl udílen vždy jen jednou za život. Zpráva o Apollovi (Sk. ap. 18, 24—28) a o 12 učednicích Janových v Efezu (Sk. ap. 19, 1—7) v dnešním svém znění je arci velmi nejasná a plná rozporů a Ed. Meyer správně ukazuje na to, že Lukáš si s ní nevěděl rady, když ji našel v pramenech, poně-

⁴⁰⁾ Ed. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums. Sv. III. Stuttgart, 1923, str. 247.

⁴¹⁾ Frant. Sušil: Spisy sv. Otců apoštolských a Justina Muč. 3. vyd. Praha 1874, s. 388.

⁴²⁾ Ed. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums. Sv. I. (1924), str. 90—92. Sv. III. (1923), str. 247.

⁴³⁾ H. Lietzmann: Geschichte der alten Kirche. Bd. 1. Die Anfänge. Berlin 1932, str. 56—57.

vadž odporovala jeho pojetí Jana Křtitele, jak je uložil v Evangelii.⁴⁴⁾

Pokud jde o p ů s t, víme, že Ježíš a jeho učedníci se na rozdíl od učedníků Janových a farizejských nepostili. Ale po smrti Ježíšově již prvotní obec půst zavedla. Motiv je sdělen na známém nám místě Mar. 2, 18—20. Nyní byl ženich vzat od mládeňců, mohli se tedy postit, na místo doby veselí nastala doba kajicného očekávání konce. První křesťané se asi zprvu postili spolu se židy, t. j. v pondělí a ve čtvrtek, ale záhy stanovili vlastní dny postu, středu a pátek, aby se od židů oddělili.

Podle Luk. 11, 1—4 požádal kterýsi z učedníků Ježíše: „Pane, nauč nás *modlití se*, jako i Jan naučil své učedníky“, načež je Ježíš naučil modlitbě Otčenáš. Text Otčenáše na tomto místě u Lukáše je však odlišný od textu Matoušova 6, 9—13 a od textu užívaného v církvi. Podle Lietzmanna z toho plyne, že tato modlitba neměla už v nejstarší tradici pevnou formu a že tedy nevyšla v uzavřené a autoritativní podobě z Ježíšových úst a nebyla dál předávána nezměněně. Domnívá se, že od Ježíše by mohlo pocházet jádro, prosba o odpuštění Bohem podle míry, v jaké my odpouštíme, ostatní že jsou přídavky provokřesťanské obce. Fakt zavedení autorisované modlitby obce třeba prý připsat vlivu kruhu Janova, přání, vyrovnati se onomu kruhu, jak to evangelní tradice naznačuje.⁴⁵⁾

Prameny a jejich rozbor tedy ukazují, že *není důvodů pro přehnaná tvrzení o významu Janově, resp. jeho učedníků pro prvotní křesťanství. Přece však je nutno uznat, že vlivem Janových učedníků unikly již do prvotního křesťanství prvky, které nejsou ve shodě s Ježíšovým evangeliem a životem.*

6. Křtitelův význam.

Poznání osoby a díla Jana Křtitele jsme čerpali jednak z pramenů křesťanských, jednak z pramene židovského. Rozbor zpráv nám však ukázal, že obojí prameny jej vidí jednostranně se svého hledišťe. Křesťanské prameny vidí Jana jen očima křesťanskýma, jen jako hlas volajícího na poušti a jen jako asketického předchůdce a připravovatele Ježíšova. Josef Flavius zase jej vidí jako pouhého hlasatele mravnosti a úplně zamlčuje schatologicko-mesiášský ráz jeho působení.

Přes to umožňuje nám rozbor pramenů a literatury, abychom si učinili určitý *úsudek o významu Janovy osobnosti i činnosti.*

⁴⁴⁾ Ed. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums. Sv. III. Stuttgart, 1923, str. 113—114.

⁴⁵⁾ H. Lietzmann: Geschichte der alten Kirche. Bd. I. Die Anfänge. Berlin, 1932, str. 57.

Především vidíme, že *není odůvodněno prameny, jež máme k dispozici, chtít vidět v Janu Křtiteli zakladatele sekty, jež pěstovala předkřesťanskou gnosti* a dodnes žije jako sekta *Mandeů*. Mandejské tradice o Janu Křtiteli pocházejí až ze 7. stol. a jsou závislé na zprávách křesťanských a snad na starých tradicích kruhu Janova. Jana Křtitele však lze pochopit na pozadí náboženství židovského a zvláště na pozadí eschatologických a mesiášských nadějí židovského národa na počátku 1. stol. po Kr.

Jako *osobu* si musíme Jana podle pramenů představit jako muže dobrého, spravedlivého a svatého, přísného asketu, který žije odříkavým životem na poušti v postech, modlitbách a mravní přísnosti, a naplněného myšlenkou blízkého soudu nad domýšlivým a zlým pokolením.

V soudobém židovství nenalezneme pro Jana *skupiny a směru*, kam by se mohl *beze zbytku zařadit*. Nebyl knězem ani saduceem; nebyl zákoníkem ani farizeem; nebyl Essenem ani zelotou ani Herodiánem; nebyl anonymním apokalyptikem, jako mnozí, jichž spisy z oné doby máme zachovány, ale jejichž jmen ani osobností neznáme; nezapadá ani mezi ony „tiché v zemi“, kteří očekávali spásu Izraele. Jeho činnost nebyla politická ani jen mravní, ani národně mesiášská s představou, že mesiáš obnoví nezávislost a nadvládu židovského národa, ani hrubě apokalyptická, ani se nevyznačovala horlivostí pro přesný výklad a přísné plnění zákona a podání otců, ani horlivostí pro chrámový nebo synagogální kult, ani horlivostí o různá rituální očišťování, ani úsilím o poznání soudobé hellenistické osvěty.

Jedinou skupinou, do které můžeme Jana Křtitele zařadit, je skupina *proroků*. Ale tato skupina neměla již po staletí v židovském národě zástupce, anonymní apokalyptikové byli bezkrevní epigoni proroků. Náboženství židovské bylo tehdy cele zákonem a rituálem a fantastickou národně politickou nebo apokalyptickou nadějí.

V Janovi *po dlouhém mlčení přišel opět prorok s poselstvím přímo od Boha*. I vzhledem připomínal Eliáše. Oproti soudobé anonymní apokalyptice vystoupil zase jako *živá osobnost*. Proti mrtvému Bohu minulosti a knihy přinášel *živého Boha*, který *mluví v přítomnosti, působí přímo ve světě a v lidech* a zjeví se brzo v svém soudu. Jako proroci zdůrazňoval Jan opět nadvládu mravního zákona jako projevu Boží vůle, a potřebu pokání. Bůh bude při soudu dbát jen mravních měřítek.

V suchém náboženském životě své doby jeví se Jan Křtitel jako *živá a čerstvá osobnost prorocká*. Učil lidi, že Bůh se nezjevuje v soustavě tradic, příkazů kněží a zákoníků, ale skrze živé lidi a skutky. Tak také kdysi izraelští proroci ve své osobě mluvili za Boha a učinili jej živou, reálnou, přítomnou mocí.

Díváme-li se na význam osoby a činnosti Jana Křtitele takto s hlediska soudobého židovství, musíme říci, že Jan byl *daleko víc* než jen hlas volajícího na poušti. Byl *samostatným prorokem*, s vlastním poselstvím a vlivem. Proto společnost jeho učedníků trvala a působila i po jeho smrti. Po té stránce si musíme *doplnit* křesťanské prameny, které by mohly vésti k *přečtení* Jana Křtitele.

A přece zase na druhé straně musíme říci, že prorocká činnost Jana Křtitele byla *přípravou činnosti Ježíšovy* a že po Janovi jako předchůdci přišel silnější a větší prorok než byl Jan. S hlediska Ježíšova a s hlediska křesťanského byla Janova působnost přece jen přípravou pro vyšší náboženství a mravnost. V Janovi nebylo dosaženo toho nejvyššího, nýbrž teprve v Ježíšovi. Ukázalo nám to již srovnání Jana s Ježíšem. Když Ježíš vystoupil, musil se Jan vskutku menšit a Ježíš růsti. Proto také společnost učedníků Janových mizela a společnost učedníků Ježíšových rostla.

Není tedy také správné *přečtenovat* význam Jana Křtitele pro křesťanství, činit z Jana osobu důležitější a vyšší než Ježíš a tvrdit na př., jak činí *Reitzenstein*, že Ježíš byl odsouzen k smrti vlastně proto, že byl učedníkem Janovým.⁴⁸⁾ Nelze také tvrdit, že Jan byl zakladatel nebo spoluzakladatel křesťanství; byl pouze jeho připravovatel.

Jan Křtitel stál zcela na půdě židovství jako izraelští proroci. Proto *neměl* v židovství *oposice*. Práví-li Mat. 3, 7, že Jan činil výtky farizeům a saduceům (Luk. 3, 7 uvádí v téže souvislosti, že ty výtky platily „zástupům“) nebo uvádí-li Jan 1, 19. 24, že kněží, levité a farizeové byli vysláni vyšetřovat Jana Křtitele, jsou to zřejmě anticipace pozdějších konfliktů mezi těmito zástupci vůdcích kruhů židovství a Ježíšem, přenášené na Křtitele. Židům platil Jan Křtitel i po smrti za proroka a za mučedníka jejich náboženství, neboť viděli v porážce vojska Heroda Antipy Boží trest za smrt Janovu. Josef Flavius byl smýšlením farizej a chválí Jana Křtitele též. *Jan nepřestoupil v ničem hranice židovství*.

Jana Křtitele odsoudila instance politická, nikoliv náboženská. Naproti tomu Ježíše odsoudila instance náboženská z důvodů náboženských, neboť *Ježíš hlásal myšlenky a konal činy, které vedly k novému náboženství*. A nad to křesťanství na rozdíl od kruhu Janova neopakovalo jen kázání svého Mistra, nýbrž s evangeliem *Ježíše Krista* hlásalo také evangelium o Ježíši Kristu.

⁴⁸⁾ Rich, *Reitzenstein*: Das iranische Erlösungsmysterium. Berlin, 1921, str. 124.

Bělohorská otázka.

(Pokračování.)

Dr. Viktor Šinták.

Z přehledu uvedené historické práce vidíme, že jde v celku o dva názory, starší a novější. Starší viděl v porážce spravedlivý trest za viny před Bílou horou spáchané. Obviňoval a zatracoval české strany, v porážce bělohorské spatřoval dobrodíní, poněvadž národ byl zachráněn před germánstvím tím, že přijal vyšší kulturu románskou.

Novější názor soudí o Bílé hoře jinak. Náboženské poměry předbělohorské se nám také ukazují ve světle příznivějším. Dokazuje se, že zde jde o kontinuitu s husitskou tradicí, že nábožensky jde tu o další vývoj husitství, který je obrozován vlivy reformací 16. století, a to jak německé tak i švýcarské, ale zase ne natolik, aby náš život ovládly a vtiskly mu svůj ráz. Český sveráz si náboženské hnutí v době předbělohorské u nás zachovalo. Na Bílé hoře se pak o toto náboženství bojovalo, byl to boj o svobodný projev náboženské víry. Tedy ne pouhý odboj proti panovníku, diktovaný zájmy prospěchu. Na Bílé hoře odehrál se zápas dvou světů, dvou náboženství, české reformace a katolictví — novověk a středověk. Středověk v protireformaci si prodloužil svůj život. Jestliže v tomto boji Čechové podlehlí, nutno příčinu této porážky hledati i jinde, ne v nich samých, nutno vzíti v úvahu silné okolnosti (zahraniční politiku, vnitřní komplikace atd.). Rozhodně však Čechové na Bílé hoře podlehlí v boji za pokrok, za zásadu mravního sebeurčení, tedy za princip svobody.

Tím docházíme k přesvědčení, že Bílá hora nebyla jenom událostí místní, nýbrž světovou. Neštěstí bylo jenom v tom, že náš národ stál v prvé řadě tohoto světového zápasu o nové ideje a náboženskou svobodu. Zde musíme jen litovati, že naši předkové při této srážce neobstáli. Tu nám na mysl připadá povzdech Gollův: „Škoda, že tak nebylo.“

Snad v tu chvíli jsme sváděni k tomu, abychom dali průchod výčitkám proti těm, kdo tehda byli za osud národa odpovědni. Snad bychom chtěli žalovati na české stavy, kteří měli uhájiti tyto drahocenné statky národní, o něž se v této době rozhodovalo. Soud nad nimi už pronesli starší historikové, téměř všichni od Tomka po Denise. Nás však bude vždy před tímto soudem něco zdržovati, snad časový odstup od této události, který nám ukazuje dobu bělohorskou v jiném světle, snad také ona okolnost, že dnes žijeme opět ve vlastním svobodném státě, v němž se těšíme ze všech těch svobod, o něž usilovaly Čechy předbělohorské. Naším historikům v minulém století se ani nezdálo o takovéto štěstí. Oni cítili tíhu cizího panství, k němuž Bílá hora položila základy. Vzpomínka na Bílou horu bolela. Není divu,

že zoufalost nad přítomností našla si průchod v odsouzení těch, v nichž viděli příčinu neštěstí. Snad si bolest ulevovala hněvem. Soud hněvivý však nebývá spravedlivým.

My však nechceme býti zaujatými, chápeme, že i naši předkové trpěli, mnoho trpěli a hrdinně. Toto veliké utrpení vinu smývá. Na Bílé hoře byli Čechové připraveni o nábož. svobodu, která byla největším ziskem české reformace. Strach o tento veliký poklad vedl k povstání, které vyprovokovala vídeňská vláda. A tu snad bychom chtěli říci, že měli stavové vydržet, jestliže na sebe vzali tak veliký úkol, jakým nesporně byl tento boj za svobodu. Po stránce mravní nesmíme jenom české stavy odsuzovat. Už Denis připouští, že odpovědnost padá na obě strany. Starší historikové (Tomek, Rezek) vyčítali stavům neschopnost k vedení státu. Vytýkali jim, že neuměli hospodařiti, že nerozuměli věcem vojenským a finančním. Je to jednostranné posuzování, mnohé i podobné chyby najdeme i u vítězů, císař a jeho okolí je mělo také. Sám Ferdinand II. byl pověstným marnotratníkem.

Na pomoc v této obhajobě by nám přispěly i novější historické výzkumy, které nám odhalují i těžkou pro Čechy zahraniční situaci. (Jsou to práce Stloukalovy, Hel. Tuskanyové, poslední francouz. historika L. V. Tappieého, ostatně na tuto skutečnost ukázal již Gindely.) Z těchto prací poznáváme, že Čechové v zahraniční politice utrpěli porážku, která se potom obrážela i v situaci domácí. Nejen na Bílé hoře, ale už před tím byl osud národa rozhodnut v diplomatických salonech francouzských a anglických. Jest proto těžké vyčítati našim předkům chyby, které my dnes s časovým odstupem vidíme. Oni stáli tváří tvář těžkému boji, nemohli tušiti, co skrývá mlhavá záclona budoucnosti.

Příčiny pádu mohly býti různé a zajisté byly už dány dávno před nimi. A proto souhlasíme s názorem, že svalovati vinu prostě na jednotlivce nejde, neboť vina byla kolektivní.*) Všechny ty osoby nemohly se řídit jen vlastní vůlí, jejich počínání mohlo býti vedeno pohnutkami velkými i malými, vznešenými i nízkými. Člověk nemůže prohlédati ony záhady příčin a následků, tyto záhady mu navždy zůstanou temnotou. „A kdo prozírá tyto temnoty,“ pravíme s Viktorem Hugem, „je samojediný a zové se Bůh.“

Vždyť musíme míti i obdiv k těm našim předkům, kteří na Bílé hoře bojovali, poněvadž jejich boj za náboženskou svobodu byl bojem o nové světlo. Tehda utrpěl český národ porážku, ale nebyla poražena idea, za níž také bojoval. Pokrok ve světě se nedá zastaviti. Myšlenky reformační na Bílé hoře nebyly

*) Formulaci tohoto názoru, který mi uvízl v paměti z jisté přednášky o Bílé Hoře, si už přesně nepamatuji a proto se nemohu osmělití uvésti jméno autorovo.

navždy pohřbeny. Veliká Revoluce v XVIII. století dala Čechům za pravdu, neboť ona odstranila porobu a otroctví ducha, kterou vítězové bělohorskí začli v Čechách upevňovati. Už Masaryk upozornil, že vůdcové francouzské revoluce pokračovali na dráze reformační. (Rousseau.) (Pokračování.)

Náboženské poměry v Uherském Brodě od válek husitských do r. 1576.

(Pokračování.)

Sláva Růžička.

Boj, který mezi Bratry a novotrakvistickými duchovními vzplanul, trval velmi dlouho. První zprávy o začátku boje máme z roku 1564. Vede jej děkan Ondřej a to velmi obratně. Bratr Zachariáš stojí v pozadí, za Bratry jedná kněz Petr Písek (zřízen na kněžství ve Slezanech roku 1557), který v těchto letech byl poslán do Uherského Brodu. Z boje toho uvádím tuto epizodu:

V srpnu roku 1564 byl požádán Bratr Písek od knihařů ivančických, aby jim v Uhrách opatřil kůže k vazbě vzácných knih potřebné. Petr Písek prosil měšťana Adama Uhra, který do Uher často jezdíval, aby kůže ony mu opatřil. Adam ochotně slíbil, ale dlouho nic nepřivázel. („Odbýval p ř i s a h á n í m s l o v a n s k ý m, že nemohl n y š t zjednatí.“) Petr Písek ho nejednou k vůli tomu navštívil, a tu při jedné návštěvě jal se mu Adam Uher vyprávěti, že ve městě Debrecíně působí kazatel, jménem Petr Melius, člověk velmi učený a zbožný. Že učí i chová se tak, jako Bratří („Ač pry mladičkým, věru, věru, nechť je mu 24 let, a tak zběhlý, povědomý v písmích, v doktorích, že by se každý podiviti musil. A že tak v černých prostých sukních a v kaftaních po kolena poctivě chodí, a tak učí jako Bratří a slovo Boží káží, jednou, když na kázání Božího slova když čast jest, zvoní, obrazů žádných nemají. A summou, že rovně tak, jako u Bratří, pobožně se řídí a zpravují a tak pokojní a dobří sou . . . a vše se [pry] u nich tak děje, jako u vás Bratří etc.“) a že by bylo dobře, kdyby Bratr Písek tomu učenému knězi napsal a Bratry s ním seznámil.²³) Písek váhal, obávaje se, že to bude

²³) Petr Melius (Horní Juhasz), reformátor uherský, byl hlasatelem kalvinismu; stál v l. 1558—1572 v čele debrecínského reform. sboru. Jest významnou osobností v dějinách kalvinismu v Maďarsku. Petr Melius byl autorem náboženských knih, písní, kázání, byl činný i jako překladatel. Rok jeho narození není znám; někteří maďarští historikové tvrdí, že se narodil roku 1536, jiní zase pravi, že se narodil roku 1515. Náš zpravodaj (Rukopis Nár. musea, Přepisu Aktů Jednoty bratrské díl X., f. 227 b, 228 a roku 1564 pravi, že Meliovi je v této době asi 24 let. Tvrdí tak člověk, který Melia několikrát viděl a s ním mluvil.

něčí návod. Adam Uher však tak naléhal, že konečně mu bylo vyhověno a Bratr Písek, dostav svolení, Petru Meliovi napsal. Psaní to, datované 15. listopadu 1564, jest psáno velmi přátelským a laskavým tónem. Se psaním poslána i konfese bratrská v jazyku latinském a německém. Do Debrecína však psal i kněz Ondřej. Jest zřejmo, že Adam Uher přemlouval Píska z návodu děkanova. Měšťanu, který nebyl členem Jednoty, nemohlo přece tak záležeti na seznámení Bratří s uherským reformátorem; na tom záleželo knězi Ondřejovi. Ondřej velmi dobře věděl, jakého přesvědčení je Petr Melius a věděl, že nejen učení bratrské, jakmile bude o něm zpraven, v některých, a to důležitých částech, odsoudí, ale, a na tom děkanovi nejvíce záleželo, že Melius autoritou svou potvrdí všechny špatnosti, které se o Bratřích vykládaly a o nichž byl nepochybně od děkana Ondřeje „dobře“ informován. S výrokem tohoto kněze, který působil tak daleko, že mu nemohla býti vytýkána zaujatost, o němž a jeho učenosti a svatosti mnoho Adam Uher měšťanům napovídal, mohl děkan velmi dobře bojovati proti Bratřím. A Ondřej se ve svých výpočtech a očekávání nezklamal. Petr Melius v krátké odpovědi ze dne 26. března 1565 sliboval, že napíše více, jakmile se uzdraví z nemoci. Odpověděl jen, že konfesi bratrskou četl a že ji schvaluje, pokud se srovnává s Písmem a pravověrným vyznáním Otců. O některých věcech však bylo, by prý nutno jednati blíže. A to zvláště o večeři Páně, o níž bratrská konfese učí prý přeměně živlu a hrubému požívání těla. Ke psaní přiložil svoji konfesi z roku 1562 a Apologii z roku 1563. Kněz Ondřej obdržel rovněž psaní, obsah jeho však neznáme. Druhé psaní Meliovo bylo posláno až v prosinci roku 1565. Bylo však doručeno Adamem Uhrem v takovém stavu, že nebylo pochyby, že bylo otevřeno a že děkan Ondřej je četl. A dočetl se, čeho dočísti se chtěl. Petr Melius odsoudil v tomto psaní znovu bratrské učení o večeři Páně, prý jest to učení papežské, připravující papežskou transsubstanciaci; rovněž přál by si správnější smysl učení o svobodné vůli, a ostře Bratřím vyčetl celibát bratrských kněží. Svědectví a dopisy poctivých lidí (asi děkana a jemu podobných) prý dosvědčují, že se kněží bratrští zdržují manželství, ne však souložnic a nevěstek. Poznal prý též přemnoho ze svědectví a dopisů o ušní zpovědi, o požírání domů vdov, což by mělo býti odsouzeno. „Promiňte, Bratří v Kristu milí,“ píše, „není obecnství světlu s temností, ni papežské špíny s Kristovou pravdou.“ Takové psaní Bratří nečekali a proto s odpovědí nebylo spěcháno. Konečně v dubnu roku 1566 Bratří odpověděli. V dopise vyvraceli názory Meliovy o jejich učení i pomluvy, které mu byly o nich doneseny. Dopis jest psán dosti

Považuji proto rok 1536 za jedině správný, protože nepokládám za možné, aby člověku, o němž soudíme, že je čtyřiařadvacetiletý, bylo téměř padesát let. (Blížíší údaje o Meliovi: Revai nagy lexikona, XIII. sv.)

důrazně a jest anonymní. Melius rovněž podobné odpovědi neočekával a Bratřím již více nepsal, čehož chtěli Bratři docílit. Petr Melius psal prý též měšťanu Prymusovi, někdy významnému členu Jednoty uh. brodské, v tento čas však rozhodnému straníku děkana Ondřeje, o němž ještě uslyšíme.

Jest nepochybně, že Ondřej druhého psaní důkladně využil. Adam Uher, který ono druhé psaní také asi znal, a před nímž Melius odpověď Jednoty četl, rovněž, z návodu děkana, nemlčel, ve městě pak rozšířily se hojnou měrou klepy o poměru bratrských kněží k ženám, které ve Sboru jako kuchařky a pomocnice bývaly.²⁴⁾ A tak v r. 1566, podnícen okolnostmi velmi zajímavými, vzplanul boj mezi Ondřejem a Bratřimi nejpruději. Boj ten vzplanul v době nejnevhodnější, kdy svornosti nejvíce bylo potřebí. V té době totiž mladý a bojovný biskup olomoucký vymohl si na císaři Maxmiliánovi mandát (vydán 22. ledna 1566), jímž byl biskup zplnomocněn, aby zvisitoval všechny fary na Moravě a to nejen katolické, nýbrž i podobojí. Měly tím býti odstraněny „neřádkové i rozpustilosti mezi kněžstvem“ a překaženo rozmáhání se sekt. Prakticky znamenal mandát ten konec samosprávy moravské církve podobojí i konec pravomoci pražské konsistoře podobojí, třebaže tato leckde se vůbec neuplatňovala. Nejvyšší hlavou všeho novoutrakvistického kněžstva na Uherskobrodsku i statech okolních šlechticů byl uherskobrodský děkan, jemuž přidání k ruce t. zv. starší a děkanovi i starším dána pravomoc co nejšířší. Při obsazování far naprosto nedbáno mandátů Ferdinandových z l. 1546 a 1563 a nežádáno po kněžích ani potvrzení od konsistoře ani jí nebyli kněží ti presentováni k vyzkoušení a potvrzení. Totó všechno mělo býti biskupem překaženo; není proto divu, že novoutrakvistické kněžstvo okolo Prostějova, Hranic a Uh. Brodu, dovědš se o úmyslech a snahách biskupových, se uleklo. I sešli se někteří kněží, sepsali suplikaci o věci té a poslali s ní delegaci do Brna ku pánům, kteří se tam byli sjeli k soudu ke dni sv. Kunhuty roku 1565. Nejvyšší sudí, pan Albrecht z Boskovic, jim však úmysl jejich vymluvil, svolal pak některé pány podobojí i bratrské, aby se dohromady i s vyslanými kněžími o věci té poradili. Ujednáno, aby se suplikaci bylo posečkáno, neboť biskup tehdy ještě se žádostí svou u císaře nic nezjednal. Když pak 22. ledna 1566 byl onen mandát vydán, slíbili si páni podobojí i bratřští vzájemnou pomoc a proti mandátu rozhodně se opřeli, vidíce v něm přímo porušení svobod zemských, „a takž ten mandát přišel v nic“. Kněží novoutrakvističtí v Uh. Brodě i jinde ani v této době s Bratřimi se nedohodli a nepopřáli jim pokoje, jak o tom dále bude vyprávováno. (Pokračování.)

²⁴⁾ Rukopis Nar. musea: Přepis Aktů Jednoty bratrské, díl X., f. 227 b—234 a. F. Hrejsa: Prvé styky Bratří s maď. reformovanými; Reformační sborník, sv. III., str. 17.—22.

Pojem Boha u Dr. K. Farského.

(Pokračování.)

Zdeněk Trtík.

Je třeba nyní vymeziti, v jakém vztahu jsou Farského názory o Bohu ve Stvoření k pozitivismu. Ukázali jsme si již, co je jádrem těchto názorů; věčný zákon všehomíra (Bůh, pokud vládne přírodě) působí jako boží vůle ve světovém řádu. Tato činnost se konkrétně projevuje v přírodních zákonech, které jsou vědě poznatelný.

Především si všimneme dvou pojmů, jichž se tu užívá: světový řád a věčný zákon všehomíra. Poněvadž základním kamenem pozitivismu je určité řešení otázky noetické, všimneme si jich hlavně po stránce noetické.

Jsou to pojmy jen částečně různé; jejich obsahy do sebe zasahují. V řadě příčin je světový řád bližší světu nežli věčný zákon všehomíra. Je to souhrn příčin druhotných, kdežto věčný zákon všehomíra označuje příčinu v přírodě primární — Boha v přírodě. První příčina dění v přírodě je zatím nepoznatelná, ale přesné myšlení, které počítá s existencí kausálního svazku a s platností zákona příčinnosti, musí tuto první příčinu postulovat. Souhrn druhotných příčin-zákonů (světový řád) je určitým způsobem poznatelný.

Positivismus je vybudován na Humově učení o nepoznatelnosti kausálního svazku, t. j. příčinného spojení mezi t. zv. příčinou a t. zv. účinem. Toto učení sice uznává, že v přírodním dění následují za sebou vždy tytéž skutečnosti, z níž jedné říkáme příčina a druhé účín, ale že nepoznáváme spojení mezi oběma. Pojem příčinnosti, který v našich představách prostředkuje spojení mezi pojmem příčiny a pojmem účinu, je jen psychologický klam, vznikající na základě asociace představ, neodpovídá mu však žádná objektivní realita. Nemáme práva tvrdit, že nějaká věc je nutným účinem jiné věci, že předpokládá určitou příčinu. Nemáme tedy ani práva tvrdit, že existuje nějaká příčina první (poslední), příčina světa — Bůh.

Proto se vzdal pozitivismus vši metafysiky a omezil se jen na popisování a třídění faktů zkušeností, která uvádí v souvislost podle obsahové příbuznosti a stanoví pravidelnost jejich dění, kterou vyjadřuje matematickými formulkami a nazývá ji zákony. Při tom se domnívá, že všechno dění a všechnu plnost světa i života se nakonec podaří vědě vjadřiti jednotnou formulí a že tak bude objeven jediný zákon (pravidlo), podle něhož se všechno ve světě jeví děje.

Zákony známé i jediný zákon, k jehož stanovení směřují pozitivní vědy jako k poslednímu cíli, jsou v podstatě stejné. Ne-

jsou to skutečné příčiny, nýbrž jen pojmové přepisy poznávané pravidelnosti dění ve světě.

Vjednotlivých zákonech poznáváme kousek po kousku universální pravidlo, podle něhož se řídí všechno dění ve světě a jímž se dají všechna fakta zkušenosti vysvětlit.

Oba pojmy pozitivistické jsou protějšky pojmů Farského. Světovému řádu Farského odpovídá souhrn jednotlivých zákonů, věčnému zákonu všehomíra odpovídá onen zákon universální. *Pojmy Farského a pozitivistické se shodují formálně, ale liší se obsahem*. Pojetí zákona u Farského se vyznačuje proti pozitivismu tím, že počítá naprosto s kausálním svazkem. Zákon není Farskému pouhý symbol pravidelnosti přírodního dění, nýbrž je skutečnou, působící příčinou, již je toto dění naprosto determinováno, a věčný zákon všehomíra je poslední příčinou všeho dění v přírodě i jednotlivých zákonů a řádu ve světě, jehož jsou projevem. Jako v pozitivismu je věčný zákon všehomíra světovému řádu logicky nadřazen, ale podstatou je obsažen částečně již v jednotlivých zákonech. Poznáváme-li tyto zákony, poznáváme „takřka kousek po kousku“ věčný zákon všehomíra, jímž je Bůh, pokud vládne přírodě a který přesto, že ho poznáváme takto „kousek po kousku“, zůstává přece jednotný. (Stať ve Stvoření.) V důsledku toho je podle Farského každá vážná věda theologií.

Positivismus svým agnosticem, pokud jde o kausální svazek, hlavně o první příčinu, odporuje pojetí theistickému, kterému je zákon příčinnosti základním pilířem. *Farský naplnil pozitivistické pojmy novým obsahem, jenž je s theismem ve shodě*. Jako theista se jeví ve Stvoření tím, že zdůrazňuje naprostou příčinnost a naprostou nezávislost a věčnost světového řádu, v němž jako věčný zákon všehomíra Bůh podstatně (jako vůle) působí. Daň pozitivismu však za to, že si vypůjčil jeho formy myšlení, zaplatit musil. Jeví se to v důsledku, vyplývajícím z užití pozitivistických pojmů, totiž, že poznáváním jednotlivých zákonů poznáváme zákon nejvyšší (seznáváme), z čehož plyne, že souhrn zákonů (světový řád) i věčný zákon všehomíra (Bůh v přírodě) mají stejnou podstatu.

Tím však, že ztotožnil poznatelný věčný zákon všehomíra s Bohem v přírodě, postavil proti pozitivismu naprostý extrém v otázce poznávání Boha. Jestliže pozitivismu se poznáváním Boha vůbec nechce zabývat a popírá jakoukoliv možnost tohoto poznání, Farský v důsledku svých názorů tvrdí, že Boha poznáváme jen v těchto zákonech a nikde jinde.*)

*) Výrazem tohoto jeho názoru jsou i slova v článku „Zatím konstatuji“ proti Pavlíkově kritice jeho pojmu Boha, uveřejněném v 50. č. Č. záp. z r. 1923: „Přiznávati však nemožnost poznati kdy celý soubor zákonů“

Farský chtěl přiblížit Boha pozitivistické a přírodnické vědě, která neznala mimo skutečnost v rámci přírodních zákonů nic a neuznávala za skutečné nic, co není projevem těchto zákonů. V jeho formulaci jde jen a jen o otázku, jak to učinit, aby moderní vědec mohl uznat, že je Bůh. Musí se mu dokázat, že tohoto Boha poznává v rámci vědeckých zákonů. („A je tedy objevitel nebo ctitel svrchovaného jediného zákona přírody a všehomíra Bohu blíž, nežli chce tušiti.“)

V této snaze dopustil se Farský podobné neopatrnosti, jako druhdy patristika, která chtěla přiblížit křesťanství době, odkojené helenistickou filosofií. Otcově se snažili vyjadřovati obsah křesťanství pojmy helenistické (resp. hel.-židovské) filosofie, naprosto křesťanství odporující. Hlavní pojem, kterého užili k vyjádření významu Ježíše Krista, byl pojem loga, který se na osobnost Ježíšovu nehodil. Přesto, že konali dílo velmi záslužné, získávající helenistický svět pro křesťanství, nutno jim vytknouti, že nalézali křesťanský obsah do myšlenkových forem pro křesťanství nevhodných a tím bylo křesťanství poněkud porušeno. Positivistické kategorie, jimiž se snažil Farský přiblížit vědě Boha, jsou pojmu osobního Boha křesťanského rovněž nepřiměřené.

Farského názor o Bohu ve Stvoření nemůže být brán pro svou tendenční formulaci jako bezpečný pramen k poznání jeho pojetí Boha a nutno pátrati, zda se snad nevyslovil o Bohu jinde, netendenčně a theologičtěji.

Glossa.

Ke Stvoření je přidán závěr, který psal Farský již v církvi čsl. a nazval jej Glossa. Definuje tu náboženství jako poměr člověka k neznámému Absolutnu, k Bohu, Zákonu věčnému, proti čemuž nemusí býtí se stanoviska křesťanské teologie námitky, nevyhýbá-li se poněkud intelektualisticky znějícímu označení Boha jako Absolutna, jež je více méně filosofickou abstrakcí, která nitru věřícího člověka nic neříká a označení Boha jako Věčného zákona, které bez výkladu vyhlíží sice jako pojem Boha neosobního, ale které na základě předešlého rozboru názorů Farského na Boha v přírodě můžeme pokládati za metaforu místo Zákonodárce.

Přinošem Glossy, doplňujícím a korigujícím dosavadní formulaci názorů o Bohu, je názor, že „Bůh není jen mimo člověka, podle Krista je i v člověku, jenž je jeho chrámem.“ Je tu též důležitý korektiv nepřesného, metaforického nazývání Boha zá-

světa a vesmíru a zároveň troštovati se poznáním Boha mimo tento nepoznatelný vesmír, je při nejmenším — odvaha. Člověk nemůže poznati Boha víc ani jasněji, nežli se mu zde Bůh poznati dá. Ostatek jsou jen slova a slova.“

konem, korektiv, který ukazuje, že Farský rozlišoval Zákondárce a jeho věčný zákon, který mu před tím sloužil jako metafora za Boha.

Mluví tu totiž o pokřesťení lidstva, které se má projevat „ve velikém bratrstvu všelidském pod Jedním, v němž má se všecko sdružovat: Bohem a jeho věčným zákonem.“

(Pokračování.)

Svatopluk Čech a náboženství.

(Dokončení.)

R. J. Vonka.

V Písniích otroka je osmnáctá kapitola: „I boha našeho nám určil pán a věřiti nám káže.“ To je výkřik za potlačenou českou reformaci. To je výkřik jako z Komenského Historie protivenství. Nebojácnost Čechova strhla tehdy celý národ, uchvátila kde koho. Do roku 1895 ležely váhy lidové oblíby a národních sympatií v nerozhodném stavu: tu Jaroslav Vrchlický — tam Svatoopluk Čech; ale když vyšly Písniě otroka, stal se Čech miláčkem lidových vrstev, zejména dělnických. Znali jsme mezi venkovským lidem mnoho jednotlivců, kteří uměli recitovat celou knihu Čechovu z paměti, tyto verše Čechovy pozvedly úžasné sebevědomí národní a sociální.

Náboženství se Písniě otroka neuplatnily, náboženství nepůsobily tak, jako národně a sociálně. Čím to vysvětlíme? Nebylo kněží, kteří by využili podnětu Písnií otroka k očištění náboženství českého člověka. Nebylo takových duchovních ani mezi římskokatolickými, ale nebylo jich také mezi evangelickými faráři. Pozorovali jsme v té době, že se evangelická inteligence více a více vzdalovala dělnictvu. Bylo to jednak pro materialistický názor dělnických vůdců, mnozí z nich hlásali nejen lhosejnost k náboženství, mnozí podle Marxe označovali náboženství za ideovou nadstavbu bez základů, odmítali náboženství šmahem a hlásali bezkonfesnost, protiklerikalism, monism. Na druhé straně byla inteligence všechna, nejen evangelická, podobná mládenci z evangelia, jenž se tázal: Mistře, pověz mi, co mám činiti? a když mu mistr pověděl, zesmutněl a zticha odešel: neboť měl statků mnoho, alespoň se domníval, že má více nežli ti, kdo hlásali sociální spravedlnost. Věřili, že jde o skutečné „dělení“.

Tři leta po Čechových Písniích otroka vyšla Sociální otázka Masarykova. Mohli bychom srovnávat, jak dva myslitelé řešili tutěž otázku, otázku svobody úplné, nejenom kmenové, nýbrž také náboženství, hospodářské, sociální. Písniě otroka řešily tuto otázku bez obsáhlého vědeckého aparátu, bez uvádění rozsáhlé literatury. Měly větší úspěch, nežli Masarykova

Sociální otázka: Šly na nitro českého člověka citově. Jednoduchým českým myslím jednoduché řešení bylo bližší. Jednoduchý člověk „myslí“ citem. Čech vyslovil v krásné formě kruté bolesti národní a sociální. Nebylo to dílo epochální, ale žhavým způsobem volalo po právu a spravedlnosti k národům i sociálně slabým. Poznávali jsme v Písniích otroka, že poesie musí být něco víc nežli umění pro umění, nesmí to býti pouhý klasicism. Nemohou to být české parafráze indických legend, ba ani parafráze legend a mytů řeckých a římských a středověkých kronikářských příběhů. Nemůže to být starosvětská selanka a starodávné pastorele, když nám pod nohama hučí a duní bouře, doléhající blíže a blíže. Čech byl videc, dobře pozoroval, dobře usuzoval a mohl tudíž býti prorokem v době; mezi tím, kdy viděl „snahy roztržštěné“, varoval. I Čech viděl crux moderního člověka v sociální otázce jako Masaryk. Jak na Sociální otázce, tak na Písniích otroka vidíme, že nepomůže narychlo hození improvisace, ani nazdařbůh vyslovené heslo, ale vášnivě hledání pravdy, vášnivá a promyšlená obhajoba spravedlivých nároků, vášnivě bojovaná obhajoba pravdy a lidství.

I v Sekáčích se dostává Čech k staré bolesti, nerovnosti lidské, podložené sobeckostí. Opouští iluze a drží se skutečnosti. Nepopírá touhu, která byt spoutána drsnou skutečností, „bije křídlem, touží z klece“. Ale vzdává se pěveckého nadšení, jež nemůže překonati mravenčí hemžení. Vzdává se staré domněnky, že jenom básníkové slovo jest jako hostie, zvedaná vysoko nad hlavy lidstva a přinášející spásu. Vzrůstá v něm větší a větší úcta k dělníkovi, jež pracuje toliko rukou, tuší krvavou zátopu, jež stihne lidstvo, lituje, že bude ještě dlouho trvat, nežli se svět obnoví v duchu a v pravdě, nežli se ztratí duševní tma, v níž lid otročil a otročí. Sekáč Šimon, nejstarší tovaryš starého sekáče — jméno je symbolické, připomíná Šimona Petra, tovaryše Ježíšova — je racionalista, rozumář, nevěří, nechce věřit, že by modlením a jen vzdycháním bylo možno dosáhnouti lepšího lidského soužití; zlu že bychom neměli odpírat? „Nám se bítí třeba bez chvíle oddechu s tou křivdou zlou, druh druhu silit do zápasu a v šiku svorném drát se výš a vpřed.“ — V Nerudových posmrtných Pátečních zpěvích se setkáme také s podobnou výzvou: Výš a vpřed! — Jen dál!

V básni Snih vypráví Čech v šesté části pohádku o pánu Ježíši. Je to podle krásného starého vzoru. Božena Němcová to byla, jež nám Ježíše přiblížila v Pohádkách o Pánubohu jako přítele, rádce, jako jednoho z nás. Také Neruda v Baladách a romancích nám podobným způsobem přiblížoval Ježíše jako jednoho z nás bez mythu a kouzla: „Hle! ta zkazka o Kristově pouti, kterak ráčil pravou k bližním láskou boháčovo srdce zažehnouti, žel, že dlouho zůstane jen zkazkou.“ Ale Čech zavírá báseň v přesvědčení, že jenom láska vzbuzuje důvěru a důvěra lásku. — To je zase to staré slovo: Bůh láska jest.

Čechovy Modlitby k Neznámému jsou další variace na staré přesvědčení, že Bůh jest láska, že pravé náboženství záleží v lidské vzájemnosti. Jiný theologický problém nenalezneš u Čecha, okolo dobré, poctivé, nelicoměrné vzájemnosti se točí všechno dílo Čechovo, a to jak básnické, tak prosaické. Modlitby k Neznámému vyvolávají vzpomínku na slova Pavlova ze Skutků: 17, 23, o neznámém bohu, jemuž v Athenách postavili sanktuarium.

Jsou to verše revoluční, neboť nutí k nové pozornosti, vytrhávají lhostejné z nevšímavosti, probouzejí k samostatnému myšlení, k novému zkoumání staré otázky.

Bylo to nové myšlení politické. Máme Komenského dějiny náboženského vývoje v Čechách od roku 894 do roku 1632, máme historii české náboženské lyriky, Hymnologii od Jirečka, máme prosaické výklady dávného data, výklady Husovy a Chelčického, máme řadu Kancionálů a Postil, leč neměli jsme knihu náboženských básní přemítavých, neměli jsme veršovaných konfesí, reflexí, neměli jsme náboženských perspektiv se zřetelem na budoucnost. Máme ji od té doby, kdy Svatopluk Čech vydal Modlitby k Neznámému (1896). Je v nich také kus náboženské politiky, je vyjádřena v kapitole Říp. Mohla by o něm říci ústa ješitníků, že se neobejdou bez dějepisných nářků bělohorských, a bez naučeného přikrašlování, že jejich zbožnost se proměnila v historická protikatolická hesla. Čech nebyl dosud pochopen a přece mu dala historie za pravdu: Zda nezmítala Evropou bouře strašlivá, o níž psal Čech v Písniích otroka, v Sekáčích, v Sněhu, Evropě? Zda nedotkl se zmatek Slavie, kterou Čech vydal roku 1884.

Svatopluk Čech zahajuje u nás obrození náboženské. To nezáleží v přestupování a jen v přestupování. Všichni reformátoři se domnívali, že budou moci zůstat v staré společnosti, že jde jen o jejich nitro, do kterého nemusí kdokoli cizí volně nahlížeti. U Čecha se setkáváme s novým rysem politického myšlení v české poesii a přece se nedá říci o jeho verších, že byly drsné, tím méně lze říci o Čechově poesii, že byla g a r s t i g, jak původně o německé politické písni řekl Goethe.

Jistě, že Modlitby k Neznámému nejsou poslední slovo v náboženském vývoji českého národa, jistě že to není poslední a vrcholné slovo v české poesii, vždyť život je Proteus, co krok setkáváme se v něm s novou podobou a co krok setkáváme se s novými úkoly.

Zač zápasil Čech v poesii, co jej nutkalo básnit, to vedlo také jeho pero v beletrii, v Arabeskách a povídkách: útočí na drsnou pověru, na licoměrnost, hledá nového člověka, o jehož náboženství v srdci by mluvily jasně — podle Chelčického — jeho náboženské skutky v každodenním životě.

Když Čech zemřel roku 1908 — stár dvašedesát let — ně-

kdo mu ovinul ruce v rakvi starým růžencem. Neuměl tudíž Čech mysliti na poslední věci člověka; zdalipak však ztrácejí proto jeho verše na ceně a na významu? O růženci na jeho rukou vědělo jenom několik lidí, s jeho myšlenkami a radami, s jeho proroctvími se může seznámit každý.

Co řekl o náboženských problémech našeho národa Svato-pluk Čech, jak o nich smýšlel, jistě neprijmou všichni. Ne-nyanalysoval si každý z nás totéž ani z evangelií. Ale to veliké potvrzení si může každý upřímně smýšlející odnést od stolu poesie Čechovy, že život ve lži a v přetvářce jest horší nežli smrt.

○ duchovní základy všelidské solidarity.

(Dokončení.)

F. M. Hník.

V poselství k církvím, které usnesla Mezinárodní rada aliance při svém posledním zasedání v srpnu 1935, volá se po větší rozhodnosti křesťanů, kteří mají v kritické hodině bojovati za ideály své náboženské víry i za cenu, že se dostanou do konfliktu se státní mocí. Prohlašuje se v něm poslušnost k Bohu za jediné pravé vlastenectví a protestuje se proti pověře, že válka je neodstranitelným osudem, jemuž není možno se ubrániti. Solidarita členů všeobecné církve se vyzdvihuje jako vyšší hodnota, než jakou poskytuje souručenství, vyžadované oddaností k jedné třídě nebo k jednomu národu. Jednotlivci i církve mají spolehnouti na požehnání míru, pocházejícího z Boha. Podobné zásady jsou nepochybně křesťansky pravověrné a nelze jim nepřiznati vnitřní ušlechtilost. A přece nám znějí nějak hlouše, poněvadž nezbytně předpokládají úplné mravní odzbrojení, které by jen ulehčilo bojechtivým národům, aby cestou nejmenšího odporu vnutily své panství národům s pokojnými úmysly.

Světová aliance se nemůže dnes ani dobře odvážit, aby uspořádala některou ze svých konferencí v Německu. Byla nucena zrušit kancelář svého mezinárodního sekretariátu v Berlíně. Ve státech s revisionistickou propagandou jest vyloučeno, aby byla slavena alianční mírová neděle k posílení protiválečného smýšlení obyvatelstva, ač by právě v nich měla důležité poslání. Soudíme, že za těchto okolností politice Světové aliance zbývá jediná alternativa: Buď by se jí mělo podařit, aby získala za opravdové stoupence myšlenky mezinárodního dorozumění své národní odbočky ve všech státech. Nebo by si měla vzít za úkol, aby přispěla k zabezpečení světového míru budováním cílevědomé kolektivní bezpečnosti aspoň v těch státech, jež si upřímně míru přejí a jež jsou ochotny

podřídití se ve sporných záležitostech rozhodnutí řádné soudní instance, zřízené na základě mezinárodního práva.

Závažným důvodem k sblížení se aliance s všeobecnou křesťanskou radou jest jejich vnitřní příbuznost v cílech, pokud se týče uskutečňování praktického křesťanství a mravní solidarity všekřesťanské v mezinárodních vztazích. Světová aliance zasahovala dosud jedno ze specifických zájmových polí všeobecné křesťanské rady tím, že usilovala o umožnění dispozic k přátelskému řešení mezinárodních sporů mezi členy křesťanských církví s různými politickými tužbami.

Iniciativa k užší součinnosti a k budoucímu splynutí mírové aliance se Stockholmským hnutím vychází z národních odboček. Ve značném počtu odboček mírové aliance došlo totiž už k faktickému soustředění výkonných pracovníků tím, že pro obě hnutí byli v této zemi ustanoveni vždy titíž činovníci. Tomuto amalgamisačnímu procesu jdou v čele severoevropské země, kde se agenda ekumenického hnutí podstatně zjednodušila už na několika místech ustavením jednoho společného pracovního výboru; k podobnému záměru sloučiti obě hnutí dospěla v poslední době i britská odbočka aliance, již se v čínořodém zaujetí pro mírovou práci mezicírkevní nevyrovná žádná alianční skupina ve světě. Pisatel těchto řádků navrhoval před dvěma lety podobný postup ve společné poradě československých ekumenických pracovníků s gen. sekretářem H. L. Henriodem. Pracovní výbor Stockholmského hnutí i Československá odbočka aliance schází se nyní velmi zřídka. Snad aspoň blížící se druhá všeobecná konference o Životě a díle povzbudí i u nás ochablou součinnost, abychom dohnali, co bylo zameškáno.

5. Příspěvek světových náboženstev k růstu lidské solidarity.

Při všech nesnázích, jež prodělávají křesťanské církve, sdružené v ekumenických korporacích, ve svém ctihodném úsilí o hlubší zdůvodnění theologických předpokladů vespolečného bratrství, nemělo by se zapomínat na vydatné jejich spojení. Často totiž přesvědčení o jedinečné nadřazenosti křesťanské pravdy rozprostíralo se příliš do života ve svědomí křesťanů, takže jim nedovolovalo, aby se dostatečně oceňovaly ty mravní síly, které jim v budování všelidské solidarity přispívají z náboženských zdrojů ostatních světových náboženstev a z duchovních věr, odvozených z obecné mravní zkušenosti lidského rodu o jednotném určení člověčenstva. A přece bude třeba, aby se v dalším svém zápasu proti démonickým silám protináboženským, působícím ve světě, křesťanská fronta kladně vyrovnávala s těmi duchovními silami, jež jí z náboženských a obecně mravních složek kultury mimokřesťanské mohou napomáhati

k uskutečňování Ježíšovy radostné zvěsti o Božím otcovství a o podstatném bratrství všech lidí.

Nejlepší síly křesťanského náboženství se v těchto letech sdružují daleko přes hranice jednotlivých církví, aby bylo posíleno vědomí společného mravního určení všelidského, aby bylo zabráněno v neomezené soutěživosti hospodářské a aby byl zmírněn vojenský imperialismus bojechtivých národů. Jest však jen spravedlivé, aby se ekumeničtí a míroví pracovníci v křesťanských církvích dozvěděli, že ve všech světových náboženstvech se projevuje v současné době analogická snaha.

Jako ekumenické hnutí všekřesťanské vytváří mezníky svého vývoje na svých koncilech, irenické hnutí, zasahující předáky světových náboženstev, projevilo se po světové válce nejvýrazněji ve druhém parlamentu náboženstev, který zasedal v Chicagu ve dnech od 27. srpna do 17. září 1933. O myšlenkové struktuře tohoto amerického podniku, jemuž neubírá na vážnosti, uvede-li o něm, že byl jednou z atraktivních pověstných světových výstav, dovedeme si udělat úplnější představu až nyní, více než dvě leta po jeho ukončení. Dříve nebyla nám přístupná serie proslovů a pozdravných projevů, jež na tomto náboženském kongresu byly předneseny. Na podzim r. 1935 je však vydal v New Yorku Charles Frederick Weller, vedoucí pracovník ve Světovém soudružství věr, pod názvem World Fellowship.

Spis obsahuje v jednom svazku (takřka tisícistránkovém) 242 projevů, proslovených od 199 přednášejících na prvním mezinárodním kongresu Světového soudružství věr, který jest tu též současně označován jako druhý parlament náboženstev. Úkol spisu, naznačený vydavatelem, jest velmi náročný. Weller sebevědomě prohlašuje, že čtenář najde v knize shrnutí nejvznešenějších lidských zkušeností, přesvědčení a tužeb, jež mohou podstatně přispěti k uvědomení lidské jednoty a pomoci k dosažení nového údobí v dějinách lidského pokroku.

Materiál shrnul pořadatel spisu do šestnácti záhlaví. V první části otiskuje pozdravné projevy, jež byly na kongresu prosloveny od představitelů světa křesťanského, budhistického, mohamedánského, hinduistického, jakož i od zástupců jiných náboženských směrů a význačných lidských věr. Dále jsou zařazeny postupně projevy o rostoucím uvědomování světového soudružství, o politických a filosofických zásadách nového světového řádu, o vývoji lidské náboženské mohutnosti, o hospodářských plánech k léčení chudoby uprostřed nadbytku; o výchově, jež činí člověka pánem nad světem i nad sebou samým; o sdružení duchovních sil k zabezpečení míru; o cestách, jež uvádějí v soulad vlastenectví se světoobčanstvím; o světových náboženských parlamentech; zvláštní pozornost se věnuje zkoumání vlivu jednotlivých národních kultur, rozdílných civilisací, náboženských soustav a mystických věr při upevňování mravní převahy Duča veškerenstva nad zmateným člověčenstvem.

Kniha jest vlastně souborem symposií o těchto obsažných námětech. Příspěvky ke kongresu pocházejí od vedoucích duchů současného lidstva (Mahatma Gandhi, Romain Rolland, Sir Oliver Lodge, John Dewey, William E. Hocking, Dr. Kurtkoti a j.), stejně jako od průměrných amerických pastorů a rabinů, i cizokrajných celebrit. Spis asi dobře zobrazuje celkovou nevyváženost a improvizovanost, kterou se vyznačoval kongres. Ke kongresu měl kdeko přístup, o čem chtěl mluvit, nebylo příliš kontrolováno a proto se shromážděný materiál sice vyznačuje bohatou rozmanitostí námětů, jež však jsou hodnoty velmi rozdílné. Nemůžeme zde věnovati místo oceňování jednotlivých příspěvků; celkový úsudek vyznívá se vsí rozhodností proti náhodnosti a široké rozevlátosti kongresového pořadu. Jestliže dostane podobný sjezd rámcové thema: „Jak moje víra řeší světové problémy“, nemůže protokol o jeho výsledcích než chutnat všemi možnými příchutěmi. Soudím, že vytčení stanoviše jednotlivých náboženských soustav k jednomu přesně vymezenému sociálně ethickému problému (jako jsou: válka, nezaměstnanost, svět, povolání, společenské choroby, bílé otroctví, výchova, organisace práce, hospodářská obnova) by pro duchovní orientaci a reformu současné společnosti znamenalo více než procházka tímto bludištěm přesvědčení, kde se mnoho ožehavých otázek s rozběhem nakusuje, aniž se u většiny z nich přišlo k jádru věci.

Druhý parlament náboženstev měl za přední úkol zobraziti na dějovém pásmu po sobě následujících kongresových zasedání (jichž bylo na padesát v hlavních sjezdových dnech) současné úsilí lidského ducha, pokud z náboženských a mravních zdrojů čelí svými ideály a tužbami úskalím společenských sil, které dosud nejsou vnitřně vyrovnány s nejlepšími inspiracemi, jimiž se má řídit lidský rod. Šlo při něm o dílo, odchované jednostrannou formou amerického sociálního idealismu. V jeho pozadí příliš proniká povrchní optimismus kontinentu, jemuž se daří lépe mísení plemen a národů v jednotnou civilisaci, než se kdy může podařiti v rozměrech celé zeměkoule. V symposiích jest takřka umlčeno smýšlení evropské pevniny, kterým by se jistě bylo docílilo hlubší sepjetí probíraných problémů v jejich organické souvislosti.

Vlastní význam chicagského kongresu spočívá v tom, že poskytl závažný doklad o živě sjednocující víře ve společný duchovní základ všelidského bratrství, která jest ženoucí silou ve světových náboženských soustavách. Současně se v něm projevil příznačné tendence, směřující k tomu, aby tvořivá inteligence lidského ducha napomáhala k růstu jednotné duchovní kultury. Chicagský kongres potvrdil, že nejzávažnějším sociologickým faktem ve vývoji historických náboženstev ve 20. století jest vzrůst náboženské snášenlivosti. Od předcházejících

stadií, v nichž vzájemný poměr byl vyznačen pronásledováním, přezíráním a povýšenou blahovůlí, dospívají stoupenci různých náboženských věr k sympatickému ocenění nejlepších duchovních tužeb ostatních náboženstev a k touze po novém, společném, čínorodém budování Božího světa z nynější krvelačné džungle. K pokračování tohoto kongresu světových věr dojde letos v červenci v Londýně.

Mezi prvním a druhým parlamentem náboženstev jsou dánv mezníky ve vývoji, již lidstvo prošlo za posledních čtyřicet let. Synd Hossain, mohamedánský vůdce z Indie, upozornil v závěrečné schůzi chicagského kongresu 17. září 1933 na odlišný psychologický postoj v mentalitě obou kongresů. V r. 1893 při výměně názorů ještě zástupcové různých věr stavěli na odiv vlastní neomylnost a samozřejmou povznesenost vlastního osobního přesvědčení nad názory ostatních. V r. 1933 všichni mluvčí byli vedeni touhou, aby projevem svého přesvědčení se nedotkli náboženského citu svého druhu. Na druhém parlamentu náboženstev se chtěl každý účastník uplatnit tak, aby ve smyslu inspirace, čerpané ze své duchovní víry, přispěl k odstranění nejtěžších překážek, jež stojí v cestě lidskému pokroku.

6. *Irenické snahy a církev československá.*

Tři soudobá hnutí sjednocovací, působící k duchovnímu sblížení všelidskému na základě náboženském, můžeme označit jmény unionismu, ekumenismu a irenismu. Nejvýlučnější z nich jest římskokatolický unionismus, sdružující jen ty národy a jedince, kteří bez výhrad vyznávají samospasitelnost římské církve a uctívají papeže jako svou viditelnou hlavu. K ekumenickému hnutí všekřesťanskému, nebo k irenickému směřování světových náboženstev může se hlásit každý křesťan, aniž by se zřekl členství v náboženské společnosti, k níž přísluší. Naproti tomu k unionistům může patřiti jen ten, kdo se poslušně přihlásil do římskokatolické církve, nebo kdo ani nepřestal býti jejím údem. Ač církev československá nikdy nemůže zvolit cestu unionismu, přece se staví příznivě k sjednocovacím snahám v křesťanském světě, určovaným katolicitou Ježíšova evangelia. Spolupracuje v hnutí ekumenickém, do něhož se zařadilo už v době první všeobecné konference o životě a díle ve Stockholmu r. 1925. Může však též uvítat každou upřímnou a vážnou snahu o vzájemnou součinnost mezi hlavními styky světových náboženstev k posílení všelidské duchovní solidarity, jak se projevuje v hnutí irenickém.

Ve své nauce nechová československá církev překážek, které by jí bránily, aby k představitelům mimokřesťanských světových náboženstev přistupovala bez předpojatosti a předsudků. I když sama hlásá a hájí jedinečnost Božího zjevení v Ježíši Kristu, přece též uznává, že Bůh zjevoval svou pravdu ve větší

nebo menší míře úplnosti i v ostatních dějinných náboženských soustavách. Náboženské zdůvodnění všelidského bratrství ve všech věrách a společná akce věřících v Boha-Otce na celém světě k posílení soudružské loyality mezi všemi živými lidmi jest cíl vznešený, hodný každého opravdového následovníka Ježíšova v naší době.

Proto budeme v církvi čl. sledovati s opravdovým zájmem další vývoj irenického hnutí. Uznáváme potřebu spolupráce mezi všemi lidmi dobré vůle, kteří na této zemi různými věrami a rozmanitými jazyky uctívají Boha, Ducha pravdy. Jest však nutné třeba, aby byly přesně vysloveny cíle a hranice této součinnosti. Historická náboženství mohou společně usilovat o vítězství čisté a mravně výsostné víry theistické a potlačovati úpadkové formy pověry protirozumových mytů, jež dosud bují ve všech vírácích lidských, ani křesťanství nevyjímaje. K spolupráci mezi nimi může dojít ovšem pouze za předpokladu, že žádné náboženství nebude trvat apriorně na tom, aby se bez diskuse vynášela jeho naprostá nadřazenost nad ostatními.

Bude třeba státi na stráži, aby se irenického hnutí nezmončila nebezpečná iluze, že náboženská pravda je stejná ve všech náboženských soustavách. Relativisace pravdy vedla by k synkretickému míchání náboženských zásad a synkretismus jest vždy zjevem úpadkovým. Irenickému hnutí by též uškodilo, kdyby bylo ovládnuto falešnou sentimentalitou, která vzdychá o jednotě člověčenstva a nedovede trpělivě krok za krokem odstraňovat překážky, stojící pokroku pospolitě solidarity stále v cestě. Proti diletantismu irenických ochotníků jest potřeba využití všemožně kladných poznatků i kritických výhrad, jež pro možnost koordinace náboženských věr s sebou přináší věda o náboženství, zvláště pak psychologie a sociologie náboženství, všímající si života náboženských společností na různých stupních kulturního vývoje.

Podrobným výzkumem nábožensko-mravní kapacity jednotlivých náboženských soustav objeví se energetický potenciál duchovní fronty, která by mohla vzít na sebe společný zápas o dosažení vyšší úrovně všelidského bratrství. Zatím jest živé soudružství mezi příslušníky různých tříd, národů a plemen vzdálenou utopií. U moci jsou démonické síly, které šíří dílo zmaru a zoufalství v životě osobním i mezinárodním. Všechna náboženství, sloužící Duchu Božímu, mají proti sobě mocnosti temné, jejichž vláda se zdá být věčná a nepřemožitelná. Dravé kořistnictví na poli hospodářském, víra v násilí ve stycích mezinárodních, vůle k obohacování se na úkor slabých jsou výrazem tváře světských bésů, šklebících se za každým rohem hlavních křižovatek.

Ale k čemu by bylo náboženství, kdyby nedovedlo odvážně pohledět v tvář nebezpečí a kdyby se nestavělo na stranu Boží v zápase se zlem? Světová náboženství nejsou ještě dostatečně

připravena k utvoření společné fronty proti nepřátelům Ducha a proti znetvořovatelům lidských duší. Jest však potěšujícím zjevem (jedním z největších darů, kterými jest obšťastněna naše současnost), že se k této frontě budují základy. Každé náboženství má tu pracovat především na svém úseku bojového pole. Křesťanství, ve službách království Ježíšova polem pracující, je dnes především představováno hnutím ekumenickým. Ekumenismus zrcadlí v těchto letech dramatické dějství, které něco znamená před tváří věčnosti. Mimo ekumenického obecnství není dnes myslitelný duchovní pokrok křesťanského náboženství. Zvýšená sympatie k ostatnímu křesťanskému světu, opřená o vážné theologické myšlení, nemůže nás však odvádět od smířlivosti vůči národům nekřesťanským. Zdá se, že irenický apoštolát povede jistěji k jednomu ovčinci než křížácké výpravy a násilná obrácení na víru. Budoucí desetiletí a století ukáží, že jen cestou součinnosti všech lidí dobré vůle na společném díle Božím jest možno zabezpečit další pokrok mravní kultury i technické civilisace.

Učebnice československého náboženství.

(Dokončení.)

Jaroslav Halbhuber.

„*Náboženská čítanka církve československé pro střední a vyšší stupeň národních škol. Nový zákon.*“ Napsal Antonín Hradec. S nemnoha reprodukcemi fotografií z nejnovější doby. Schválila ústřední rada církve čsl. v Praze 26. VI. 1930, č. 3.081 a 3.385/30, a minist. škol. a nár. osv. 15. XI. 1930, č. 160.331/30-I. Vydalo r. 1930 Tiskové a nakladatelské družstvo ČČS v Praze II. Vytiskla knihtiskárna „Blahoslav“ v Praze II., Cena 8 Kč.

V knize je oddělen život Ježíšův od jeho učení, což se neobešlo bez určitého násilí, a je k ní připojen výklad Desatera božích přikázání. Je psána velmi svědomitě, ale rozvláčně.

R. 1932 vyšla v nezměněném II. vydání, jež schválila ústřední rada církve čsl. v Praze 24. X. 1930 a minist. škol. a nár. osv. 10. II. 1933, č. 10.954/33-I/1.

„*Křesťanská věrouka v duchu církve československé pro školy měšťanské a střední.*“ Zpracoval Alois Spisar. Schválila ústřední rada církve čsl. v Praze 3. II. 1932, č. 641/32, a minist. škol. a nár. osv. 7. XII. 1932, č. 142.247/32-I/1. Vydala r. 1932 ústřední rada církve čsl. v Praze. Vytiskla knihtiskárna „Blahoslav“ v Praze II., Cena Kč 12.—

Učebnice má dvě hlavní části: I. Články, II. Doklady a myšlenky. Je podrobným rozvedením „Učení náboženství křesťanského“, přijatého sněmem církve čsl. r. 1931, pokud se týká věrouky. Jako taková přinesla učitelům nábož., farářům i jiným dospělým lidem v církvi určitou a jasnou orientaci ve věcech

věroučných a tak po této stránce velmi přispěla k usměrnění a jednotě v církvi. Tím se také stala cenným vodítkem pro práci učitelů nábož. ve škole. Vytýká se jí však, že pro mládež, které jako každá učebnice má sloužit nejen prostřednictvím učitele, ale i přímo, je psána příliš abstraktně. Z praktických důvodů bylo by třeba obě hlavní části učebnice sloučiti v jedinou, aby tak vše, co k sobě patří, bylo v knize pohromadě. Takto se obyčejně při vyučování nábož. na druhou část zapomíná.

„*Křesťanská mravouka v duchu církve československé pro školy měšťanské a střední.*“ Zpracoval Alois Spisar. Schválila ústřední rada církve čsl. v Praze 3. II. 1932, č. 641/32; a minist. škol. a nár. osv. 21. II. 1933, č. 149.300/32-I/1. Rok vydání 1932. Cena Kč 8.—. Ostatní data jako u učebnice předcházející.

Tato kniha je rozdělena právě tak, jako předešlá, na dvě části: I. Články, II. Doklady a myšlenky. Jako prvá kniha dala podrobnou orientaci náboženským pracovníkům i jiným dospělým lidem v církvi v otázkách věroučných, tak tato kniha vnesla jasno do otázek náboženské mravouky v církvi a velmi přispěla školní práci učitelů nábož. Jinak platí o ní totéž, co bylo řečeno výše o knize předchozí.

„*Úvod do biblické čítanky Nového zákona pro školy měšťanské a střední.*“ Napsal Alois Spisar. S kresbami Josefa Rektora a mapkou a plánem Františka Pokorného. Schválila ústřední rada církve čsl. v Praze 28. VI. 1933, č. 4.047/33, a minist. škol. a nár. osv. 10. XI. 1933, č. 129.218/33-I/1 (pro školy měšť.), a 27. X. 1933, č. 125.229/33-II/1 (pro školy střední). Vydala r. 1933 ústřední rada církve čsl. v Praze. Vytiskla knihtiskárna Plachý a spol. v Praze XIII. Cena Kč 5.—.

Spis obsahuje poučná konkrétní sdělení o nejdůležitějších přírodních i společenských poměrech v zemi židovské za časů Ježíšových, pokud jich je třeba k porozumění zpráv novozákonních. Četné obrázky přispívají k ujasnění oněch sdělení.

„*Biblická čítanka Nového zákona pro školy měšťanské a nižší střední.*“ Napsal Alois Spisar. Ilustrovali V. Čutta a J. Rektor. Mapky a plány nakreslil František Pokorný. Schválila ústřední rada církve čsl. v Praze 28. VI. 1933, č. 4.048/33, a minist. škol. a nár. osv. 7. XI. 1933, č. 127.205/33-I/1 (pro školy měšť.), a 27. X. 1933, č. 125.229/33-II/1 (pro školy střední). Vydala r. 1933 ústřední rada církve čsl. v Praze. Vytiskla knihtiskárna „Blahoslav“ v Praze II. Cena Kč 10.—.

Uvedená učebnice je bohatou studnicí zpráv o životě a díle Ježíšově ve volném, pro děti upraveném překladě původních textů novozákonních, při čemž jest zachován biblický sloh originálů. Je velmi správné, že původní podání biblická tu nejsou nikde měněna. K těmto biblickým zprávám jsou připojována (v úvodech, závěrech i zvláštních člancích) výklady, jak my

v československé církvi jim máme rozuměti, pokud ovšem je toho třeba, a vedle toho jsou tu z oněch biblických podání vyzovována hodnotná poučení pro náboženský život v církvi anebo její zřízení. Bylo by však třeba tyto výklady a poučky ještě výrazněji oddělit od vlastních textů Písma než jen hvězdičkami nebo samostatnými články, aby texty Písma na první pohled vynikaly a umožňovaly i přehled po nich. Takto tu vše příliš splývá dohromady. Snad by tu byl na místě jiný typ písma nebo aspoň zarážkové svíslé čáry u textů z Písma. Velmi cenné jsou otázky na konci článků, které usnadňují prodiskutování látky. Žel, že na úplné probrání učiva knihy ve škole je tato příliš obsáhlá.

„*Prameny*“, učebnice věrouky, mravouky a liturgiky církve československé pro obecné školy. Na podkladě Spisarových učebnic věrouky a mravouky zpracoval Jaroslav Halbhuber. S kresbami Bohuslava Linharta. Schválila ústřední rada církve čsl. v Praze 5. XII. 1934. č. 5.741/34, a minist. škol. a nár. osv. 1. X. 1935, č. 93.624/35-I. Vydala r. 1935 ústřední rada církve čsl. v Praze. Vytiskla knihtiskárna „Blahoslav“ v Praze II. Cena Kč 8.—

Je to v jádře Spisarova věrouka a mravouka, avšak značně elementarisovaná a položena, pokud lze, na konkrétní základy a z nich vyzovovaná.

Pro vyučování *náboženských dějin vůbec a křesťanských zvlášť* nemáme dosud zvláštní učebnice. Učitelé náboženství si tu vypomáhají „Dějiny církve křesťanské“ od Františka Ženatého a stejnojmennými dějinami od Karla Vodičky, které však lze považovati jen za příručky pro učitele, ježto nemají schválení jako učebnice.

Také pro *liturgiku* naší církve nám chybí učebnice.

* * *

Jak dosavadní náboženské učebnice církve československé vyhovují potřebě školního vyučování náboženství, nejlépe ukazuje jejich užívání nebo neužívání samotnými učiteli nábož. a školními dětmi. Dobré se udržují a šíří, méně vhodných se užívati přestává nebo se ani nezavádějí.

Na první pohled při přehlédnutí seznamu našich učebnic náboženství je patrné, že byly psány a opatřovány bez jednotného určitého plánu, toliko podle momentálních potřeb. A tak máme dnes pro obecnou školu 4 učebnice a pro měšťanskou a střední dokonce 5 učebnic, při čemž ještě chybí učebnice náboženských a církevních dějin a liturgiky. Je nesporné, že počet 4 náboženských učebnic pro školu obecnou a 7 (!) pro školu měšťanskou (jež má 3 třídy!) a střední je neudržitelný již z důvodů hospodářských. Je tu tedy nutná určitá redukce.

Vedle toho je nejvýš nutné i ideové usměrnění obsahu na-

ších učebných knih. (Srovnej na př. Nový zákon Hradcův a Spisarův!) Jinými slovy řečeno: Všechny učebnice musí býti psány na téže myšlenkové základně, jinak, užívající jich, vnášíme mezi děti zmatek, který bude špatnou oporou jejich náboženského myšlení a života v době školní i poškolní. Je ovšem jisto, že nelze vinit ty neb ony spisovatele našich náboženských učebnic z toho, že jejich knihy jsou jinak ideově založeny, než jak bychom snad *dnes* žádali. Vždyť církev stále prodělává svůj ideový vývoj a v učebnicích jsou uchovány jeho stopy.

Jak to však zařídití, aby učebnice českoslov. nábož. nás uspokojovaly a školní práci co nejlépe vyhovovaly?

Jistě je nutno vyjítí od dosavadního stavu. Je tu třeba především *redukce* dosavadních učebnic a při tom jejich *rozhojnění* o učebnice dosud chybějící, a ovšem i jejich *řádne usměrnění* po stránce myšlenkové. *K tomu je třeba plánu, který musí vycházeti od normálních osnov, neboť ty musí býti základem vši naší náboženské práce mezi školní mládeží.*

Se zřetelem k zásadám pro normální osnovy náboženské výuky a výchovy na školách obecných, měšťanských a středních, které jsem naznačil v předcházejícím čísle Náboženské revue v článku „Učebné osnovy náboženství čl. církve pro školy obecné, měšťanské a střední“, mohu doporučiti toto řešení:

Pro obecnou školu:

Zde, myslím, by postačily dvě knihy: Halbhuberova „*Seménka*“ a téhož „*Prameny*“. Ovšem první knihu bylo by pro nové vydání upravití tak, jak jsem naznačil výše, aby byla nejen náboženskou prvoukou, ale spolu i solidní biblickou a církevní dějeprovou.

Pro 1.—3. třídu školy měšťanské a spolu i střední:

Zde navrhuji toliko tři knihy:

I. *Výbor z bible.* Byl by to výbor vhodných textů ze Starého i Nového zákona ve dvou samostatných částích, ale v jedné knize.

Navrhuji, aby část první, starozákonní, zpracoval br. Dr. *Miroslav Novák*, nadaný pracovník v oboru studia Starého zákona, a to na základě Farského Biblické čítanky starozákonní. Představují si to tak, že by tato část obsahovala pro mládež upravené texty starozákonní s případnými vysvětlivkami a poučnými a výchovnými dedukcemi, podobně, jako je to u Spisarovy Biblické čítanky novozákonní. Je totiž nejvyšší nutno, aby mezi oběma zmíněnými pracemi nastala v pojetí i zpracování látky jakási jednota.

Druhou částí byla by Spisarova Biblická čítanka Nového zákona, avšak též upravená, především značně zredukovaná na věci nejnutnější. Takto je to kniha příliš obsáhlá, která se v da-

ných poměrech nedá při největším úsilí probrat. Myslím, že by tu bylo lze vypustiti partie méně důležité pro poznání života a díla Ježíšova a zejména poznámky a vysvětlivky omeziti na míru co nejmenší. Při tom by zase bylo nutno vložiti sem některá poučná sdělení ze Spisarova Úvodu do biblické čítanky Nového zákona, který by pak odpadl. Tuto úpravu by mohl učiniti sám br. prof. *Dr. Spisar* nebo po dohodě s ním br. prof. *Dr. František Kovář*, který přednáší na bohoslovecké fakultě Nový zákon.

Obě části byly by ozdobeny obrázky Čuttovými z dosavadních vydání.

Takto upravený „Výbor z bible“ by se probíral v 1. tř. školy měšťanské a střední.*)

II. „Výbor z věrouky, mravouky a liturgiky čsl. církve.“

Základem pro tuto jednotnou učebnici byly by Spisarovy věrouky a mravouky, vhodně přepracované a doplněné nově sestavenou stručnou liturgikou naší církve. Měla by tedy tato kniha tři části. První a druhou, věroučnou a mravoučnou, by upravil br. prof. *Dr. Spisar*, a to nejlépe tak, že by poučky výše citovaných svých učebnic podložil konkrétními údaji, a tak zavedl do knihy postup induktivní, který je pro mládež vhodnější než dedukce, při níž to konkrétní si musí učitel nebo žáci sami k abstraktním poučkám hledati. To konkrétní je třeba vsunouti do knihy též z toho důvodu, že většina učitelů nábož. se při vyučování omezuje jen na texty knihy a nic již k nim nepřidává. (Bohužel!) A má-li, jak se dnes namnoze žádá, sloužiti učebnice přímo i žákům, musí býti v ní i poznání obecné i zvláštní, a to nejlépe pohromadě, jak to věcně k sobě patří. Při tom poznamenávám, že citáty ze spisů náboženských a příbuzných myslitelů bývají zpravidla povahy značně abstraktní, a tak se nedá vždy dobře od nich vycházeti k jiným též abstraktním poznatkům, aspoň ne u dětí, které asi do věku 14 let vůbec myslí jen konkrétně a abstraktního myšlení nejsou ještě schopny. Myslím si, že po řečené úpravě by obě zmíněné Spisarovy učebnice, stažené v jednu, mohly náboženské práci ve škole velmi posloužiti, a že by pak v nich utajené nesporné hodnoty skvěle vynikly.

K uvedeným dvěma částem by se připojila jako část třetí výbor z liturgiky čsl. církve, již by mohl napsati br. *Jaroslav Hradil*, nadšený pracovník v oboru duchovenské péče, spolu s br. *Josefem Pichou*, známým církevním hudebním skladatelem, jež jsem již navrhl v liturgické komisi k napsání učebnice liturgiky.

*) Mám tu stále na mysli snahy pedagogů po sblížení nižší střední školy se školou měšťanskou a proto tu usiluji o jednotu v náboženském vyučování na souběžných stupních obou typů.

Kniha by byla určena pro 2. třídu školy měšťanské a škol středních (část věroučná a mravoučná) a pro jedno čtvrtletí 3. třídy těchto škol.

III. „*Stručné dějiny náboženství*“, t. j. náboženství vůbec a křesťanství zvláště, zejména v našem národě československém. Navrhuji, aby sepsáním této důležité učebnice byl pověřen br. *Dr. Viktor Šinták*, historiograf ústřední rady církve čsl., který pilně se věnuje práci v oboru náboženských a církevních dějin.

Učebnice by mohla býti jen zcela stručná, bylo by však dobře, kdyby v ní byly odkazy na četbu z historie i historické beletrie, již by se přímá látka dějepisná doplňovala a zpříjemňovala.

Tato učebnice by sloužila vyučování potřebě 3. třídy školy měšťanské a středních.

IV. Pro 4. a 5. třídu školy střední bylo by nutno napsati učebnici, jež by obsahovala již vyšší a hlubší poučení o věcech náboženských, jakési *základy vědy o náboženství* a spolu i *apologetiku náboženských názorů naší církve*, aby studující těchto vyšších tříd střední školy si osvojili jakési dokonalejší vzdělání náboženské. První část knihy by mohl vypracovati bratr *Dr. Kovář*, který kdysi přednášel v bohoslovecké koleji církve čsl. právě teorii náboženského poznávání a působení a stále má k tomuto oboru velmi blízko, jak ukazují jeho literární práce. To apologetické by zase mohl zpracovati br. *Dr. Spisar*, neboť to souvisí se soustavným bohoslovím čsl. církve, jež na fakultě přednáší.

Myslím si, že při náboženském vyučování školní mládeže musí nám mezi jiným záležet na tom, aby každý žák na škole obecně prošel základy všech oborů náboženského vyučování a na škole měšťanské nebo střední si je opět v celém látkovém rozsahu prohloubil. K tomu je nutno, aby osnovy a učebnice nábož. byly věcné, jednoduché, stručné, přehledné a vedle toho učebnice počtem nehojné a ovšem mládeži obsahem i formou zcela přiměřené.

Po svých určitých zkušenostech ze svého vlastního vyučování nábož. i ze zkušeností, získaných při pozorování práce jiných učitelů nábož., považuji za krajně nutno, aby se v církvi bezodkladně přikročilo k novému, co nejdokonalejšímu uspořádání osnov i učebnic náboženského vyučování v zájmu mládeže — budoucnosti naší církve — i samých učitelů náboženství, jimž třeba pro jejich práci ve škole připravit takové podmínky, aby ji mohli konati bez nadměrného úsilí s chutí a radostí.

Snad je můj návrh tohoto řešení někde trochu radikální, ale myslím to dobře pro církev, mládež i učitele nábož. Těch sedm učebnic pro tři třídy měšťanské školy buď nám pobídkou, abychom věc neodkládali!

Slovenskí evanjelici.

O. Wohlauf.

Úvod.

Evanjelici na Slovensku sú roztrúsení v niekoľko cirkvách štátne schválených i neschválených. Štátne schválené evanjelické cirkve na Slovensku sú: evanjelická aug. vyznania (lutheránská), evanjelická reformovaná (kalvinská), baptisti, česko-bratrská (od 26. V. 1928). — Najsilnejšia je cirkev evanjelická augšpurského vyznania, ktorá číta circa 400.000 duší. Udržala sa tu aj po prevrate ako osobitná cirkev, nespojená v jeden celok s ev. cirkvou reformovanou, ako sa to stalo v zemiach historických. S cirkvou ev. a. v. naša cirkev československá má najvrejšie styky; koná niekde v ich chrámoch bohoslužby a najlepšie s ňou spolupracuje na výstavbe náboženskej a kultúrnej v zemi slovenskej. Preto nebude na škodu urobiť bližšiu zmienku o jej živote i učení.

Slovenskí evanjelici majú za sebou už dlhú tradíciu, plnú nábožensko-kultúrnej i historicko-politickej dôležitosti pre náš národ československý. Vývin cirkvi sa do prevratu prejavoval v značnej prevahe na pôde terajšieho Slovenska, v ríši Uhorskej. Dôkazom pôsobnosti sú prvé historické synody: žilinská r. 1619, spišsko-podhradská r. 1614, ružomerská r. 1707; dogmatické ustálenie evanjelického učenia na základe Augšpurského Vyznania, aké sa stalo na pr. v t. zv. Confessio pentapolitana z r. 1549. Dôkazom opravdovosti vo viere svojich predkov sú mnohé boje za náboženskú slobodu, dlhé a kruté prenasledovania evanjelikov, ktoré vyvrcholili tiež na území Slovenska, v prešpurskom mimoriadnom súde r. 1673 a 1675 a smútne preslulých „prešovských jatkách“ r. 1687, v konfiškaciach, žalároč a galejách. — Vieru svojich otcov uchovali si neporušenú do dób dnešných a sú verným odleskom Českých bratov v ich boji a utrpeniu pre náboženskú slobodu.

Po vojne svetovej slovenskí evanjelici, najmä Slováci a Nemci, prihlásili sa k reformácii Lutherovej (augšpurského lebo augšpurského vyznania) a kraje obývané Maďarmi pripojily sa prevažne k reformácii Kalvínovej (reformovaná ev. cirkev). Keďže sa českí evanjelici v decembri 1918 — doteraz jedni aug. vyznania a druhí helvetského — sjednotili v spoločnú cirkev Česko-bratrskú a „volali i slovenských evanjelikov do spoločného sväzku. Ale verní otcovským tradíciám ostali tam čím boli dosiaľ, osobitnou cirkvou evanjelickou augšpurského vyznania.“¹⁾

¹⁾ Z „Almanachu“ ev. c. a. v. na Slovensku r. 1919—1929, str. 21.

I. Čiastka: Život cirkvi ev. a. v.

1. *Zriadenie cirkvi.* — Právnou jednotkou je cirkevný sbor; viacej cirkevných sborov tvoria seniorát; niekoľko seniorátov pak dištrikt; tie potom generálnu cirkev.

Na čele cirkevného sboru stojí farár a laik-dozorca (inšpektor); tí spravujú sbor s pomocou cirkevnej rady-presbyteria (staršovstva) a o svojej práci účtujú na konventoch (cirk. shromaždeniach).

Na čele seniorátu je senior-farár a seniorálny dozorca; v dištriktu biskup, ktorý musí byť súčasne farárom cirkevného sboru, a dištriktuálny dozorca. — Ev. cirkev a. v. má na Slovensku dva dištrikty (tým dvoch biskupov): východný (sídlo Prešov) a západný (sídlo Bratislava); biskupom východného dištriktu je teraz Dr. h. c. Vlad. P. Čobrda, a západného Dr. Samuel Št. Osuský. Východný dištrikt má 9 seniorátov (Abanozemplínský, Gemerský, Liptovský, Malohontský, Oravský, Podtatranský, Spišský, Šarišský a Turčianský); západný dištrikt má 8 seniorátov (Bratislavský, slovensko-maďarský, Bratislavský-nemecký, Hontiansky, Nitranský, Novohradský, Tekovský, Trenčiansky a Zvolenský).²⁾

Tieto dva dištrikty tvoria generálnu cirkev, ktorú spravuje starší biskup (teraz Dr. Vladimír P. Čobrda) a generálny dozorca.

Kňaz, učiteľ biskup a dištriktuálny dozorca, generálny biskup a generálny dozorca sú volení doživotne.³⁾ Sborový dozorca, senior, konsenior, seniorálny dozorca sú volení na šesť rokov, ale môžu byť opäť voliteľní.⁴⁾ Údovia všetkých presbyterstvi volia sa tiež na šesť rokov a môžu byť opäť volení.⁵⁾

Tedy systém správy v cirkvi ev. a. v. je demokratický: dvojité predsedníctvo duchovného a svetského stavu na všetkých odvetviach a na všetkých stupňoch samosprávneho života cirkvi: na konventoch, v presbyteriach, v konzistoriach a synode. Synoda je jediným zákonodárnym sborom a jej členovia sú jednotlivými sbormi volení kňazi a svetskí.

V demokratickom sriadení ev. a. v. cirkvi sa naša cirkev čl. stotožňuje (dištrikt odpovedá našej diecézi), až na ustanovenie dozorcov a ich doživotnú voľbu. — Na Slovensku sú sriadené aj v čl. dva dištrikty: východný (sídlo Košice) a západný (sídlo Bratislava), ovšem, nevedú správu ich biskupovia, ale duchovní. Rozdelenie toto v našej cirkvi nemá dosiaľ praktického významu.

2. *Sociálna činnosť.* — Pre sociálne ciele bola r. 1922 sriadená „Všeobecná podporoveň“ ktorá má dokázať samaritánsku

²⁾ Tamže str. 106.

³⁾ Ústava ev. c. a. v. § 65.

⁴⁾ Tamže § 66.

⁵⁾ Tamže § 67.

lásku a podporovať chudobné cirkevné sbory a ustanovine. — Sociálna činnosť predovšetkým sa nesie na zriadenie a vydržovanie rôznych ustanovizien, ako sú: sirotinec v Modre, Liptovskom Sv. Mikuláši, Rožnave a v Bratislave (nemeckí ev.); chudobinec v Jelšave a Opatrovňa chudobných v Banskej Bystrici⁶⁾; Kňazská ozdravovňa „Bethania“ v Modre, Ballovský domov: Bethania v Lipt. Sv. Mikuláši.⁷⁾

Pramene dôchodov na tieto sociálne (humánne) účely sú: úroky základín a fondov, milodary, sbierky, chrámové ofery a j. Sociálne odbory účinkujú na všetkých stupňoch cirkevnej správy: sboroch, seniorátoch, dištriktach i generálnej cirkvi. — Najväčšou podporou k týmto cieľom je tak zvaný: „Veľký dar lásky“, ktorý udelí generálna podporoveň, a síce jeden rok sboru z jedného, druhý rok z druhého dištriktu. Dištrikty majú t. zv. „Malý dar lásky“, ktorý udelí niektorému sboru svojho dištriktu. Manipulácia podporovne je nasledujúca: $\frac{1}{4}$ všetkých sbierok v sbore patrí sborovej podporovni, $\frac{1}{4}$ senioratnej podporovni, $\frac{1}{4}$ dištriktnej a $\frac{1}{4}$ generálnej podporovni. Seniorátna podporoveň zo sbierok kapitalizuje 10 %, dištriktuálna 20 % a generálna 30 %. — Celý majetok podporovne činí (k r. 1929) na základinách 45.000 Kč a na fondoch 112.000 Kč = 157.000 Kč.⁸⁾

Podobne v našej cirkvi zriadené je Ústredie sociálnej práce, v jednotlivých diecézach diecézne soc. práce a v náboženských obciach sociálne odbory, vybudované za tým istým cieľom: podporovať malých, biednych, opustených, potrebných dospelých i detí. Ovšem, nemáme ešte vybudovanú takú presnú organizačnú sieť príjmov, a humanitných ústavov, ako je tomu v cirkvi ev. a. v., ale čas prinesie aj na poľu sociálnej dobročinnosti svoje ovocie a vyplnia sa dnešné nedostatky.

3. *Školstvo a mládež.* Na Slovensku sú dosiaľ vedľa škôl štátnych i školy cirkevné všeho druhu. Ev. cirkev a. v. má tiež svoje cirkevné školy, ktoré však každým rokom v počte sa menšia, lebo ponaňhly školy konfesné sa premeňujú v štátne. Majú ešte pekný počet škôl ľudových,⁹⁾ circa 470; meštianskych 5; čiastočne je zachovaný evangelický typ dvoch gymnázií: v Kežmarku a v Prešove; potom majú ev. a. v. svoju theologickú vysokú školu v Bratislave, 22. II. 1934 poštátnenú. — Na školách vyučuje asi 370 učiteľov náboženstva.

Nezávidíme to bratom evanjelikom slovenským, že majú svoju theologickú vysokú školu, a tak postarane o svoj kňazský dorast; ale tým viacej by sme si jej my, pri dvojnásobnom

⁶⁾ Z „Almanachu“, str. 158—163.

⁷⁾ Tamže str. 168.

⁸⁾ Tamže, str. 154—158.

⁹⁾ Tamže, str. 183—237.

počte príslušníkov (800.000), plne zaslúžili. Evanjelikom slovenským ev. Husova fakulta nestačila a nám dostačovať musí! Snáď budúcnosť bude nám spravdivejšia v tomto smeru a dočkáme sa vlastnej vysokej školy bohovednej — poštátnenej.

Okrem školy je postarané o mládež v t. zv. nedeľných školách,¹⁰⁾ ktorých má cirkev ev. a. v. asi 27 s 800 žiakmi, ktorí sú zadení do štyroch skupín: do 6. rokov; od 6—12; od 12—15 a od 15—18 rokov. Tieto školy nedeľné vedie kňan i učiteľ.

Dorastujúca a mimoškolská mládež je organizovaná v „sduženíach mládeže ev.“¹¹⁾ a tieto sduženia potom vo „Sväzu ev. mládeže na Slovensku“. Majú asi 114 sdužení a 7.300 členov organizovaných. — Okrem toho je tu „Dorast“ od 12—15 rokov, ale málo sa ujíma, dosiaľ 8 dorasteneckých skupín v obidvoch dištriktoch.

V tomto smeru nie sme pozadu za evanjelikmi, ale staráme sa o našu mládež, „budúcnosť“ cirkvi, v „Jednotách mládeže“, v mnohých obciach náboženských krásne prosperujúcich. Tiež nedeľné školy a Dorast nachádzajú plného a správneho pochopenia i praktického uskutočnenia u nás. Prirodzene, že mládež evanjelická je ináč vychovaná dlhou tradíciou cirkevnou, ide po pevných kolejších, zatiaľ čo v našej cirkvi si razí nové cesty a je v tom i určitá prednosť.

Tieto tri body zhruba v hlavných rysoch objasňujú nám život v cirkvi ev. a. v. po stránke organizačnej, starosti o sociálnu a hospodársku základňu a starosť o „budúcnosť“ cirkvi — mládež. — Zďaleka nie sme u konca s vylúčením života cirkevného, ako je jej život náboženský, kultický, kultúrny, v národnom i medzinárodnom nažívaní s ostatnými cirkvami a pod. Snáď ev. c. a. v. má pevnejšiu základňu finacnú ako cirkev kongruálna so značným vplyvom politickým, kde ich mnohí kňazi sú v národnom shromaždení lebo inde politicky účastní. — S tým musíme raz počítat' aj my, keď nechceme ostať len „popoluškou“ v našej vlasti.

II. Čiastka: Učenie cirkvi ev. a. v.

Pokiaľ ide o učenie v celku, je cirkev ev. a. v. dogmatickou cirkvou, othodoxne pravovernou tradíciám svojich otcov. Práve tuná sa podstatne odlišuje naša cirkev od evanjelickej a omylom sa často vraví o malom, temer žiadnom rozdiel' u s evanjelikmi. — Odlišnosť cirkve jednej od druhej robí najmä učenie, a túto rozdielnosť učenia budeme sledovať a prirovnat' s učením naším, pokiaľ sa to dá stručne a prehľadne zobraziť. — Zaujímata nás budú predovšetkým tie kapitoly učenia, ktoré sme do nášho učenia neprijali, lebo iným spôsobom máme vysvetlené.

¹⁰⁾ Tamže, str. 300.

¹¹⁾ Tamže, str. 294.

Písmo sväté a Symbola. — Základom každej kresťanskej vierouky je Písmo Starého a Nového zákona. Na Slovensku evanjelici a. v. užívajú dosiaľ Biblie Kralickej (českej); sú i slovenské biblie (Nový zákon), ale oficiálne v cirkvi sa neužívajú. — Na Písmo sv. samo sa pozerajú, ako na prameň poznania a viery, ktorý je *božského pôvodu*¹²⁾, povstalo ako úplne zaručené svedectvo spasiteľného zjavenia, a je to kniha skrz na skrz pravdivá, ktorej žiadna na svete sa nevyrovná.¹³⁾ Okrem Písma sv. vyznávajú cirkev ev. a. v. t. zv. *Symbola* ktoré ju odlišujú od cirkví ostatných. Tieto *Symbola* sú obsažené v *Knihe Svornosti* (liber Concordiae). Knihu *Svornosti* zostavili na podnet saského kniežaťa Augusta evanjelickí teológovia pravého luteránskeho Snemu a dňa 25. júna 1580, na pamäť 50. výročia Aug. Vyznania, vyhlásená za „corpus doctrine“ v evanj. cirkvi. — Je to súhrn luteránsko-evanjelických kníh, svedectvo Lutherskej reformácie. — Obsahuje jednak: „Tria symbola catholica seu oecumenica“: Tri hlavné vyznania viery kresťanskej, ako: Snesenie apoštolské (apostolicum), Vyznanie Nicenské (Symbolum Nicaenum) a Vyznanie Athanasia (Symbolum Quicumque). Okrem týchto troch sú ešte zvláštne vyznania a symbola luteránsko-evanjelickej cirkvi obsažené v *Knihe Svornosti*:

1. Augšpurské Vyznanie (Melanchton r. 1530);
2. Obrana Augšpurského Vyznania (Melanchton r. 1530);
3. Šmalkaldské články (Luther a od Melanchtona dva prídavky r. 1537);
4. Malý Katechizmus (Luther r. 1529);
5. Veľký Katechizmus (Luther r. 1529);
6. Formula Svornosti (Lutheránski teológovia r. 1577, vyd. r. 1580).¹⁴⁾ (Dokončení.)

„Deisti“, predchůdcové československého unitárství.

Jaroslav Šíma.

Príspevek sociologicko-historický.

1. Úvod.

Unitári jsou nejradikálnější směr t. zv. svobodných církví, které se odlišují od církví starokřesťanských (jako římskokatolické, pravoslavné, starokatolické) i církví reformačních (většina církví evangel.) svým odklonem od orthodoxie, teologicky řečeno, odklonem od víry v nadpřirozené zjevení. Unitáři vyznačují hlavně tyto principy: užívání rozumu i ve věcech náboženských, snášenlivost k názorům druhých a nedogmaticnost,

¹²⁾ Dr. Karol Lányi: „Rukoväť Písma Svätého Starého i Nového Zákona“, str. 13.

¹³⁾ Tamže, str. 17.

¹⁴⁾ „Almanach“ cirkvi ev. a. v., str. 33.

důraz na životní praxi.¹⁾ Co se týče obsahu věroučných zásad loučili tu rychleji, jinde pomaleji se zbytky orthodoxie; ale přesto poznáváme, že je nelze zařadit ani k církvím katolickým, ani protestantským, které se také lidí tohoto směru rychle zříkali, ba je i pronásledovali. Svě jméno dostali unitáři odtud, že obyčejně první bod, v němž se s ostatními křesťany rozcházel, bylo odmítání víry v božství Kristovo. Unitáři zdůrazňují obecné synovství boží všech lidí a odmítají trojbožství, které se — podle nich — skrývá v nauce o Trojici, která je všem pravověrným naprosto podstatným článkem víry. Unitáři věří v jediného Boha (unus = jeden). I v našich zemích má tento názor hluboké kořeny. Názory a lidi, které lze nazvat „předchůdci unitářství“, nacházíme u nás hlavně mezi pikharty, „adamity“, bratry a sestrami svob. ducha, Českými bratry, novokřtění, intelektuály-osvícenci a zvláště pak josefinskými „deisty“. Musíme si je však dobře oddělit od ostatních, kteří buď nedošli k závěrům tak radikálním nebo byli mylně s předchůdci unitářů zahrnováni příliš neurčitým a ne vždy výstižným pojmem „náboženští blouznivci“. Tento článek chce přinést první zřejmý pohled na unitářské rysy „deistů“, jakožto nejmocnějšího proudu.

2. „Deisti.“

Když se vlivem racionalismu počalo u nás volněji dýchat a začal i do nižších vrstev pronikat duch osvícenství, objevila se řada lidových náboženských hnutí. Objevovali se lidé, kteří nepatřili ani ke katolictví, ani k protestantům, alespoň ne svým přesvědčením. Někteří historikové je nazývají společným jménem „blouznivci“. Říkalo se jim všelijak: „adamité, izraelité, unitáři, deisté“.²⁾ Historický materiál o těchto lidech a hnutí je obsáhlý. Jan Herben³⁾ praví, že se „v Čechách objevily svéhlavé a rostodivné sekty deistů, Abrahamitů, Adamitů“. Ale jiný evangelík, J. B. Čapek⁴⁾ už pozoruje pečlivěji a praví: „... shrnovati všechna radikální hnutí lidová v době toleranční pod titul ‚blouznivci‘, jest velmi problematické. Jsou mezi nimi sekty velmi střízlivé, kritické až ke skepsi...“ Prohlašovali se jako dříve zmíněné „sekty“ středověké za „třetí stranu“. Již ve 40tých letech 18. století byl rabín Mendl z Bydžova upálen, že prý nabádal křesťany proti víře v božství Kristovo.⁵⁾ Někteří se na počátku klonili k židovství, protože neučilo o božství

¹⁾ Podrobněji v knize Čapek-Hašpl-Šima: Tvůrci náboženství. (Úplné názvy citovaných knih jsou uvedeny na konci úvahy.)
unitářů, je nutno vzpomenout, že se vyvíjel, neboť unitáři se

²⁾ Rezek, Tři stati, 143.

³⁾ Otázka, 58.

⁴⁾ Literatura, I. 120.

⁵⁾ Rezek, Dějiny, 115.

Kristově. Jan Pita, jeden z vůdců tohoto hnutí, popírajícího též novozákonní zjevení, byl upálen v Hradci Králové, Václav Vacek a Ludmila Bauerová stati. R. 1786 byl ve Vsetíně vyslýchán Josef Seidl. Nevěřil v božství Kristovo, křest, Trojici a kříž, přijímal však Starý zákon. Byl stát.⁶⁾ Později tyto směry opustily i víru ve zjevení ve Starém zákoně.⁷⁾ Velmi se rozšířili pod jménem „deistů“, které jim dal (ne právě správně) hradecký biskup Hay. To už bylo v době platnosti tolerančního patentu, vydaného Josefem II. pod nátlakem evangelické Moravy a svobodného zednáře Kaunice, jenž měl na císaře velký vliv.⁸⁾ Otázka vzniku českého „deismu“ bude těžkým úkolem badání. Ant. Rezek je toho mínění, že je to zcela jistě výsledek přirozeného uvažování českých sedláků, odloučeného od náboženské literatury a ponechaného samostatné spekulaci. To pak vedlo k „dogmatickému nihilismu“, t. j. k náboženství nedogmatickému.⁹⁾ Jiné možné výklady, jako na př. výklad vlivy francouzskými, Rezek¹⁰⁾ odmítá. Stejně tak nesprávný je výklad z tradice, že by totiž čeští deisté znali něco o učení Origenově, Novatianech 4. století, Donatistech v Egyptě v 5. století, bratřích apoštolských v 13. století v Itálii, bratřích a sestrách Svobodného ducha z 14. stol. ve Francii, nebo o Svedenborgianismu, socinianství či o unitářích amerických v 18. a 19. století. — Deistické hnutí bylo velmi rozšířeno. Hlavně je nutno vzpomenouti těchto obcí a krajů: Hradecko, Jičínsko, Chrudimsko, Počádky, Kumbursko, Smiřicko, Náchodsko, Opočensko, Novoměstsko, Žamberk, Jilemnicko, Hořicko, Vamberecko, Potštejn, Dymokury, Brandýsko, Chrást, Nasavrsko, Tejnisko, Stradouň, Uhersko, Hlínecko, Dědová, Svratouch, Kameničky, Svratka, Ostradová, Čbanov, Vratislav, Rzí, Brč, Stríhanov, Domoradice, Žíželice, Rokytno, Chvojenc. (Pokračování.)

SVOBODNÉ KŘESŤANSTVÍ, JEHO CÍLE A VYHLÍDKY.

Odpoověď církve československé na dotazník sekretariátu druhé theologické konference svobodných církví v Arnhemu 1936.

V 1. čísle VIII. ročníku Náboženské revue na str. 47—49 jsme uveřejnili program druhé theologické konference svobodných církví, která se bude konati od 28. července do 2. srpna 1936 v Arnhemu v Holandsku, a dotazník sekretariátu této konference o hlavních předmětech jednání.

Konference má totiž býti studijní a vyžaduje pečlivé přípravy účast-

⁶⁾ Tamtéž.

⁷⁾ Tamtéž, 121.

⁸⁾ Bednář, Zápas 27.

⁹⁾ Rezek, Tři stati 163.

¹⁰⁾ Rezek, Tři stati 162.

níků. Odpovědi na otázky dotazníku mají pořadatelstvu poskytnout materiál pro přípravu diskuse. Pro úspěch konference to má značný význam.

Poněvadž jde o podnik vážný a také pro čl. církev velmi důležitý, vypracovala ideologická komise Akce církevní spolupráce v dubnu odpověď na dotazník s hlediska církve čl. Plenum Akce elaborát schválilo koncem dubna, a předložilo jej Ústřední radě čl. církve s žádostí, aby jej schválila jako odpověď čl. církve, dala přeložit do anglického jazyka a odeslala sekretariátu konference. Ústř. rada návrhu vyhověla ve své plenární schůzi počátkem května, poněvadž elaborát byl všem členům Ústř. rady, rozeslán v oklepech včas před schůzí, takže jej mohli studovat.

Odpověď na dotazník obsahuje poučení, důležitá pro všechny členy církve. Uložený úkol nás postavil před otázky, jichž si obyčejně neklademe, a vyvolal odpovědi, které nám nově ujasní naše stanovisko, situaci a úkoly. Proto požádala Akce círk. spolupráce Ústř. radu, aby odpověď byla uveřejněna v 3. čísle Nábož. revue a to mimo její běžný rozsah. Poněvadž Ústř. rada i tomuto návrhu vyhověla, otiskujeme celý elaborát, a to s přáním, aby byl pečlivě studován, zvláště duchovními a učiteli náboženství.

Část A pokud jde o minulost zpracoval dr. V. Šinták a doplnil prof. dr. F. Kovář, pokud jde o přítomnost zpracoval prof. dr. A. Spisar; část B zpracoval dr. F. M. Hník; část C prof. dr. F. Kovář; část D pokud jde o teologii prof. dr. Spisar, pokud jde o liturgii a zřízení dr. O. Ruterle; část E prof. dr. Spisar.

F. K.

A. Svobodné křesťanství v minulosti a přítomnosti Československa.

Pro svobodné křesťanství lze v dějinách československého národa nalézt předpoklady. A to už na počátku jeho křesťanských dějin v polovině devátého století. Tehda bylo sem přineseno křesťanství z byzantského východu věrozvěsty Konstantinem a Metodějem, rodem ze Soluně, kteří učinili zde pokus o vybudování národní církve slovanské, jejímž charakteristickým znakem měla být liturgie slovanská. Hlavou této církve stal se Metoděj, jemuž se dostalo dokonce i papežského schválení. Církev Metodějova měla být ve střední Evropě protivou k latinské církvi římské. Tato církev se dlouho neudržela po smrti svého zakladatele, neodolala tlaku latinského západu, kterému nakonec podlehla a kult římský pak ovládl církevně země československé.

Přes to však vývoj křesťanského náboženství dál se zde poněkud odlišně než na západě Evropy. Udržoval si do jisté míry jakýsi vlastní svéráz. Bylo to umožněno i tím, že nebylo zde bezprostředního styku s Římem. Tyto země byly spravovány církevní vrchností z německého Mohuč. Tím se také stalo, že

západ Evropy za tuto dobu německé správy církevní vytvořil si do československých zemí volnou cestu pro své ideje. Nové myšlenkové proudy, hýbající evropským křesťanským západem, zdomácněly často i v Českém království. Opravná hnutí, rodící se v západní Evropě ve středověku, měla i zde své stoupence, ať to byli Katharové nebo Valdenští. Přivržence těchto hnutí najdeme zde v míře nemalé. A není bez významu pověst, že zakladatel valdenského hnutí, Petr Valdo z Lyonu, prý zemřel v Čechách roku 1197.

Všechna tato hnutí, nesouhlasící s církví římskou, živořila zde jako náboženská hnutí tajná, někdy dokonce i církevní vrchností podporovaná. (Biskup Jan z Dražic, 1301—1343.) Římský směr zůstával zde stále vládnoucí, jeho vliv však v polovině čtrnáctého století byl zesílen tím, že v Praze bylo zřízeno arcibiskupství (1348). Staleté cesty církve římské přes Německo přestaly a spojení s Římem stalo se bezprostřední. Tato skutečnost má v dějinách křesťanství v československých zemích stěžejní význam. Spojení toto se stalo v době, kdy Řím prožíval svoji dobu nejhlubšího mravního úpadku. Doba přechodu gotiky v renesanci přináší s sebou soumrak římského směru křesťanského. Všechny známky tohoto úpadku začínají se přenášeti s novým metropolitou římským na náboženské poměry v Československu. Československé křesťanství se těžko smíruje s renesančním způsobem života církevních představitelů a zároveň těžce nese neblahé toho důsledky, které se projevíly i v mravním životě nižšího kleru. Odpor proti tomuto římskému křesťanství objevuje se na universitě pražské. Universita v Praze v druhé polovině 14. století stává se střediskem nominalistů, kritisujících papežský systém. Záhy na toto universitní prostředí mocně zapůsobí anglický reformátor Viklef, jehož spisy dostávají se do Prahy na sklonku 14. století. Představitelem směru Viklefova stává se universitní mistr Jan z Husince.

Současně s tímto hnutím universitním lze znamenati hnutí lidové podporované kazateli. Toto hnutí směřuje nejvíce k povznesení mravní úrovně křesťanského života. V Praze nabývají popularity kazatelé, kteří neohroženě kritisují mravní zchátralost římského duchovenstva (Konrad Waldhauser) a kteří se snaží také svým vlastním životem dávatí příklad opravdového křesťanského života (Jan Milíč). Probouzí se zájem o náboženské otázky, které se popularisují. Začínají se psátí náboženské spisy nejen latinsky, též jazykem mateřským, aby jim lid rozuměl. (Matěj z Janova, Milíč z Kroměříže.) Otázky dogmatické zůstávají stranou, usiluje se jen o mravní povznesení křesťanského života. Střediskem tohoto nového reformního hnutí stává se v Praze „Betlémská kaple“, postavena jen k tomuto účelu. Reformní hnutí nabývá nové tvárnosti, když kazatelem v Betlémské kapli se stal universitní mistr Jan Hus.

V jeho osobě spojuje se hnutí intelektuálů s hnutím lidovým.

Hus po způsobu Viklefově prohlásil Písmo sv. za jediný zdroj víry. Písmo bylo mu zárukou pravdy. Hus veden touhou po pravdě, postavil se neohroženě proti pověře, podporované morálním úpadkem římského kleru. Svým snažením musel jen vyvolat konflikt s církevní vrchností, který měl za následek uvalení papežské klatby na Husa, zejména když se Hus postavil proti papežské praxi v hlásání odpustků. Vystoupení Husovo pokoušela se církev likvidovat na koncilu v Kostnici (1414 až 1418). Poněvadž Hus odmítl se podříditi církevní autoritě, zdůrazňuje autoritu svého svědomí, jakožto jediného měřítka pravdy na základě Písma sv., byl koncilem jako kacíř odsouzen a vydán k upálení (6. července 1415).

Husova smrt vyvolala v jeho národě veliké pobouření. Myšlenky Husovy národ přijal za své a rozhodl se uvést je v život. Tak vzniklo hnutí husitské. Toto hnutí zahajuje reformaci v československém národě. Požadavek české reformace byl formulován v t. zv. „Čtyřech článcích“, které žádaly: 1. Svobodné hlásání Slova božího po celé zemi. 2. Podávání večeře Páně pod obojí způsobou. 3. Zbaviti kněžstvo světského panování. 4. Trestání všech veřejných a těžkých hříchů, ať se jich kterýkoliv stav dopustil. Symbolem české reformace stal se kalich, který husité zavedli do večeře Páně. V požadavku svobodného hlásání Slova božího můžeme spatřovati první krok k uskutečňování křesťanské svobody. Proti církevní despotii a náboženskému absolutismu středověkému znamenalo husitství boj za svobodu křesťanské nauky. Proti českému národu, který povstal proti autoritě církevní, volali papežové celý křesťanský svět do boje. A tak husité museli hájiti svobodu náboženství křesťanského proti celému světu. Výsledkem těchto dlouholetých bojů byla kapitulace římské církve, která po prvé v dějinách byla nucena nastoupiti cestu smírného jednání s „kacíři“. Na koncilu v Basileji (1431—1449) došlo v letech 1432—1436 k dohodě. Církev přistoupila na t. zv. „kompaktáta“, které vydala Čechům, na základě kterých směl národ setrvati při hlavních zásadách své reformace.

Církev sice později kompaktáta zrušila, ale náboženské hnutí v čsl. národě nebylo tím likvidováno. Ba naopak jeho vývoj pokračoval. Potíže, které husitské církvi (jež se stala církvi podobou) vznikly novými zápasy s římskou církvi (když tato zrušila kompaktáta a pokoušela se národ opět přivésti v poslušnost), způsobily oslabení církve husitské. Dlouholeté zápasy vnesly únavu do řad nového hnutí. Aby ideje Husovy neustrpěly touto krizí povstalo v lůně husitského hnutí nové náboženské hnutí, které později zvalo se Jednotou bratrskou. Toto nové náboženské hnutí vzalo si za úkol dokončiti boj za křesťanskou svobodu, který také provedlo tím, že se úplně odloučilo od církve. Jestliže husitství nechtělo se zcela s Římem rozéjiti, doufajíc stále ve smír, provedla Jednota tento rozchod definitiv-

ně. Jednota bratrská zejména položila důraz na mravní a sociální stránku křesťanskou. Na její duchovní bohatství měl nemalý vliv Petr Chelčický († 1454), který žádal, aby křesťan řídil se jen zákonem božím, zdůraznil z Písma nejvíce evangelium Ježíšovo. Křesťan má plnit zákon boží bez přinucení, jen z pouhé lásky. Tím Chelčický se postavil proti církevní autoritě. Odmítl zejména jakékoliv násilí. Jeho nauka znamená další krok v boji za svobodu křesťanského náboženství.

Tedy už dříve, než vznikla světová reformace (německá, švýcarská), měl čsl. národ reformaci svoji, v níž můžeme znamenati pokus o osvobození křesťanského náboženství. V 16. století vyvrcholuje v čsl. zemích reformační hnutí v tom, že obě církve reformační, podobojí a Jednota, se spojují v jedinou církev. Obě tyto církve v této době stojí pod vlivem reformace světové, s níž udržují čilé spojení. Nepodléhají však cizímu vlivu, nýbrž krystalisují ve svém vývoji v nový a lepší typ křesťanské církve, hájící svobodu náboženskou, která uskutečňuje i náboženskou snášenlivost, jež na tehdejší dobu je požadavkem opravdu nezvyklým. Ve svém slibném rozvoji je náhle přerušen tento vývoj změnou politických poměrů v čsl. národě. S vítězstvím katolické dynastie dostává se k moci římská církev, která za podpory vlády začíná ukrutný boj proti reformaci. Násilím jest zlomena svoboda náboženská, lid donucován k přestupu do katolické církve. Proti nepovolným používáno ukrutných prostředků donucovacích. Vláda této protireformace trvala po dvě století. A poněkud v mírnější formě vlastně až do světové války. Výsadní postavení katolické církve ve státě Rakousko-uherském, jehož součástí byly čsl. země, umožňovalo této církvi potlačit každý pokus o náboženskou svobodu.

Takové pokusy byly u nás činěny, kdykoliv tlak státu a státní církve jen poněkud povolil. Tak když r. 1781 byla v Rakousko-Uhersku povolena částečně svoboda vyznání, a bylo dovoleno vstupovati také do církve evangelické augsburského nebo helvetského vyznání, vznikala na venkově náboženská hnutí, která se domáhala úplné svobody víry a náboženského přesvědčení. Byla ovšem potlačena násilím.

Vedle vlivů české národní minulosti působily na touhu po náboženské svobodě také vlivy cizí. Působením ideálů francouzské revoluce a ideálů osvícenských začal se v druhé polovině 18. století proces národního obrození Čechů a Slováků. Obrození národní doprovázela touha po obrození náboženském a mravním. V revolučním roce 1848 vypracovalo katolické kněžstvo v Praze první program reformy katolicismu v duchu nové doby.

Později vliv racionalismu i pozitivismu, vliv vědy i moderní kultury, humanitních ideálů i optimistické víry v hmotný a duchovní vývoj vyvolával stále větší nespokojenost s katolicismem. Ke konci 19. a na počátku 20. století projevil se v naší

zemi značný vliv katolického modernismu, kterému šlo o smíření katolicismu s vědou a filosofií. Největší vliv měly u nás spisy a ideje prof. dr. T. G. Masaryka, který se stavěl velmi kriticky ke katolicismu, ale při tom kladně hodnotil náboženství nezjevené, nedogmatické křesťanství, očištěné rozumem a osvojené svobodně a praktickou zbožností.

Světová válka způsobila, že protikatolická nálada u nás ještě zesílila, poněvadž představitelé církve římskokatolické nesdíleli touhu československého národa po politické a státní samostatnosti. Na straně národa stálo jen nižší kněžstvo, nikoliv však vysocí církevní hodnostáři, kteří mimo to byli většinou německé národnosti a česky velmi špatně mluvili.

Po skončení světové války a po dosažení samostatnosti československého národa projevila se protikatolická nálada bouřlivě. Katolické kněžstvo samo ve velké většině žádalo od papežské stolice provedení reforem, jimiž by římskokatolická církev v Československé republice byla znárodněna a zdemokratisována a také sociálně přetvořena.

Když Vatikán odmítl vyhovět a chystal se reformní snahy zakázati, část kněžstva od reforem upustila, ale důsledně reformní kněží získali část národa a prohlásili samostatnou církev československou. V prohlášení se výslovně zdůrazňuje, že stěžejní zásadou nové církve je svoboda svědomí.

Z tohoto dějinného přehledu vidíme, že pro svobodné křesťanství nacházíme v minulosti československého národa mnoho předpokladů. Tato svoboda křesťanství byla chápána poněkud jinak, než máme na mysli dnes. V československém národě jevila se ve snaze po opravdovosti křesťanského života. Otázkám dogmatickým se neprojevovalo tolik pozornosti, jako spíše jen životní praxi. Nemůže nám ujíti, že významným rysem zde byl odpor proti římskému křesťanství latinskému, který můžeme znamenati už od počátku. Jestliže se Methodějovi nepodařilo upevniti národní jazyk v bohoslužbě, učinila tak později reformace, která latinu nahradila mateřštinou. Tedy tento boj za svobodu křesťanství nese v československých zemích na sobě známku národnostní. Vliv světové reformace má zde význam druhotný, neboť domácí reformace měla v tu dobu za sebou stoletý vývoj. A také oproti světové reformaci dovedla československá reformace formulovati vyšší náboženské požadavky, uskutečnila náboženskou toleranci. To jsou hlavní rysy svobodného křesťanství, jak je vytvářela minulost čsl. národa. Chceme-li shrnouti tyto poznatky, tedy můžeme říci, že hlavními principy svobodného křesťanství v minulosti čsl. národa byla především náboženská svoboda a nedogmatická praktická zbožnost i humanitní ideály, které zejména Jednota bratrská se snažila uskutečňovati, chtějíc vychovati opravdového křesťana, nového člověka na podkladě opravdu bratrském. Řečeno moderně: chtěla náboženství Ježíšovo chápati sociálně.

V Československu hlásí se nyní ke Svazu svobodného křesťanství dvě organizace církevní, a to: církev unitářská a církev československá. Z jiných církví křesťanských jsou to snad jen jednotlivci, kteří se svobodným křesťanstvím sympatisují, především jednotlivci z církví evangelických, ale ve Svazu zastoupeni nejsou.

Jelikož dotazník pro druhou theologickou konferenci žádá, aby o jednotlivých církvích nebo skupinách Svazu referovali jejich příslušníci, nebudeme mluvit o svobodném křesťanství všeobecně, nýbrž jak rozumí svobodnému křesťanství církev československá.

Církev československá vyšla z přísně dogmatické církve katolické, v níž dogma znamená pravdu Boží neomylně, neopravitelně a nezměnitelně formulovanou jednou pro vždy a zavazující ve svědomí k přijetí pod těžkým hříchem. Naproti tomu znamená učení církve československé dobový, tedy dočasný a měnitelný výklad evangelia Ježíšova nejen slovy té které doby, nýbrž i způsobem myšlení a formami dneška podle potřeb vědeckého poznání a mravního (sociálního) snažení. Při tom výkladu neváže se církev československá slovy evangelia, jež si dosti často odporují (mnohdy spolu nejsou v souhlase), nýbrž ze slov snaží se poznat ducha Kristova, t. j. hlavní smysl jeho učení, života a díla. Tím duchem Kristovým chce naplňovat vědecké badání a mravní snažení dnešní doby, a to tak, aby dnešní člověk rozuměl evangeliu Kristovu, mohl z něho čerpat náboženskou složku svého dnešního světového a životního názoru, t. j. aby Ježíš svým evangeliem vedl i dnešního člověka k Bohu, k náboženství a k mravnosti.

Tak doufá církev československá, že odčiní nebo aspoň zmírní známou náboženskou krizi (a mravní) současného člověka, kterou trpí současné křesťanství ať v církvích historických, ať mimo církve (bez vyznání) a že pomůže budovat novodobý světový a životní názor, založený zase na náboženství křesťanském a na vědě, a to na vědě moderní a na křesťanství nikoli ve smyslu starých historických církví, nýbrž v duchu evangelia a v duchu Ježíše Krista.

Církev československá chce tedy podávat pozitivní výklad hodnot evangelia, výklad určitý, jasný, hlásaný členům církve i světu mimocírkevnímu, ale nezavazující nutně pod hříchem ve svědomí. Proto hájí svou stěžejní zásadu svobody svědomí, kterou dovoluje svým členům i jiný výklad a přeje si aby, kdož nemohou se srovnat s výkladem církevním, činili si výklad svůj, ale vždy v duchu Ježíše Krista, jak ten duch (ten smysl) se nám dochoval v Písmu, starokřesťanském podání, v podání husitském, českobratrském a v reformačním snažení pozdějším i nejnovějším. Církev má učení, hlásí je, poučuje a přesvědčuje členstvo své o něm, ale to učení není jí dogmatem ve smyslu katolickém, t. j. není pro ni neomylné a nezměnitelné.

V duchu Kristově chápe všechny snahy moderní doby vědecké i mravní a sociální, politické a národní. Pokud se týče otázky křesťanského humanismu, stojí církev československá na stanovisku synergismu Boha s člověkem a člověka s Bohem, uznává tedy nejen povinnosti člověka, ale i práva v životě náboženském a mravním.

V dnešním zápolení teorií národních a politických a hospodářských stojí na stanovisku křesťanské demokracie ve shodě se smyslem modlitby Páně: O t ě e n á š. Uznává kvalitativní demokracii jako ideální formu lidské společnosti, plynoucí z evangelia Ježíšova, k níž má se společnost vždy více a více blížit. Při tom připouští, že za různých okolností a poměrů časových a místních jsou možny, ba někdy i nutny jiné formy uspořádání a řízení společnosti, ale každá taková forma, kterou si dává dobrovolně a svobodně lid sám, má být prodchnuta a ovlivňována duchem Kristovým.

B. Sociologická base československé církve.

Ovzduší veřejného života v Československu a čl. církev.

Příznivé ovzduší svobodomyšlných ideálů, v jejichž jménu a s jichž přispěním vešla v život církev československá, neztratilo doposud na své účinnosti v ČSR. Situace se i zde částečně změnila potud, že fronta, usilující o sociální, kulturní a náboženský pokrok, musí dnes s houževnatějším úsilím než před desíti lety obhajovati ty nově vytvořené instituce státního i národního života, jež představují průkopnickou práci při budování nového společenského a duchovního řádu.

O ducha republikánské školy jest nutno bojovati s římským katolicismem, který si vynucuje na podkladě svých politických organisací některé ústupky, brzdící jednotné vybudování národního školství na základě nekonfesijním. Náboženské vyučování v elementárním školství jest opatřeno pro všechny církve státem uznané z prostředků státních. Současně byla odstraněna dřívější nadvláda církevních orgánů nad učitelstvem; učitelstvo ani žactvo není ze školské povinnosti nuceno k náboženským úkonům.

Filosofie státu byla Československé republice dána do vínku jejím presidentem-Osvoboditelem drem T. G. Masarykem. President Masaryk vyložil své názory na smysl nového státního útvaru ve spise Světová revoluce a ve svých početných projevech, které nyní vycházejí knižně pod názvem Cesta demokracie. Masarykova sociální a státovědecká nauka jest podložena jeho synergistickým postojem ke společnosti národní i všelidské, jakož i náboženským zaujetím pro spolupráci člověka s Bohem. Masaryk ve své presidentské funkci dovedl svou ideologii

položiti základy k budování nového státu tím, že své názory uplatňoval při řešení konkrétních úkolů sociálně politických, při určování poměru většinové národnosti k národnostním menšinám i v mírové koncepci politiky zahraniční. Kdo chtěl v Československu vystoupiti proti svobodomyšlným ideálům kulturním a politickým, musel se nutně střetnouti s vůdcovskou autoritou Masarykovou.

Z historických předpokladů vyplývají v Československu pohnutky, které se tu uplatňují proti pokusům o politickou diktaturu a proti nadvládě dogmatického církevnictví. Československá republika byla prohlášena ve znamení odporu proti autoritativnímu režimu habsburské dynastie. Residua tohoto odporu jsou dosud živě pocítována, reaguje-li veřejné mínění na tendence, cílicí k zavedení nového diktátorského systému. V ČSR. se též objevily náběhy k diktatuře komunistické a fašistické. Komunistické hnutí jest silnější a disciplinovanější než hnutí fašistické. Společně se vyznačují nedostatkem samostatného tvůrčího myšlení. Vzrůstající bída a duchovní bezradnost přivádějí do těchto protipólných hnutí mnoho lidí, kteří k nim jinak svým temperamentem nepatří. V tom spočívá jejich nebezpečí. Od komunismu i fašismu se však můžeme učití vřelé zaujatosti pro předsevzatý cíl, jaká nezřídka schází členům církví, hlásících se pod prapor svobodného křesťanství.

Spíše než s tendencí k náboženskému dogmatismu se v posledních letech v ČSR. setkáváme se vzrůstající snahou po ideové určitosti. Ani v katolicismu ani v protestantismu se u nás neklade v této chvíli jednostranný důraz na jedinečnou závažnost starokřesťanských nebo reformačních symbolů víry, aniž by se současně nepřipomínala jejich vztažnost k soudobým mravním potřebám jednotlivce i společnosti. Při tom se též církev čsl. dala poučit o prospěšnosti soustavné formulace náboženských cílů a přijala na sněmu 30. března 1931 Učení náboženství křesťanského. Přehodnocení věroučných zásad dějinného křesťanství v duchu evangelia Ježíšova a v souhlase s nejlepší náboženskou zkušeností moderního člověka jest podle našeho přesvědčení závažným úkolem, který nemá být svobodným křesťanstvem opomenut.

Ovocem důsledně uplatňované politické demokracie jest v ČSR. svoboda sociální, kulturní a nábožensko-církevní. Toho výmluvným dokladem jest skutečnost, že po nedávném katolickém sjezdu prohlašovala vnitřně konsolidovaná demokracie, zastoupená předními představiteli státu, církví, armády a všeho československého lidu též o letošních velikonočních mír Československého Červeného kříže. Současně byl bez jakýchkoliv překážek v Praze konán sjezd komunistické strany a pořádán mezinárodní sjezd volných myslitelů. Československo zůstalo zemí svobody a demokracie nejen na papíře, nýbrž i ve skutečnosti.

Demokratická soustava, uskutečněná ve státní správě ČSR., poskytuje vhodné podmínky k rozvoji svobodné církve čsl., která zase spatřuje své poslání v množení duchovních statků, jimiž jest bezpečně fundováno národní zdraví po stránce fyzické i morální. Církev čsl. jest si též vědoma své odpovědnosti za to, aby ideály svobody, lidství a sociální spravedlnosti zůstaly i nadále vedoucími silami v další výstavbě ČSR.

Sociální rozvrstvení československé církve.

Celkový počet příslušníků církve čsl. podle úředního sčítání lidu ze dne 1. prosince 1930 byl 793.380. Úhrnný počet výdělečně činných osob činil 330.439. Z nich bylo:

samostatných	59.818,
nájemců	1.103,
úředníků	30.630,
zřízenců	45.432,
dělníků	162.922,
učedníků	17.758,
nádeníků	9.858 a
domácích dělníků	2.918.

K jakým oborům činnosti patřil r. 1930 průměr příslušníků c. čsl. ve srovnání s průměrem obyvatelstva čsl. národnosti z téhož roku a ve srovnání s předchozím vlastním průměrem z r. 1921 praví tato tabulka:

Obor zaměstnání:	Z 1000 přísl. církve čsl. r. 1930 patřilo k	Z 1000 obyv. čsl. nár. 1930 patřilo k	Z 1000 přísl. církve čsl. r. 1921 patřilo k
1. zemědělství	153.2	346.3	239.6
2. průmysl a živnosti	465.4	343.8	455.2
3. doprava	107.9	65.2	88.2
4. obchod a peněžnictví	90.1	68.2	70.8
5. veřejná služba a svob. povolání	62.5	51.7	52.3
6. vojsko	17.1	15.0	8.2
7. domácí a osobní služby	18.7	12.6	16.4
8. ostatní povolání	85.1	97.2	69.3

Z výše uvedených korelací vyplývá:

1. Sociální struktura c. čsl. se ve srovnání s průměrem obyvatelstva liší subnormálním počtem příslušníků, patřících k povolání z oboru zemědělství. Tím se jen potvrzuje známá zkušenost o větší myšlenkové konservativnosti venkovské složky obyvatelstva, která se v tomto případě projevila větší odolností k přestupovému hnutí. Nápadná jest 9% deklinace zemědělského živlu z c. čsl. (Při měnící se sociální morfologii c. čsl. znamená zemědělský prvek pokles ze 24%, napočtených r. 1921, na 15% dle sčítání z r. 1930.)

2. I při dalším vzrůstu projevovala se v c. čsl. tendence, ustavující pro ni jako sociologickou základnu především oblast průmyslového výrobního procesu. Do kategorie průmyslu a živnosti patří 46½ % příslušníků církve čsl., t. j. o více než 12 %, než činí průměr příslušníků čsl. národnosti v ČSR. Připočteme-li do této kategorie ještě 9 % příslušníků, patřících k povoláním z oboru obchodu a peněžnictví, můžeme uzavírat, že základní kádr příslušníků c. čsl. patří z 55 a půl % k povoláním skupině průmyslové výroby.

3. Hlavní přesun z oboru nevýrobních povolání nastal v sociální struktuře c. čsl. jednak u dopravy vzrůstem o 2 %, u vojenská vzrůstem skoro o 1 % a u veřejné služby a svobodných povolání též vzrůstem o 1 % za dobu 10 let mezi sčítáními lidu. Z členů c. čsl. patří k povoláním dopravním o 4 % více, než by odpovídalo celkovému průměru obyvatelstva.

Ještě důležitějším ukazatelem společenské skladby c. čsl. než příslušnost k jednotlivým povoláním jest postavení jejich členů v hlavních třídách povolání. Poměrná sociální rozvrstvenost členů c. čsl. v roce 1930 ve srovnání s průměrem obyvatelstva čsl. národnosti z téhož roku a ve srovnání s vlastním průměrem z r. 1921 se zrcadlí v těchto datech:

Vždy z 1000 výdělečně činných patřilo k třídě	Z 1000 přísl. čsl. nár. c. čsl. r. 1930	Z 1000 přísl. nár. r. 1930 Z 1000 obyv. c. čsl. r. 1921	
1. samostatných a nájemců	184.4	260.9	205.4
2. úředníků	92.7	87.0	92.0
3. zřízců	137.5	95.4	} 549.2
4. dělníků	493.1	435.2	
5. učedníků	53.7	45.8	66.6
6. nádeníků	29.8	68.5	86.8
7. domácích dělníků	8.8	7.2	zvláště netřídění

Klasifikace sociální podřazenosti a nadřazenosti u příslušníků c. čsl. v jednotlivých třídách povolání podle sčítání z r. 1930 a ve srovnání s průměrem obyvatelstva čsl. národnosti by nás seznámila s dalšími podrobnostmi sociálního rozvrstvení c. čsl.

Z uvedených dat můžeme činit následující závěry:

1. Církev čsl. je po stránce své sociální struktury stejnorodější než celek obyvatelstva čsl. národnosti. Takřka tři čtvrtiny všech příslušníků c. čsl. patří k nižším společenským třídám (dělníků, zřízců a nádeníků). Celkový průměr tříd sociálně závislých vykazuje tendenci stoupající, v rozpětí plus 2 % za sledovaných 10 let; optimum stejnorodosti liší se tu o plus 7 % proti průměru obyvatelstva.

2. Církev čsl. má největší počet členů z tříd sociálně slabých též ve srovnání s ostatními vedoucími náboženskými společnostmi v ČSR. Do kategorie dělnické a zřízenkové v ní patří o 6 a půl % více než v církvi římskokatolické, průměrně o 15 % více

než v evangelických církvích všech denominací a dokonce o 25 % více než u konfese řeckokatolické a armenskokatolické.

3. Význam tohoto faktu se ještě zvyšuje, uvážíme-li, že v kategorii samostatných a nájemců jest průměr příslušníků c. čsl. o 7 a půl % subnormální a že deklinační tendence se tu projevila o minus 2% v mezidobí od r. 1921. do r. 1930. Poměrnému rozvrstvení úřednické třídy odpovídá relativní počet příslušníků c. čsl. z této kategorie; také absolutní počet úředníků, zvl. ve skupině veřejné služby, svobodných povolání a vojska jest v ní značně vysoký.

4. Dále jest třeba uvážiti, že při samostatných povoláních patří do kategorie zemědělství daleko větší počet, než by odpovídá úhrnnému číslu příslušníků c. čs., kteří sem svým povoláním náležejí. ($\frac{2}{3}$ samostatných proti $\frac{1}{3}$ dělnictva.) Těmito samostatnými jsou povětšinou malorolníci a chalupníci, takže se touto vrstvou celkový ráz sociální rozvrstvenosti c. čsl. jen potvrzuje.

5. Tendence ke vzrůstu c. čsl. za desetiletí 1921—1930 projevovala se v dělnických vrstvách a dále ve zřízenectvu, kde počet příslušníků je o 4 % vyšší než činí průměr obyvatelstva čsl. národnosti. Za to v úřednické třídě c. čsl. jen uhájila svůj dřívější průměr ze sčítání r. 1921.

Sociální ideály vzhledem k rodině, demokratickému zřízení společnosti a poslání církve.

V souhlase s usneseními církevního sněmu z r. 1931 jsou vyjádřeny tyto zásady:

Církev československá považuje rodinu za základní instituci společenského života. Neztotožňuje se s patriarchalistickým názorem, že mravní řád společnosti může být zajištěn jen tehdy, jestliže se bezvýhradně uzná přednostní postavení otce jako hlavy rodiny. Vnitřní život v rodině chce c. čsl. stavěti na láskyplné službě rodičů dětem a dětí rodičům, aby společně objevovali vlastní smysl lidské bytosti, dotčené paprsky Boží lásky. Soustava vzájemných povinností není jednosměrná: Není manžel pánem nad svou chotí, ani nejsou rodiče veliteli, modelujícími libovolně duše svých dětí k podobenství svých rozmarů a nálad. Manželé mají sebe navzájem poslouchat a děti opět rodičů, ale nemá to být poslušnost zotročující, nýbrž poslušnost, prosvícená láskou a vedoucí k posvěcení každého dne živou přítomností Ducha Božího. V rodině má panovati kázeň, ale ta má prameniti z radostného sebeovládání dětí nebeského Otce, kteří si ujasnili, že jest jim dovoleno vše, co množí jejich životní přiležitosti ve shodě s duchovním řádem všehomíra. Proti rozkladným tendencím doby hájí c. čsl. ideál oboustranné manželské věrnosti a připomíná svým příslušníkům Ježíšův příkaz nerozlučitelnosti manželství. Rodina se má státi kolébkou křesťan-

ských ctností, má vychovávat i hrdinnému štěstí a poskytovat názorný příklad, jak činiti z každé lidské činnosti bohumilou modlitbu, cílicí k oslavě Boha.

Demokratická forma Československého státu umožnila církvi čsl. její svobodný rozvoj a proto jí c. čsl. přirozeně považuje za nutný předpoklad svého dalšího zdárného vývinu i do budoucnosti. Její kladný poměr k demokracii však neplyne jen z důvodů sebezáchovných. Hlásí se k demokracii též proto, že podle jejího přesvědčení demokratický způsob společenské organizace odpovídá nejlépe fraternalistickým zásadám evangelia Ježíšova o úpravě mravních i mocenských vztahů mezi lidmi. Demokracie dává dílčím sociálním institucím i jednotlivcům do nich náležejícím největší možnou míru svobody, pokud tato neporušuje nedostatkem odpovědnosti duchovní řád nadřazenějšího společenského celku. Demokracie politická uznává zásadní rovnocennost všech občanů před právním řádem. Poskytuje všeobecným uplatněním principu volby příležitost, aby se každý mravně normální člověk mohl uplatnit podle prokázaných osobních schopností ve správě pospolitosti. Demokracie politická se doplňuje demokracií kulturní. Ta vyvozuje z podstatné rovnocennosti všech občanů ještě další důsledek: Přiznává, že mají stejné právo na vzdělání a na přístup ke všem kulturním statkům, vytvořenými duševní spoluprací národního kolektiva. Jest ještě nutno usilovati, aby demokracie politická a kulturní byla doplněna v zájmu společenského zdraví demokracií hospodářskou. Bude úkolem čsl. církve, aby pracovala na sociálně ethických zásadách v duchu evangelia Ježíšova, podle nichž by se měla provádět cílevědomá společenská přestavba. Tento úkol jest její přední povinností tím spíše, že valná většina příslušníků c. čsl. jsou lidé sociálně utlačení, kteří očekávají od své církve osvobozující program pro uplatnění své lidské důstojnosti ve společenském soužití, aby jí tím spíše mohli uvěřiti v oboru hodnot království nebeského.

Církev čsl. se vědomě zřekla ztotožňování pozemské, empirické církevní instituce s královstvím Božím na zemi. Vláda Boží v srdcích lidských, ustavující vítězství pravdy, spravedlnosti, milosrdenství a odpouštějící lásky, jest církvi československé ideálem reálným i eschatologickým zároveň. Církev má vésti své členy k tomu cíli, aby posilující se z charismatických zdrojů Boží milosti stávali se už na tomto světě po příkladu Ježíšově syny Božími. Bůh ve své mravní dokonalosti má býti lidem ustavičným zářným vzorem, podněcujícím k napodobování své moudrosti a lásky. Z úmyslů lidí, takto k Bohu v časném životě obrácených, buď se už v dobové rozprostřenosti lidských dějin reálný předobraz Božího království. Církev čsl. též věří, že ve věčnosti bude uskutečněn řád svrchované a naprosté vlády Ducha Kristova nad vším stvořením. Církev je však pouze připravovatelkou obou těchto útvarů přítomné i budoucí říše Boží.

Je proto jejím úkolem, aby vychovávala lidstvo k duchovním výšinám tím, že bude neúnavně zvěstovati příchod nového království, které není s tohoto světa, ale je pro tento svět. V tom spočívá její vlastní sociologická funkce. Království Boží představuje v pojetí c. čsl. znamení soudu nejen nad současnou lidskou kulturou, nýbrž též nad celým duchovním společenstvím křesťanské církve, obrácené k následování Ježíše Krista.

C. Svobodné křesťanství v poměru k církvi a státu s hlediska čsl. církve.

1. Podle našeho učení vznikla církev za tím účelem, aby bylo uskutečňováno Ježíšovo království Boží na zemi. Proto církev pro nás znamená společnost křesťanů, usilujících o uskutečňování Ježíšova království Božího na zemi. Za hlavu církve pokládáme Ježíše Krista a to v tom smyslu, že Ježíš je křesťanům vůdcem a vzorem v náboženském a mravním životě.

Z toho plyne, že církev je nám nadnárodním, nadstátním a všelidským obecnstvím, jehož cíl není s tohoto světa, ale je pro tento svět a je v svých počátcích a ve formě pozemské uskutečňován již nyní v této universální církvi Kristově. Fakt mnoha církví si vysvětlujeme především z okolnosti, že jednostranná a slabá přirozenost lidská nedovede plně nábožensky a mravně pochopiti a uskutečniti bohatost a životnost Ježíšova evangelia jedinou formou církevní. Jednotlivé církve jsou nám tedy jen speciálními formami křesťanské církve universální.

2. Zvláštní postavení československé církve v jednotné církvi Kristově je pro nás určeno těmito duchovními skutečnostmi:

a) Věříme, že lidské pokolení je z vůle Tvůrce rozlišeno k svému obohacení a k plnění úkolů vzájemné služby v pokojném spoluzití různými rasami a národy, že v dějinách národů se projevuje Boží řízení a že i národové mají podle Božího plánu své vlastní poslání.

b) Věříme také, že i v dějinách církve Kristovy z Boží vůle vznikají nové formy církve, aby — nevázaný na naukové, historické a sociologické výtvořky starých forem, — svobodně přispívaly v duchu Ježíšově za stále nových poměrů a novými prostředky k uskutečňování království Božího na zemi.

Za svoje zvláštní poslání pokládáme proto, že můžeme v československém národě jako církve, mající svobodu od dogmatických, sociologických i historických pout starších církevních forem, plnit duchem Kristovým nejlepší současná snažení lidského ducha i lidské společnosti a tím přispívali k uskutečňování království Božího na zemi v duchu tradic naší národní a náboženské minulosti.

Proto je československá církev ve své ústavě definována těmito slovy: Čsl. církve tvoří křesťané, kteří usilují naplniti sou-

časné snažení mravní i poznání vědecké, duchem Kristovým, jak se nám zachoval v Písmu a v podání křesťanském i jak dochován jest národu čsl. hnutím husitským a českobratrským.

3. Také stát je jedním z prostředků, v němž má býti uskutečňována vůle Boží a to uplatňováním práva a spravedlnosti i mocí, když je to nutno. I stát tedy může patřit ke království Božímu. Jeho forma, ať autokratická či oligarchická či demokratická, není při tom věcí hlavní, nýbrž záleží především na tom, aby stát nehledal své velikosti v potlačování a vykořisťování svých občanů a korporací ani jiných národů, nýbrž aby přemáhal zlo spravedlivým právním řádem, vzděláním a výchovou, organisací činnosti sociální, činy míru a dorozumění v mezinárodních vztazích a pod.

Poněvadž však svoboda jednotlivce i korporací, spolupráce, služba a láska, jež jest duší království Božího, mohou býti nejlépe uskutečňovány v státě se zřízením dokonale demokratickým, pokládáme demokracii za nejvhodnější formu zřízení státní společnosti. Při tom ovšem považujeme za podstatný znak demokracie, že se stále zdokonaluje a za potřebné, aby se zdokonovala v duchu Kristově.

4. Církev jako společnost universální přesahuje hranice států, avšak jako korporace veřejného práva je včleněna v právní řady jednotlivých států.

Nejlepší vztah mezi církví a státem je tehdy, když obojí jdou společně k stejnému cíli uskutečňování království Božího na zemi, každá v své oblasti působení a svými prostředky, církev jako moc duchovní, stát jako moc světská. V tom případě je svobodná církev ve svobodném státě, jsou to společnosti na sobě navzájem nezávislé, ale jedna druhou podporuje.

V moderní době však jsou státy — ne bez viny církví — stále více sekularisovány a jejich cílem se stává více pouze království tohoto světa. Proto je třeba žádat, aby stát jako reprezentant právní spravedlnosti zaručil svým zákonodárstvím i státní administrativou všem církvím svobodu, nezávislost a samosprávu v sledování jejich duchovních cílů.

Pečuje-li církev o cíle duchovní a stát o cíle světské, nemusí mezi nimi dojíti k porušení dobrého vztahu; i když je stát sekularisován, může zůstati svobodná církev ve svobodném státě.

5. Znamená to ovšem splnění určitých předpokladů a podmínek, které se zdají omezovati svobodu obou společností, ale ve skutečnosti tvoří pravou svobodu pod zákonem dobrovolně přijatým v zájmu spolupráce k blahu obou společností.

Pro církev z toho plyne především, aby uznávala stát jako politickou a právní moc, i když není křesťanská. Dále z toho plyne pro církev, aby vyvodila všechny důsledky z faktu, že církev je pouze mocí duchovní: že se tedy nesmí státi královstvím tohoto světa, mocí světskou a politickou, že nemůže uží-

vat násilí a nucení, leč mocí pravdy, dobra a lásky a pod. Plyne z toho také, že moc duchovní nemůže uznat nad sebou diktaturu státu ve věcech, kde jde o království Boží a jeho spravedlnost. Priorita ducha nesmí býti církví pouze hlášána, nýbrž musí býti také z její činnosti patrna, v život církve vtělována.

Pro stát z toho plyne jednak uznání, že stát není mocí duchovní, která by rozhodovala o věcech víry, názoru na svět a život a pod., jednak ponechání církvi svobody ve věcech duchovních, jako na př. i v tom, aby v důsledku své moci duchovní mohla upozorňovat veřejnost, že politika, hospodářství a kultura, jež jsou pro sekularisovaný stát cílem jednání, jsou v duchu království Božího pouze prostředky pro vyšší duchovní cíl a musí se mu proto podřídit.

6. V moderním společenském životě jeví se tendence, které znemožňují spolupráci státu a církve a vedou ke konfliktu obou mocí. Je tedy třeba proti těmto tendencím bojovati.

Tyto tendence činí ze státu neprávem také moc duchovní, snaží se jej postaviti i na místo církve, ano i na místo Boží. Jako středověká církev hlásala totalitu moci duchovní a stavěla se i na místo moci světské nebo ji pokládala za sobě služebnou, tak v těchto tendencích vystupují moderní světské společnosti s nárokem na totalitu a stavějí se i na místo moci duchovní nebo ji pokládají za sobě služebnou.

Tyto tendence projevují směry:

a) materialism, který věří v pouhé materiální hodnoty jako cíle o sobě, potírá náboženství a církve a vnucuje svůj názor na svět a na život všemu občanstvu;

b) nacionalism, který pokládá národ ve smyslu biologickém za nejvyšší hodnotu, která určuje názor na svět a život všem členům a je jedinou mocí duchovní;

c) etatism, který pokládá stát za nejvyšší a jedinou moc, která je cílem pro sebe, má moc nad všemi jednotlivci i společnostmi v hranicích státu, ukládá svou ideologii, názor na život a na svět a nepřipouští jiné moci mimo sebe.

Ve všech těchto směrech staví se království tohoto světa na místo království Božího. Proti těmto novodobým modlům musí nynější církve bojovati stejně jako bojovala církve křesťanského starověku proti pohanskému sekularisovanému státu.

7. Obrana a boj proti zhoubným tendencím doby je novým závažným podnětem k ekumenické práci, kterou rozumíme spolupráci všech církví a skupin universální církve Kristovy na díle uskutečňování království Božího na zemi v bratrském společenství, při všech jejich různostech, daných místem, dějinami, poměry, konfesemi, speciálními úkoly a p. Uskutečňování království Božího vyžaduje spojení duchovní moci, aby byly vytvořeny duchovní základy všelidské solidarity a přetvořena soudobá společnost duchem Kristovým pod vládou Boží vůle.

Teprve toto úsilí církve může vytvořit společné mravní přesvědčení národů a být podkladem pro vytvoření mezinárodního právního řádu pro styky států a národů a po zajištění světového míru v pokojném spoluzítí států a národů.

V tomto ekumenickém hnutí měly by svobodné církve, nejsouce zatíženy pouty, jež kladou tradice ostatním církvím, být avantgardou a nesmlouvavými a průbojnými podněcovatelkami v úsilí o uskutečňování království Božího na zemi.

D. Svobodná theologie a liturgie v čsl. církvi.

a) Theologie.

Již v dřívějších výkladech byly naznačeny odpovědi na otázky o svobodné theologii, o jejím základu, o spojování evangelia s moderní kulturou (vědou, uměním atd.), o čtení a výkladu bible.

Bible: Církev československá uznává vědeckou moderní kritiku bible, vykládá tedy Písmo kriticky a nikoli dogmaticky, neváže se na staré názory o bibli ani po stránce historické kritiky ani po stránce tradiční eksegeze, nýbrž sleduje snahy zjistit pokud možno jistý zaručený text bible. Ale text bible není jí fetišem, není jí zjevením božím, dílem božím, nýbrž dílem lidským, kterým křesťané od dob apoštolských snažili se zachytiti svou náboženskou zkušenost přizpůsobenou v sobě duchem božím skrze Ježíše Krista, nebo-li duchem Kristovým. Písmo není církvi československé „souhrn zjevené pravdy boží, nýbrž svědectví o náboženské zkušenosti těch, které vyvolil si Bůh, aby jimi působil v nás víru v sebe a své dílo“. Církev čsl. váží si celého Písma i Starého zákona, ale především Nového zákona a tu opět zvláště synoptiků, protože má za to, že v nich je nejlépe a nejvěrněji (relativně) zachycena Ježíšovská tradice. Ale všude hledá ducha Kristova, kterým pak měří celé Písmo a celou tradici křesťanskou, ba i mimokřesťanskou a mimožidovskou. Autoritou je jí — duch Kristův.

O spojení evangelia a kultury moderní bylo již řečeno, že chce naše církev naplniti moderní kulturu duchem Kristovým, totiž vytvářet takovou kulturu, která by byla ve vnitřním soulahu s duchem Kristovým. Chce spojovat tedy evangelium s moderní kulturou, ale ani na úkor evangelia, ani na úkor kultury. Nikoli pouze zevně, eklekticky, nýbrž vnitřně, organicky. Pokud se týká filosofického základu svobodné theologie, uznává církev československá nutnost a potřebu úzké spolupráce obou druhů a forem lidské spekulace, theologie a filosofie, při čemž jedna druhé má pomáhat jako sestra sestře. Zvláště po stránce formální a metodologické musí se theologie svobodná učít od filosofie; po stránce materiální nemůže vždy souhlasit s filoso-

fii, neboť theologie musí vždy vycházet z křesťansko-náboženské zkušenosti, kterou odívá v logické formy a v abstraktní pojmy. Noeticky nemůže svobodná theologie hovět dogmatismu, jako by jednou formulovaná nauka byla definitivní, nýbrž musí počítat s pokračujícím a subjektivně se vyvíjejícím poznáním a chápáním objektivní pravdy boží a skutečnosti.

Při práci své, totiž při pojmovém zpracování náboženské zkušenosti, postupuje sice racionálně, logicky, rozumově, ale při hodnocení náboženské zkušenosti je si svobodná theologie vědoma, že náboženská zkušenost je něco pouze dojmového, iracionálního, alogického, totiž něco, co je nám dáveno jako dojem, jako dojmy, působící nediferencovaně na naše já, a co teprve uvědomením mluví i k rozumu i k vůli i k citu. U různých individualit pak různě: buď více k rozumu, nebo více k citu a snaze. Svobodná theologie nebude pohrdat ani citem a emocemi iracionálními, ale neopomene ani rozumu. Jako věda — pracuje vždy rozumově. Tak buduje theologickou nauku pro církvev. Theologie je sice orgán církevní, ale vedoucí orgán.

Jako má svobodná církev svou nauku, tak bude mít i etiku svého typu, čímž bude se jistě rozlišovati od jiných církví. Základem bude mravní zákon Ježíšův, vykládaný pro potřeby té které doby, ale zase ne na úkor ducha Kristova.

b) Liturgie a zřízení v církvi čsl.

Z ř í z e n í .

Pro porozumění podstatě zřízení českosl. církve je důležité ujasnit si právní situaci církví v republice Československé.

Zákony ČSR. dělí církve na církve státem uznané a na církve státem neuznané. Církve státem neuznané jsou vlastně podle státních zákonů volná sdružení, která nemohou vystupovati na veřejnost jako právnické osoby, t. j. nemohou nabývati majetku, ani vykonávati právně závazných činů. Naproti tomu církve státem uznané fungují před veřejností jako každé oprávněné osoby. Mohou nabývati jmění, tvořiti organizační jednotky. Vůči státně schváleným církvím má stát také své povinnosti. Přispívá peněžní částkou na osobní platy duchovenstva (kongrua nebo dotace) a hradí církvím také malou část administrativní režie (administrativní subvence). V ČSR. není tedy církev státní, ani privilegovaná. Pouze zděděné zákonodárství staré rakousko-uherské monarchie ponechalo církvi římskokatolické veliké výhody hospodářské před církvemi jinými, které vznikly po světové válce, jako je československá, českobratrská evangelická a čsl. unitáři.

Státem uznané církve mají naproti tomu vůči státu určité povinnosti. Jsou pověřeny státním matrikářstvím, t. j. vedením evidence narozených a zemřelých, mají právo oddávati, vésti evidence oddaných a vystavování úřední listiny. K tomu cíli

každá církev státem uznaná zřizuje farní úřady, aby vedly část státní správy pro své příslušníky. Tím zároveň duchovní, vedle své vlastní funkce pastorační a duchovně vůdcovské je úředníkem státu, resp. úředníkem veřejným. S tím souvisí, že státní dohlédací úřady si vyhrazují právo, aby schvalovaly ustanovení osoby duchovního v té které náboženské obci.

Církev státem uznané mají dále povinnost starati se o náboženskou výuku na veřejných a státních školách. Počet nábož. hodin na školách se řídí podle počtu žactva příslušného vyznání. Honorování náboženských hodin na školách se děje z prostředků státních nebo veřejných. Každý duchovní správce je vedle svého úřadu povinen vyučovati žactvo svého vyznání náboženství na veřejných školách. Tam, kde počet žactva určitého vyznání je značný, zřizuje stát stálé místo zvláštního učitele náboženství, jehož osoba je odlišná od osoby duchovního správce. Často tedy v jediné náboženské obci působí na př.: duchovní správce, zvláštní učitel náboženství na školách národních a občanských (katecheta) a někde i zvláštní učitel na školách středních (profesor náboženství).

Tito učitelé jsou podrobeni státnímu dozoru i řádu, honorováni stejně jako literní učitelstvo, ale nemohou býti státem na svá místa ustanoveni bez církevního pověření (misse).

Stát vykonává po stránce formální dozor nad církvemi (na př. úřadování, nebo plnění církevního statutu [ústavy] po stránce právní). Jinak je církvím zaručena svoboda projevu a svoboda vykonávání projevů zbožnosti, jež je chráněna státními zákony.

Československá církev není tedy církví státní (ve smyslu Church of England), nýbrž pouze církví, státem uznanou. Dostává také od státu nepatrný příspěvek na osobní platy duchovenstva i svoji administraci. Vykonává také všechna práva i povinnosti státně uznaných církví.

Tato právní situace církví v ČSR. měla silný vliv na tvoření církevního zřízení československé církve. Nutno mítí též na paměti, že církev čsl. nevznikla pozvolným vývojem, t. j. pomalou přeměnou jednoho útvaru v útvar nový, ale zlomem, revolucí. Proto také principiálně církev čsl. nepřešla v některý z ustálených typů církevního zřízení, episkopální nebo presbyterní. Evangelické církve v ČSR podržely zřízení typu presbyterního, římskokatolická pak episkopálního. Zřízení církve čsl. je pokusem o syntesu obou starých typů s moderními tendencemi státního zákonodárství a moderních možností práce.

Názvosloví církve čsl. by upomínalo na typ episkopální, všimneme-li si názvů biskup, patriarcha. Církev čsl. ponecháním těchto titulů chtěla naznačiti prvotní obsah jejich: episkopos, dozorce; našemu pojmu biskup chybí idea apoštolské sukcese a tím se liší od orthodoxní koncepce episkopálního zřízení.

Stejný ideový základ má pojem i titul patriarchy. Oběma však církev čsl. chtěla dáti výraz duchovního vůdcovství. Proto podržela název biskup, ale ustanovení biskupa podřídila volbě příslušníků církve. Církev čsl. má tedy biskupy i patriarchu volené náboženskými obcemi — podle usnesení posledního církevního sněmu v r. 1931 na doživotí.

Církev československou tvoří 270 nábož. obcí. Řídí ji nejvyšší výkonný církevní úřad — ústřední rada, jejíž 10 členů je voleno příslušníky církve. Předsedou ústřední rady jest patriarcha. Všechny nábož. obce církve čsl. jsou rozděleny mezi 4 diecése. Stejně tak v čele diecése stojí diecéšní rada, jejíž předsedou je biskup.

Nejmenší jednotka církve — náboženská obec — je spravována sborem, jenž má název rada starších. Je to sbor několika mužů a žen, volených příslušníky obce, jehož stálým členem je farář a ostatní duchovní obce. Předsedou rady starších je laik.

Nejvyšším rozhodčím orgánem celé církve je církevní sněm, který má velkou většinu laickou.

Podstatným prvkem zřízení c. čsl. je myšlenka těsné spolupráce duchovního a laika na Vinici Páně. Církev čsl. usiluje o vytvoření duchovního typu laika, který by pomáhal duchovnímu správci svým úkolem: laickým apoštolátem. Při tom ovšem závisí na odborných kvalitách duchovního, na jeho mravnosti a zbožnosti, na vzdělání a ušlechtilosti, aby plnil svou funkci: duchovního vůdcovství náboženské obce.

Proto bychom mohli nazvatí typ zřízení církve čsl. typem duchovně laickým.

Toto zřízení umožňuje těsnou spolupráci laika a duchovního. Laika vychovává v ideál obecného kněžství (duchovně myšleno) a dává církvi možnost vychovávatí živé údy církve. Že se vyskytují překážky zdárného vývoje k tomuto ideálu, je přirozené. Tak církev čsl. dala laikům do rukou iniciativu. Laikové také skutečně činně spolupracují s duchovními na díle církve — na př. v právních a hospodářských otázkách (zde nejvíce), ale také ve vědě, filosofii, řízení církevních časopisů, v činnosti nábožensko-vedovatelské — jako učitelé náboženství na školách a pod.

Bohoslužebné principy v církvi čsl.

Bohoslužebný život církve čsl. je doprovázen obřady. Tím se církev čsl. zařadila mezi emocionální typy kultu křesťanských církví. Považuje obřad za vyjádření individuálních a kolektivních emocí, doprovázejících stav zbožnosti. Obřad tyto emoce fixuje a zároveň nevyjádřené vyjadřuje a neuvědomělé přivádí k vědomosti. Církev čsl. považuje obřad za důležitou složku veřejné modlitby církve a vědomě jej prohlubuje, vytváří a pěstuje. Nepovažuje jej však za podstatnou, jedinou a hlavní sou-

část modlitebního života církve. Chce se vyvarovati chyb hrubého mysticismu pravosláví, ale současně též i suchého racionalismu protestantismu. Je si vědoma, že i veřejné bohoslužby jsou chvílí, kdy účastníci konfrontují život svého nitra a život světa se životem Božím. Emoce mají pouze podporovati věřící stav srdce a vésti k uskutečnění řádů Božích mezi námi. Vůle Boží jako v nebi, tak i na zemi je jediným cílem bohoslužby. Proto vedle emocionálního mysticismu obřadu je tu zúčastněna volní složka plnění Boží vůle a činění slova. Tím obřad je vyňat z okruhu prázdného psychologismu a postaven na objektivní základ náboženského poznání a sjednocení s Bohem. Setkání člověka a Boha, prožívané věřícími a vyjádřené obřadem, je smyslem naší bohoslužby. Obřadem fixované kolektivní stavy zbožnosti připomínají jedinci, že jeho místo je ve světě a mezi lidmi. Tam musí se osvědčiti jako svědek Božího díla a apoštol Ježíšův.

Bohoslužebný řád církve čsl. je dosud nejvýznačnějším svědkem faktu, že církev čsl. vyšla z katolicismu. Pro první nezbytnou potřebu byl přeložen římskokatolický rituál do češtiny. Brzo však byl tento překlad nahrazen nově vytvořeným obřadem veřejné bohoslužby, jenž ideově a hudebně je již komposicí samostatnou. Některé formální prvky upomínají na katolickou mši, ale aby bylo zabráněno nedorozumění, nutno si všimnouti principů, na kterých je veřejná bohoslužba čsl. církve postavena.

S hořejšího výkladu je zřejmo, že církev čsl. zakládá objektivitu bohoslužebného prožívání jinde než katolicism. Katolický kněz uvádí svou mocí v pohyb aparát ritů, který působí ex opere operato a je jakýmsi svodným prostředkem Boží milosti. Ústřední idea katolické mše — opakující se oběť Kristova — je objektivní tragedií, kde řád bohoslužebný je v příčinném vztahu k řádu absolutna. Katolickou mši slouží kněz-prostředník.

Bohoslužba církve čsl. je vlastně večeří Páně. Není ovšem objektivním opakováním proměnění, nýbrž niterným prožitím a zpřítomněním ducha Kristova. Zpřítomnění Ježíše Krista jest nám přípravou na sjednocení s ním a skrze něho s Bohem, které se uskutečňuje ke konci liturgie, tradičně zvaném communio, podle naš církve lépe sjednocení. I když přítomní nepřijímají fakticky chleba a vína, jsou vedeni k tomu, aby duchovně skrze Krista s Bohem se sjednocovali, což symbolicky je naznačeno přijímáním chleba a vína se strany duchovního. Toto prožití pozvedá obřad nad funkci pouhého symbolu. Požadavek prožití a zpřítomnění má důsledkem, že bohoslužbu neslouží výhradně kněz, nýbrž lidé za vedení duchovního.

Idea oběti hluboce ovlivnila dra Farského, tvůrce dnešní liturgie c. čsl., a projevila se i jako část obřadu bohoslužebného. Ne ovšem idea oběti zástupné, ale idea oběti člověka člověku, člověka lepšímu životu, oběti srdce i práce a pomoci vzájemné.

Forma bohoslužby — zpěv duchovního a zpěv shromáždění nám vyjadřuje kooperaci duchovního s laiky. Gesta duchovního při bohoslužbě jsou symbolická a prostá. Oděv duchovního vyvolává prorocký odkaz husitských předků se symbolem kalicha.

Řád bohoslužebný není pevný a nemá charakter ustrnulého rituálu. Naopak — tvůrčí práce duchovního je nutná a předpokládá se. C. čsl. klade váhu i na estetické prvky a projevy krásna — ať už v umění stavitelském, malířském, sochařském, nebo hudebním. Vždy však v takové míře, aby nebyla porušována vážnost duchovního setkání s Bohem, jež nesmí být nahrazeno ani estetismem, ani psychologismem, nebo magií obřadů.

Tato veřejná bohoslužba není jediným výtvorem veřejné modlitby církve. Náboženskému a uměleckému tvoření v církvi byly otevřeny od počátku dveře. C. čsl. již má zvláštní, svérázně, na základě domácí tradice pojatý obřad vánoční, u příležitosti svátku zemřelých, při výroční vzpomínce smrti Jana Husa a pod. Po době odpočinku v tvoření přichází období tvoření nového. Bohoslužebný řád je podroben revisi a zvláštní sbor liturgické komise při ústřední radě c. čsl. řídí a usměrňuje novou tvorbu a přináší nové iniciativní návrhy na obohacení, oživení a prohloubení bohoslužebného života církve.

V brzké době budou vydány nové bohoslužebné příručky pro duchovní, pracuje se na vytvoření definitivního symbolu c. čsl. — kříže a kalicha, řeší se otázka bohoslužebných úborů. Duchovenstvo církve je vyzýváno, aby přispělo samo největší bohatostí vlastní zbožnosti na poklad veřejné modlitby církve.

Známkou současného stadia vývoje je touha a podpora nového tvoření i nových tendencí v bohoslužbě, jež bude ovšem v soulase s principy naukovými.

E. Náboženská base církve československé.

Z předchozích výkladů se zdá plynouti, že je tu nebezpečí přílišného theoretisování anebo pouhého intelektualismu. Ale to nebezpečí je v každé církvi a v každé práci lidské. Dogmatické církve nejen že nejsou chráněny před intelektualismem, nýbrž naopak mu více podléhají, jak ukazuje a dokazuje dogmatismus katolický. Theoretisování a intelektualismu musí se bránit i svobodné křesťanství. A ubrání se mu líp a snáze než strohý dogmatismus. Na druhé straně musí se svobodné církve bránit i pouhému pietismu a citlivůstkářství. Musejí vždy vycházet z náboženské zkušenosti, v níž Bůh mluví k člověku (zjevením) a člověk odpovídá vírou. K náboženské zkušenosti musí se svobodné křesťanství vždy zase vracet. Člověk svou celou podstatou je bytost náboženská. Teprve v náboženství nalézá své uspokojení nejen dle slov Augustino-



vých a Tertullianových, ale i dle doznání všech opravdu vážných lidí. Člověk je tvor se smyslem pro pravdu a dobro. Smysl pro pravdu nalezne uspokojení, když nalezená pravda dochází zdůvodnění a mravní dobro sankce v činiteli, jenž pravdu a dobro nejen objevuje, nalézá (jako člověk), ale vynalézá, tvoří a za nimi stojí, aby byly uskutečněny. Proto přirozenost lidská vždy je a bude hnána k poslednímu zdůvodnění, k poslednímu vysvětlení, k první příčině účinné, ale i k poslední příčině finální, cílové, kde lze člověku dosíci vysvětlení i ukojení, pravdy i blaženosti. Tím je Bůh. Při tom jsou činny všechny síly lidské duchovní přirozenosti, rozum, cit i vůle či snaha.

Svobodné křesťanství nemůže dnešnímu trpícímu lidstvu nésti jiné poselství, než které přinesl Ježíš a hlásali apoštolové: radostnou zvěst o Bohu, jak jej učil znát Ježíš. Evangelium Ježíšovo o Bohu bylo velmi zatemněno, poškozeno teorií i praxí církvi dogmatických. Úkolem církvi svobodných je přidání — nám vyjadřuje kooperaci duchovního s laiky. Gesta duvst evangelium Ježíšovo zase ke cti.

ZE SVĚTA MYŠLENKOVÉHO.

Věda a víra.

Profesor vídeňské university dr. Karl Beth přehlíží v časopise Zeitschrift für Religionspsychologie (roč. 8., 1935, seš. 3.) dnešní situaci náboženství a konstatuje, že soudobé náboženství i theologie namnoze dosud stůňou záhladní nemoci, jež vznikla, resp. stala se akutní tím, že zástupcové náboženství si osvojili agnostické stanovisko o nepoznatelnosti všeho, co není přístupno smyslovému poznání, empirii. Z toho základního postoje plyne, že oblast vědy a oblast náboženství jsou úplně odděleny, předměty víry nemají co činit s předměty vědění a obráceně. K tomuto stanovisku se zástupcové náboženství utekli, když před ¼ století byly unější hradby církevního náboženství velmi vážně napadeny výsledky přírodovědeckého badání. Zástupcové náboženství a theologie se domnívali, že zachraňují náboženství prohlašováním, že náboženské nauky víry jsou nepřístupny vědeckému badání; domnívali se, že jsou tím kryti proti útokům s vědecké strany a že tak zachraňují aspoň skrouné kvantum náboženství, jehož církev nutně potřebuje pro svou existenci.

Beth správně upozorňuje, že tím bylo vědě vyklizeno sporné území a ponechána jí volná ruka; ale rozpor ve vědomí lidí tím odstraněn nebyl, naopak, rozšířil se a ustálil. Torzením, že pravdivost náboženských nauk není v žádném bodě a v žádném ohledu dotčena poznatky vědy, se nejen tordilo — což je o sobě správné — že náboženské věření vyvolává v činnost zcela jinou funkci než vědecké poznávání, ale náboženství se vydalo v šanc jinak orientované vědě právě v tom bodě, kde bylo nejvíc posti-

ženo a mohlo a musilo být stále znovu postihováno. Tím se totiž zástupcové náboženství prohlašovali za jedno se zástupci obávané exaktní vědy v tom, že lidskému duchu není poznatelné nic, než co poznává smysly, empirično. Za tuto formuli se schoval útěk náboženství před metafysikou. Předstíralo se, že v tomto útěku před každou metafysikou dochází k sjednocující formuli mezi náboženským a vědeckým stanoviskem. Vzdává-li se však náboženství metafysiky, vzdává se své krve a srdce, neboť každé opravdové náboženství spojuje člověka s něčím podstatně metafysickým a bez této spjatosti nemůže náboženství existovat. Agnostické stanovisko znamená popření nadsmyslové skutečnosti a člověkovu puzení k té skutečnosti. Aby se náboženství stalo snesitelným pro lidi nenáboženské, mělo být zbaveno všeho nadracionálního. Důsledkem tohoto stanoviska je v sociologii náboženství (škola Durkheimova) tvrzení, že náboženství vzniklo ze sociálně hospodářských snah jako něco, co chybným vývojem se stalo náboženským místo sociálním.

Beth zdůrazňuje, že kde tato nemoc dosud je, musí být léčena v kořenech. Je nutno se podívat bez předsudků do očí, všem otázkám, které vznikají z života víry dnešního člověka a nepřestat, dokud nebude dosaženo jednoznačného rozhodnutí jako pravého výrazu křesťanského náboženství.

Víra není věc vůle.

Přehlížeje dnešní situaci náboženství, zastavuje se prof. dr. K. Beth (*Zeitschrift für Religionspsychologie*, roč. 8., 1935, seš. 3.) také u názoru, že víra a náboženství je konec konců věcí vůle. Proto prý máme chtít věřit a máme také chtít setrvat ve víře, ve které jsme se narodili, třeba v její dogmata nemůžeme věřit. A zvlášť máme prý chtít věřit, poněvadž na tom závisí naše věčná blaženost.

Beth upozorňuje na nesprávnost a nerozumnost těchto názorů. Je-li náboženství a víra věcí vůle, pak může každý věřit, co chce. Proč přijímat nějaké učení, když neuvádí nic jiného k svému odůvodnění, než že je to víra rodiny, nebo že žádá víru jako vstupné na věčnost? Je-li takový vztah mezi vůlí a vírou, proč řídit vůli podle víry? Proč ne raději víru podle vůle a přání? Není-li víra něco pravdivého, nýbrž přejetého, zděděného nebo uloženého, proč nepostavit místo náboženství mythus? Proč neodbyť nejvznešenější náboženství frází, že je židovského původu?

Ve skutečnosti jde v náboženství a ve víře o pravdu, nikoliv o vůli, přání, náladu, rod, krev, rasu, půdu a sklony.

Všobecnost Božího zjevení.

Proti theologickému názoru, že zjevení Boží je omezeno na bibli nebo jen na Ježíše Krista, uvádí prof. dr. Beth (*Zeitschrift für Religionspsychologie*, roč. 8, 1935, seš. 3.), že tento názor odporuje theistické nauce o řízení světa a dějin Bohem, které se vztahuje na celý vesmír. Názorem o zjevení Božím místně i časově omezeném dala církev a theologie nepřátelům náboženství zbraň do rukou. Plyne z něho, že všechna náboženstva

kromě křesťanství jsou iluze. Dávajíc jim za pravdu Feuerbachově teorii ilusi pro všechna náboženství vyjma křesťanství, vydávají jim ve skutečnosti i křesťanství feuerbachismu. Theismu je samozřejmé, že se jediný Bůh projevuje ve všech dobách a ve všech pásmech světa, jen jím stvořeného a k stejnému cíli, že o všechny pečuje a že se zjevuje nejen jednou za milion let, nýbrž znova a znova, způsobem, který odpovídá duševnímu a duchovnímu stupni a stavu lidí. Křesťané první generace věřili, že božský Logos proudí všude a stále světem, aby sděloval Boha světu. Je nepochopitelné právě se zřetelem k theismu, že křesťanská teologie se odchýlila od víry ve všeobecnost Božího zjevení a uchýlila se k partikularistické teorii, že zvláštní Boží přítomnost je pouze v prostoru a čase staro- a novozákonního náboženství. Trvá se dále, že Bůh se zjevuje osobně jen tam, kde je biblické náboženství, a že mimo ně se nezjevuje. To odporuje monotheismu a není to ve shodě s prvokřesťanskou zbožností. Tvrdí se, že jen Starý a Nový zákon je kodexem Božího zjevení a že ostatní náboženstva v celém světě jsou jen mylnou fantasií. Ale to odporuje Evangelii, v nichž je víra v jednoho, všude přítomného, živého a všude působícího Boha Otce. Bible svědčí, že i jiní národové jsou od Boha osvícováni. Podle Evangelii zjevil se Bůh mudrcům na východě a Ježíš nalezl v pohanském setníku větší víru než v Izraelu. Někteří theologové tvrdí, že Bůh je poznatelný jen v svém „slově“, ale nedovedou podati jednoznačnou definici výrazu „slovo Boží“ ani podati důkaz jeho objektivní existence. Jde o otázku, zdali člověk od přirozenosti může dospět k poměru k Bohu, jemuž nás Ježíš naučil, či zdali k tomu potřebuje mimoobyčejného činu Božího ve formě t. zv. zvláštního zjevení.

Co způsobilo oslabení vlivu náboženství?

Howard B. Jefferson z Colgate University uveřejnil v lednovém čísle velké americké náboženské revue *The Journal of Religion* (roč. XVI., 1936, č. 1) obsáhlý článek: Úkol náboženství v měnící se americké kultuře. Článek vychází sice v mnohém z poměrů amerických, ale má význam pro náboženství všude na světě. Má cenu nejen pro to, v čem vidí nedostatky soudobého náboženství, ale i pro to, v čem vidí jeho přednosti a možnosti nového působení. Proto seznamujeme čtenáře s jeho hlavními myšlenkami. Především o tom, co způsobilo dnešní stav náboženství ve světě.

Podle Jeffersonova přesvědčení je totiž jisto, že náboženství je ovlivněno změnami, jež se dějí v soudobé kultuře, ale je pochybno, má-li náboženství vliv na tyto změny. Zatím, co by náboženství mělo dát smysl a směr všemu, co se děje, je v takové situaci, že se zdá neschopným plnit svoje úkoly. A přece je právě nyní lidstvo v jednom z období, jaká se jen zřídka vyskytují. Výsledky industrialismu a moc doby nás uvedly do urychlené změny sociálních vztahů, a to je prováděno obdobím intelektuální zmatenosti, v níž se děje přeměna starého v nové.

Postupně zmenšování vlivu náboženství na lidstvo a společnost je zjev, který tkví ve vývoji západní civilizace od konce středověku. Jsou pak

dva aspekty tohoto procesu: jeden v oblasti ideí, druhý v oblasti sociálních vztahů.

Staré náboženské pojetí světa znenáhla ustupovalo pojetí světskému a dnes po prvě v dějinách lidstva stojíme před úplným zesvětštěním názorů, činů i citů lidstva. Pohyb k nenáboženskému chápání světa je skoro stálý. Před 17. stol. byla skutečnost chápána jako hierarchie kvalitativně odlišných bytostí s Bohem v čele. Dokonale platnými metodami k získání poznání bylo mystické obecenství s Bohem nebo logické zpracovávání zjevené pravdy. Avšak 17. stol. zavedlo po prvě názor na svět jako na stroj, nemající vědomého cíle a proto indiferentní k lidským aspiracím. Tento názor nejen řídil badání vědecké, ale také se pevně zasadil do lidské mysli jako pravdivý protějšek náboženského názoru na svět. Myslílo se, že platnou metodou, jak dojít pravdy, je empirické studium přírody a přenášení matematických symbolů na všechno dění a skutečnost. Matematika nahradila teologii jako královna věd. Tyto ideje byly pozadím a základem polemik 18. stol. proti náboženství. Myslitelé tohoto období napadali křesťanské učení o dědičném hříchu, o spáse milostí Boží a o nadpřirozené oblasti, v níž jediné lze dojít lidského štěstí. Učili lidi věřit, že nemají hříšné přirozenosti, od níž by potřebovali být vykoupeni; že vše, čeho potřebují, je moudrá světská výchova; že tento svět obsahuje všechny zdroje lidského štěstí. K těmto ideám 18. a 19. stol. byla připojena ještě i nauka vývojová, jež podkopala platnost dalších prvků náboženské víry, které vzdorovaly dřívějším bouřím.

Strategie náboženství vůči tomuto stálému kriticismu byla různá, ale většinou neúčinná. Odporovalo, kapitulovalo, pokoušelo se využít nových ideí, ale nedovedlo nově formulovat své historické nauky tak, aby byly dosti mocny pozměnit moderní viru a odvrátit útoky moderního člověka. Liberální protestantismus se domníval, že odvrátí konečnou porážku náboženství řadou strategických ústupů. Odkládal jedno učení po druhém, až byl ochoten netvrdit dogmaticky ani takové věci, jako je existence osobního Boha, nesmrtnost duše a jedinečnost Kristova. Těmito ústupky byl význam náboženské víry zničen ještě víc. Uctívalo se nové božstvo, věda. Fráze: „věda učí, že...“, nahradila větu „Pán praví...“ a bázeň Boží byla nahrazena bázni před veřejným míněním.

Náboženský názor na svět může způsobit, že se člověk cítí doma ve vesmíru; zvyšuje se jeho síla a dává se mu víra, že nejdůležitější plody osobního snažení nebudou zničeny nevědomou silou. Leč ačkoliv by si dnes mnohý moderní člověk přál přijímat tento názor na svět ve výrazech osobních, mravních a účelových vlastností, přece cítí intelektuální puzení, zkoumat jejich platnost, neboť vědecká výchova zasela do jeho duše semě skepticismu.

To je jeden aspekt slabosti dnešního náboženství: neschopnost náboženského názoru na svět mítí vliv na moderní mysl.

Druhý — a to důležitější — aspekt je bezmocnost náboženství jako sociální síly.

Jako přechod od středověké k moderní kultuře přinesl změnu v základních metafyzických ideích, tak také přinesl změnu v posici náboženství jako sociálního činitele. Středověká církev se snažila regulovat hospodářský a politický život, ale dnes jsou naopak cirkve regulovány zesvětštěným hospodářstvím a politikou. Cirkve se starají nanejvýš o vliv na chování jednotlivců, ale mají velmi málo co říci o sociální mravnosti. Jsou vedeny nesprávným názorem, že společnosti a skupiny nemají svých vlastních vlastností, ale jsou pouhými kolekcemi jednotlivců a že tedy sociální mravnost je pouze jméno, aplikované na mravnost určitého počtu osob. Vedle individuálního chování se sociální chování pokládá za mimomorální: „obchod je obchod“, „politika je politika“. Vira stále trvá na tom, že problém sociální mravnosti je problémem individuálního charakteru, ačkoliv hory faktů přesvědčují o nesprávnosti tohoto názoru. Je pravda, že náboženství musí apelovat na jednotlivce, aby zduchovnil svůj život. Ale to není jediný úkol náboženství. Také chování skupin a společností volá po náboženském vedení, stejně jako chování individuální, a v situaci, jako je dnešní, potřebuje ho ještě imperativněji, než jednotlivci. Dokud to náboženství neuzná, nedostane se ze své slabosti.

Jsou tu však ještě další okolnosti. Cirkve staly se samy obchodními organizacemi, prodávají, kupují, inserují, investují atd. Náboženství je vtaženo do sítě institucí, je jejich částí, nevede v nich, naopak je jejich služebníkem. Palčivými otázkami nejsou jen otázky individuální, ale ještě víc sociální. Ale náboženství je v nich handicapováno, nabízejíc vůdcovství. Je handicapováno nejen faktem, že se samo stalo velkým obchodem, ale také pro svůj kompromis s etickými pojmy, které provázely vznik a provádění činnosti kapitalismu. Moderní náboženství ztratilo pesimistickou notu, která je podstatná pro živé náboženství. Náboženství se stalo optimistickým udržovatelem a podporovatelem přítomného řádu a nepřináší nyní žádnému sociálnímu řádu mocného odsouzení, ač by mělo. To je další příčina bezmocnosti.

Jestliže cirkve v poslední době odsoudily válku, učinily to proto, že byly vedeny proudem veřejného mínění, ale samy nevedly. Ale cirkve už otálejí s mravním odsouzením hrabivosti, která tkví v hospodářském řádu, jenž je úrodnou půdou pro militarismus.

Náboženství dosud neuznalo oblast, v níž je dnes potřeba jeho vůdcovství, ani směru, kterým se to vůdcovství má brát. Ale tím zesílilo ještě víc své oslabení, neboť tím ztrácí schopnost ovládat i individuální chování a nemůže zastavit hroucení se soustavy mravnosti, s níž je ztotožňováno.

Nové obzory se otvírají.

Prof. Jefferson nevidí jen dnešní oslabení vlivu náboženství na svět a příčiny toho oslabení. Třeba přítomnost je mu neveselá, přece jsou v ní také zárodky nadějeplné budoucnosti. Obzor není uzavřen, naopak, otvírají se nové možnosti. Svědčí mu o tom některé zjevy dnešního života.

Tak především vidí, že nejen není pryč mravní citlivost, ale že naopak silněji ožívuje, a že z několika zdrojů tryská nová morální sensitivita.

Vynořila se především jako část kritického ducha mladé generace, jejíž živi výchova a jiné prvky kultury. Staří se toho hrozí, zdá se jim, že kritický duch může zničit poslední zbytky hodnot a nezanechat už vůbec nic, več by člověk věřil nebo zač by byl ochoten bojovat. Ale ten duch má dobrý účinek, že působí zmizení mravních zámlk a pokrytectví starého řádu. V rozhořčenosti tohoto kriticismu může být hledán prvek původního mravního nadšení.

Také vysoký soudobý zřetel na vědu není bez morální implikace. V svém respektu k vědě moderní mysl přijala, ať vědomě či nevědomky, základní čtnost vědy, intelektuální poctivost a ryozost. Tato čtnost nahradila starou čtnost zbožné věřivosti, přinesla hlubokou víru v důležitost faktů a vede k upřímnému a nic nezastírajícímu pohledu na sociální skutečnost a její zla a jejich popis. Ač poznání zla nevede nutně k odstranění zla, přece je toto poznání důležitým činitelem v buzení mravního enthusiasmu u četného počtu jednotlivců i skupin.

*Dalším pramenem nové mravní citlivosti je rostoucí vliv radikálních organizací a ideí. Zvlášt u mladých lidí nacházíme nejen vášnivé odsuzování špatného světa a přání, aby byl zničen, ale i quasi náboženskou úiru, která na jeho ruinách má vzbudit dobrou a spravedlivou společnost. Nedávno ještě si mladí lidé libovali ve filosofii marnosti, která odmítala nejen starou víru, ale každou víru. Filosofie marnosti není ovšem filosofii, kterou se dá žít; to je jen filosofie přestávky mezi odli-
vem jedné a přílivem jiné víry. Dnes mnoho mladých lidí je obráceno na komunistickou víru se všemi jejími dogmaty a kredy. I to je přechodné.*

Jako se umění stává na přechodnou dobu náboženstvím, když skutečné náboženství ztrácí přitažlivost pro lidské myslí, tak také mravní naděje, tkvící v kritickém duchu, ve vědě a v radikalismu, se stávají víc a víc náboženstvím, když ruka náboženství samého je na sociální situaci oslabena.

K nové moralitě přispělo ostatně také náboženství. Náboženské myšlení oddělilo Ježíše od historického křestanství, ukázalo na jeho revoluční ideje, zdůraznilo jeho vysokou mravnost a vyvolalo pro-rockou skupinu náboženských vůdců v církvích. Ti začínají činit smělejší obžaloby proti zakořeněnému zlu sociálního řádu. Tak může mít náboženství účast na kvasu ideí, který povede k změně sociálních řádů.

Ovšem náboženství se nesmí nikdy ztotožnit cele s věci nových tříd v jejich boji o moc, neboť by tím riskovalo, že by pak bylo nekritické k novému řádu a upadlo by opět v úpadkovou vyžilost. Náboženství musí udržet nejen ethickou smělost, ale také ethickou nezávislost. Musí být nezávislé i na řádu, který přišel, i na řádu, který má přijít. Musí mít nějaký vztah k společnosti a být modifikováno společností, v níž žije, ale musí být také dostatečně nezávislé, aby obráceně mohlo také mo-

difikovat tu společnost. Musí zůstat dostatečně vzdáleno, aby se vyvarovalo omylu, že jedna skupina má monopol na zlo, druhá monopol na dobro.

Tedy v náboženství má cenu nejen prvek sociálně radikální, ale také prvek zdravého konservatismu. Správné náboženství, pomáhajíc ničit starý řád, bude se snažit uchovat, co v starém bylo správné, co přežilo mnohé sociální přežitky. Boží řád nesmí být nikdy ztotožněn s nějakým světským řádem. Vira nemá být absorbována žádnou kulturou, ale má být nej-mocnějším podněcovatelem kultury. Nesmí být naroubováno na jednu z běžných sociálních filosofii, ale musí mít poselství, které odsoudí pokrytectví a nespravedlnosti všech světských systémů.

Naděje a úkoly křesťanství.

Prof. Jefferson konečně upozorňuje na některé znaky křesťanství, které opravňují k naději, že křesťanství může opět nabýti vlivu na svět, jaký mělo dřív, uvědomí-li si svou pravou cenu a uplatní-li ji pravým způsobem. Pro nás v čsl. církvi je zvlášť v této jeho části mnoho cenného poučení.

V křesťanské nauce o přirozenosti člověka a světa jsou některé aspekty, jež mají význam v nynější situaci.

Je to především poznání, že u lidí jako jednotlivců i společností jsou nutny omyly a nedostatky a že nikdy nemůže být dokonalá a trvalá harmonie ani v duši ani ve společnosti. Tak tomu bude ve větším nebo menším měřítku v každé situaci. Nenáboženské lidi vede poznání tohoto faktu často k cynickému názoru o ceně člověka a k zoufalství o jeho určení. Ale náboženství volá, že má pomocný pramen, který činí možným transcendentní a imaginativní harmonii, která klade ideál, z něhož každý sociální řád může být posuzován. Křesťanský názor na člověka dává možnost, aby člověk nezapadl ani do falešného optimismu ani do filosofie marnosti. Prvého se uwarovává upřímným uznáním nepostačitelnosti každého přirozeného řádu. Království přírody je v nejpříznivějším případě základnou Božího království, ale nikdy s ním nemůže být plně ztotožněno. Ale křesťanský názor se uwarovává také cynismu a zoufalství učením, že transcendentní cena člověka není zničena jeho omyly a sledováním nesprávných cílů. Křesťanství prohlašuje, že lidské skutečnosti může učinit zadost jen paradox idealismu, majícího zřetel na člověkovy možnosti a přísného realismu, majícího zřetel na jeho skutečnosti.

Na druhém místě křesťanská nauka o nekonečné ceně lidské osobnosti má sociální implikaci, odsuzujíc sociální řád, v němž člověk je křiklavě vykořisťován. Duch křesťanství musí nutně vésti k boji za práva méně šťastných členů společnosti. Nezastaví se u staré filantropie, nýbrž bude bojovat proti všem zlům společnosti, která umožňují vykořisťování lidských bytostí.

Na třetím místě křesťanská nauka hlásá, že člověk je stvořen k obrazu Božímu a že je určen pro Boha. Vědomí a vůle člo-

věka jsou příbuzny s věděním a vůlí Boží a tak jejich cíl stojí výš, než je cíl biologický nebo ekonomický. Jinými slovy: ne samým chlebem živ je člověk! Toto učení má dnes vyšší smysl než romantický: je odsouzením starého řádu a varováním pro nový. Po prvé v dějinách žijeme v „ekonomii hojnosti“. Je dost chleba pro všechny a mnoho úspor. Výrok, že ne samým chlebem živ je člověk, má dnes jiné použití, než odvracet pozornost hladových lidí od bolestné skutečnosti, že jsou hladoví. Odsuzuje nejen jako nerozumnou, nejen jako nespravedlivou, ale i jako hříšnou činnost odpovědných vůdců, kteří zbavují lidi chleba, když je ho víc než dost, aby se ho dostalo všem. Není už nutno vynakládat tolik energie na hledání živobytí, aby bylo nutno zapomínat na království Boží. Křesťanství tedy má své důvody ke kritice hospodářství, jež hledá jen zisk. Křesťanství má zájem nejen na vytvoření společnosti, jež bude spravedlivější, ale i společnosti, jež bude tak uspořádána, aby člověkovým hlavním zaměstnáním bylo nikoliv hledat živobytí, ale hledat duchovní hodnoty.

Živé náboženství má také svůj soubor nauky, v němž jsou obsaženy ideje a víry, jež mu dávají smysl. Poněvadž se dějí změny kultury, je nutno ty nauky nově prohlašovat v nové terminologii a různě je zdůrazňovat. Je nutno vědět, co v historické víře je věčné a co dobové. Někdy se může učinit omyl, že náboženství lpí na pojmových formách, které kdysi měly smysl, ale patří definitivně kultuře, jež zašla. Jindy se může učinit omyl, že se pojmové formy změni tak radikálně, aby vyhověly soudobé náladě, že se ztratí i podstata nauky. Katolictví vytrvale hlásá své nauky, vlité do pojmů, jež jsou cizí modernímu světu. Protestantism fundamentalistický žije ze síly, získané za obrody náboženského citění v době reformace. Liberální protestantism se pokusil znovu prohlásit historické křesťanské nauky tak, aby apelovaly na moderní mysl, ale s neočekávaným výsledkem: stal se pomocníkem zesvětštěného myšlení, učinil centrální principy víry ilusorními.

Živé náboženství má také svou morálku. Etické příkazy náboženství musí být vždy přísnější než příkazy kultury, v níž žije. Není-li mravního napětí, náboženství neplní svůj úkol. Na druhé straně ale, jestliže absolutnost náboženské morálky není nějak organicky ve vztahu k přirozenému světu, stává se nemožným ideálem, který sice může budit respekt lidí, ale který neznamena nic pro jejich život. Křesťanství naší doby se dopustilo omylu, že vyloučilo hospodářství a politiku z oblasti svého vlivu, ač ve skutečnosti nemá žádná oblast života zůstat bez vlivu náboženství, neboť náboženský život člověka může mít smysl jen, když správně a řádně uspořádává svět.

Ovšem náboženství v naší době nebude moci vykonávat životní vliv, dokud nebude vytvořena přesvědčující filosofie, která prohlašuje, že svět má být založen na něčem, co je nad mechanismem a že má končit v něčem jiném, než v potírání vědomých cílů nevědomými silami, nebo dokud nebude společnost tak zařizována, aby duchovní, etické a estetické hodnoty nebyly vydány na milost politickým a hospodářským zřetelům.

F. K.