

Náboženská revue církve československé

Řídí

Th. dr. a Ph. dr. František Kovář a Th. dr. Rostislav J. Stejskal

R o č n í k I X

1 9 3 7

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

OBSAH IX. ROČNÍKU

(Číslo udávají stránky.)

Články.

- Beneš, Fr.: Jasná je třeba. (K diskusi.) 193—205.
Fuček, Ludv.: Vyznání. 34—37, 94—96.
— Něco o milosti. 162—165.
— Milost Boží, Bůh a Kristus. 227—230.
Halbhuber, Jar.: Sociální pojištění pomocných učitelů nábož. za duchovní správu. 334—341.
Havlenová-Kühnová, J.: Národ a církev československá. (K diskusi.) 341—344.
Hník, dr. F. M.: Křesťanství ve věku společenské změny. 25—28, 90—94, 159—162, 220—223.
— Ekumenismus a svobodné křesťanství. 283—292.
— Křesťanská ethika v pojetí Reinholda Niebuhra. 345—350.
Kalous, Fr.: Br. dr. Karel Farský, vzor duchovního církve českoslov. 97—103, 129—137.
• — Návrh večerních pobožností, zvláště podzimních. 276—279.
• — Liturgie na paměť M. Jakoubka ze Stríbra. 328—331.
Kovář, dr. Fr.: Synoptická Evangelia. 9—18, 70—78, 148—157, 205—210, 270—276, 326—328.
Nechvátal, Fr.: Poslední cesta. 257.
— České vánoce. 321.
• Novák, dr. Mir.: † Rudolf Otto. 103—105.
Roháč, Fr.: Idea svobody svědomí v myšlenkovém vývoji církve českosl. 23—25, 84—89, 137—147, 210—216.
— Jeho svědectví. 267—269.
— Jasná je třeba. (K naší diskusi.) 292—295.
• Ruttle, dr. Otto: Autorita náboženských vůdců. 65—70, 157—159, 216—220.
• — Vědecká organizace v práci duchovního. 322—326.
Růžička, Sláva: Něco ke sporu o rodiště Jana Amosa Komenského.
Spisar, dr. Al.: Z korespondence br. Emila Dlouhého-Pokorného. 28—34.
— Za T. G. Masarykem — presidentem Osvoboditelem. 258—267.
Šinták, dr. V.: Prof. Pekař a československá církev. 1—8.
Šíma, dr. Jarosl.: K sociologii duchovního. 165—167, 223—227, 279—283.
Verner, dr. A. B.: Zalmý pro moderní život. 18—23, 79—84.

Archiv k dějinám čsl. církve.

Kovář, dr. F.: Reformní snahy ze 70tých let minulého století. 230—237.

Ze světa myšlenkového.

Je spravedlnost ve světě? 37. — Svrchovanost Boží a důstojnost člověka 106. — Církev v životě společnosti 237. — Církev jako obecenství lásky 296. — Církev jako obecenství myšlení 298. — Křesťanský humanismus 350.

Rozhledy po životě náboženském a církevním.

Z Anglie (dr. F. Kovář) 42. — Z Německa (dr. F. Kovář) 46. — Církev a stát (dr. F. Kovář) 52. — Církev a mládež (dr. F. Kovář) 53. — K situaci v Německu (dr. F. Kovář) 115. — K situaci v Rusku (dr. F. Kovář) 118. — Sociální krédo amerických církví (dr. F. Kovář) 119. — Ekumenická rada mládeže křesťanských církví v Československu (dr. M. Novák) 120. — Letošní církevní konference (dr. F. Kovář) 171. — Z církve česko-

slovenské (dr. F. Kovář) 240. — Tajemství Vatikánu (G. Ferrera) 243. — Jihoslovanský konkordát (dr. F. Kovář) 246. — Církevní konference v Oxfordu (dr. M. Novák) 300. — Světová konference „Věra a Řád“ (dr. R. Stejskal) 354. — O bohosloveckou základnu ekumenického hnutí (dr. F. M. Hník) 357.

Kulturní hľadka.

Tak 41. — Drama bez katharse (poznámky k Bílé nemoci Karla Čapka) 111. — K úmrtí F. X. Šaldy 113. — Tvrdá řeč (K nové sbírce básní Fr. Nechvátala Železná mříž) 168. — Umění na Slovensku 360. — Akademie umění při církvi českoslov. 361. — Souborná výstava Jana Kojana 362.

Rozhledy po písemnictví.

Bláha: Sociologie inteligence. 363. — Bohatec: Kalvinovo pojetí státu 250. — Carrel: Člověk, tvor neznámý 369. — Černý: Esej o baroku 366. — Československá vlastivěda 368. — Guedalla: Sto let světových dějin 370. — Hitler: Můj boj 125. — Hynek: Kristova tvář a muka 251. — Chalupný: Sociologie 365. — Kovář: Idea království Božího v křesťanství 179. — Kovář: V zápase o pravou zbožnost 247. — Krofta: Žižka a husitská revoluce 57. — Macmurray: Křesťanství a komunism 54. — Machotka: Sociálně potřebné rodiny v hl. městě Praze 60. — Maritain: Náboženství a kultura 122. — Masaryk: Problém malého národa 316. — Mauriac: Klubko zmijí 61. — Mauriac: Život Ježíšův 121. — Mertl: Byrokracie 253. — Navrátil: Tajemství dní plodných a neplodných u zdravé ženy 317. — Neumann: Ožehavé kapitoly z českých dějin církevních 124. — Niesel: Was heisst reformiert? 370. — Obrdlík: Povolání a veřejné blaho 368. — Odstrčil: Křesťanský stát 58. — Pecka: Smysl člověka 123. — Pešková-Kounovská: Farský žije 181. — Ročenka Husovy čl. ev. fakulty bohosl. za rok 1935—36. 55. — Ričan: Kapitoly z církevních dějin 124. — Sasse: Was heisst lutherisch? 372. — Skacelík: Venkovský lékař 254. — Souček: Epištola Pavlova Filipským 181. — Šimsa: Kristus tvůrce míru mezi národy 59. — Tapié: Bílá hora a francouzská politika 183. — The Czechoslovak Church 247. — Tóth: Věřím 60. — Tóth: Vlastnosti Boží 252. — Urban: K Bohu 59. — Urzidil: Václav Hollar 254. — Whitman: Vyhliďky demokracie 57.

Různé.

Náboženská příslušnost středoškolského žactva v ČSR. 62. — Výmluvná statistika knižní produkce 62. — V Londýně 63. — Neplatí jen o římsko-katolických kněžích 63. — Bludný kruh 63. — Věra anglického krále 63. — Nový svět, nové úkoly 64. — Jen ty křesťanské činy chybi! 64, 128. — Křesťanství a mír 64. — Církev vskutku římská 125. — Tíha doby 126. — Církev, nejen křesťanství 126. — Cena náboženství 127. — Vykoupení 127. — Dvě měřítka 128. — Živá církev 128. — Stále sporná otázka 128. — Křesťanský státník 189. — Státnický arcibiskup 189. — K situaci v Německu 190. — Řím při práci 191. — Stará zkušenost 191. — Protestantism 191. — Úkol církve 192. — Časné a věčné 192. — Význam mravního ideálu pro výchovu 192. — Pracovní prázdniny 255. — Časopis mládeže svobodných církví 255. — Práce o dr. K. Farském 255. — Pesimism a optimism 256. — Ježíšovské křesťanství 256. — Náboženství a rasa 256. — Beztrždní společnost 256. — Ani pravice ani levice 256. — Výzva a slib presidenta republiky 319. — Římsko-katolické hodnocení 319. — O československé církvi 319. — Věra dogmatických církví 319. — Poslání duchovního v naší době 320. — Kvalifikování 375. — Církevní sněm 375. — O víře v život posmrtný 376. — Změny vyznání 376. — Jihoslovanský konkordát 376. — Masaryk a Pekař 376. — Mravní krása 377. — Moc duchovní a moc hmotná 377. — Duchovní člověk 377. — Neuvěřitelné 378. — Římsko-katolické plány 379. — Jiný pohled na katolictví v Německu 379. — Co se očekává od křesťanské kultury 380. — Důstojnost člověka 380.

Dr. V. Šinták.

Viktor

Smrt prof. Pekaře vyvolala v celé naší kulturní veřejnosti živé pohnutí. Odešel historik známého jména a vědeckého věhlasu. Jméno prof. Pekaře stalo se svým způsobem u nás populární. Prof. Pekař byl velmi smělým bojovníkem za své myšlenky a jeho polemiky našly často ohlas ve vrstvách, kam by jeho vědecká díla sotva kdy vešla ve známost. Proto jeho odchod s tohoto světa byl přijat na všech stranách s účastenstvím. Tisk všech odstínů rozhovořil se o jeho práci a významu. Ve všech těchto nekrologích byl prof. Pekař především oceňován jako vědec, který svůj život zasvětil historické práci o českých dějinách, zejména agrárních ve st. XVII. a XVIII., dějinách nejstarší doby naší historie, potom dějinách náboženského hnutí husitského a dějinách české emigrace. Ale současně byl prof. Pekař vzpomínán jako neohrožený bojovník svých názorů na minulost českého národa. A právě proto měl za svého života nejen stoupence, ale i řadu odpůrců. I v posmrtných vzpomínkách denního tisku mohli jsme vyčísti výhrady k jeho dílu, které činila ta či ona strana, dle toho, jak za živa s ním souhlasila či nesouhlasila.

Prof. Pekař vyrostl v historické dílně prof. Golla, který u nás v historii razil směr, který chtěl odpolitizování dějepisectví a odloučení jeho od služeb veřejného života, který chtěl pěstovati historii jen pro historii — science pour science. Avšak prof. Pekař opustil záhy toto přísné hledisko a své myšlenky, k nimž dospěl svým studiem o dějinách českých, neváhal energicky uplatňovati ve chvílích, kdy národ ocital se tváří v tvář vážným dobovým problémům. Právě v těchto otázkách proslulo záhy jméno Pekařovo. Odtud také vyrůstala nová filosofie dějin, s kterou chtěl Pekař čeliti dosavadnímu dějinnému pojetí Palackého, které bylo základem filosofie českých dějin, jež hájil prezident Masaryk.

A právě této věci bychom rádi věnovali pozornost v práci Pekařově, ve chvíli úmrtní vzpomínky. Nechceme se nijak dotýkati jeho vědeckého díla, které nesporně znamená cenné obohacení české vědy historické, ale pokud se týče jeho filosofie dějinné, máme k ní své výhrady. A poněvadž tu jsme se zvěčnělým prof. Pekařem i veřejně utkali, zůstává naším úkolem s jeho pojetím se vypořádati. Nemůžeme tak učiniti hned, je to práce, která nás spíše čeká do budoucnosti, čeká nás už proto, že jsme přijali za podklad svého duchovního vývoje dějinnou filosofii, kterou Pekař nikdy nepřestal odmítati a odsuzovati.

Jestliže se chceme po této stránce zmíniti o našem stanovisku k názoru zesnulého na českou minulost, nezbývá nám, než krátce se vrátiti k oné dějinné filosofii, kterou jsme přijali do svého náboženského programu. Je to filosofie Masarykova, zdůrazňující, že smysl českých dějin je náboženský.

Masaryk ve svém nazírání vyšel od slavného českého dějepisce, Františka Palackého. I Palacký stál na stanovisku nábožensky věřícího člověka, který v dějinném vývoji viděl zásah „ruký Páně“. Na tomto stanovisku zakládá pak Palacký svoji filosofii českých dějin. Vůdčí ideou českých dějin je mu idea náboženská a tu také nejvýše vyzveduje. Ukazuje, jak se ona u nás vyvíjela od dob Karla IV., jak vrcholila v době husitské, a jak v XVII. století nastal její úpadek a v XVIII. zánik. Palacký však upozorňuje, že tato idea náboženská neprojevovala se u nás snad jen svou theologickou povahou, ale že na ní spočívala také idea humanitní. Tuto ideu humanitní činí pak druhou vůdčí ideou českých dějin a vidí její nejlepší projev v Českém bratrství, v němž prý český národ nejlépe uskutečnil své křesťanství. V tom se projevila pravá česká přirozenost, usilující o pravé „člověctví“. V tomto duchu Palacký viděl možnost pokračování! Národ může navázati přímo na bratrství, které neklade takový důraz na dogma, jako opravdový život křesťanský.

Pojetí Palackého se ujal prof. Masaryk v letech devadesátých minulého století a znovu obhájil toto stanovisko po převratu, ve své „Světové revoluci“. Ideu Palackého Masaryk nazývá smyslem českých dějin. „Palacký v tom byl veliký,“ praví Masaryk, „že nám uměl pověděti, co naše historie nám a světu znamená, co je její smysl, její idea“. Jenže Masaryk tuto ideu Palackého rozvádí dál a dokazuje, že nekončí ve století XVIII., nýbrž že t. zv. obrození je přirozeným a důsledným pokračováním doby dřívější, je prý navazováním na ideu a ideály reformační. Masaryk věří, že právě tento vývoj připravil nás na demokracii a republiku pozitivně. „V naší reformaci byly položeny základy moderní humanity a tím i demokracie“. Smysl českých dějin, jak jej vyložil Palacký, ukazuje nám dle Masaryka také směr našeho národního úsilí. Na tomto pojetí založil Masaryk svoji velikou životní práci politickou a kulturní, která byla korunována velkolepým vítězstvím. A v duchu této náboženské tradice, tradice naší reformace, žádá první prezident svůj národ, aby dále ve svém životě pokračoval.

A právě proti tomuto pojetí českých dějin vystoupil zesnulý prof. Pekař, a to už před válkou. Po převratu znovu se vši rozhodností odmítal tento názor. A jestliže československá církev v této době vešla do života, dovolávajíc se tohoto Masarykova pojetí české minulosti a jestliže v tomto smyslu prohlašovala, že chce navázati na reformační úsilí minulé a v něm pokračo-

vati, pak musela již v tomto ohledu vyvolati odpor prof. Pekaře proti sobě.

Prof. Pekař odmítal takovýto způsob výkladu českých dějin. Je to prý „agitační tvoření dějin“, při čemž se nehledí, zdali odůvodnění z historie, které se tak užívá záměrně k nějakému cíli, se srovnává se skutečností. Účelem tohoto výkladu prý je, usměrniti českou vůli k nechuti ke katolicismu.

Ač se pokouší hájiti katolicismus, přece ve výkladu české minulosti prof. Pekař nestojí na stanovisku náboženském, jako Palacký a Masaryk, nýbrž na stanovisku historiografie empirickopositivistické. Proto také slovo „smysl“ vyslovuje s výhradami, jeho positivistickému nazírání se tento výraz nezdá dobře přijatelným. Především nechce Pekař přiznati jednotlivému národu, tedy tím i českému, určitý, jediný „smysl“ jeho dějin. Každý národ má tolik „smyslů“, touhy a snahy, kolika duchovními proudy průběhem staletí prochází. Prof. Pekař na příklad neuznává takový význam husitské doby, jaký jí dal Palacký. Pekař nechce uznati tvrzení Palackého, že husitství vyrostlo samo z českého ducha a prostředí. Český duchovní vývoj nedal se prý samostatně, nýbrž byl omezen „vlivem a povelém Evropy“. A právě tento vliv mění svůj „smysl“ každým snad stoletím. Jednou je takový, po druhé jiný. Proto on odmítá výklad „smyslu“ českých dějin, jak to učinil Masaryk. Podle něho není žádný jediný smysl českých dějin. Místo smyslu dějin připouští raději výraz, pojetí nebo filosofie dějin. A v tomto pojetí jde Pekařovi o „poznání hlavních faktorů dějinného vývoje a výklad souvislostí jimi vytvořených.“

Jako prvního vážného činitele-faktora v českých dějinách uvádí prof. Pekař vliv západní Evropy na české dějiny. Tím chce vyvrátiti dosavadní názor Palackého o vlastní duchové kultuře českého národa. Prý to, co u nás zoveme kulturou, bylo k nám přineseno z ciziny. O vlastní kultuře se nemůže u nás mluvit.

Palacký totiž vykládal naše dějiny jako zápas dvou světů, slovanského a germánsko-římského. Slovanský představuje u nás svobodu a mír, čili je obrazem demokracie, kdežto germánský a římský zase reprezentuje svět násilí — čili je obrazem feudalismu. Tedy to naše české prostředí bylo výrazem dobra, to ošklivé bylo k nám importováno z ciziny. Proto i česká reformace je vrcholným výrazem tohoto slovanského ducha, dobra a míru, kterého lze od počátku v našem národě znamenati. Je tedy husitství, jímž u nás reformace počíná, něčím speciálně českým, co vyrostlo z půdy českého národa.

Prof. Pekař však tento výklad nepřijal a dovozoval, že zde nešlo o žádné zápolení dvou světů, nýbrž o pouhé přejímání vyspělejších myšlenek sousedů ze západu. Proto ani o husitství se nemůže mluvit, jako o hnutí, které by vyrostlo z ryze domácího ovzduší, cení je potud, že znamenalo zevropeisování českého ná-

roda tak dalece, že se už dokonce chtěl odvážit poučovati Evropu sám.

Tento duchovní vývoj Evropy, jak mu i u nás české prostředí podléhalo, rozděluje Pekař na období, která jsou provázena proměnami velikých uměleckých stylů: gotického, renesančního, barokního atd. Tedy v umění postihuje prof. Pekař duchovní vývoj evropský. Tyto umělecké fáze, dle Pekaře, vykonávají vliv na současný život, ať náboženský, ať hospodářský anebo společenský a podob. A každá tato doba, charakterizovaná některým tímto slohem, má proto „svůj světový názor neboli svůj „mysl.“*)

Tyto umělecké fáze vykonávaly ovšem i svůj vliv na český duchovní vývoj. Proto Pekař zavádí novou periodisaci českých dějin, kterou zvláště zdůraznil ve své rektorské řeči v r. 1931. Dle toho rozeznává dějiny české v době nejstarší, v době gotické, v době renesanční atd. Potom ovšem mění se i národní život, dle ducha té či oné dobové fáze. V náboženství se to projevuje nejvíce. Tak gotika přináší u nás náboženské vzepjetí, jehož směr ukazují štíhlé věže gotických katedrál: vzhůru k Bohu. Náboženská zbožnost této doby u nás nachází svůj výraz v husitství, projevující se v jakési demokratisaci náboženské, člověk se více sblíží se s Bohem. Pak přichází reakce v renesanci. Bůh této doby je už skvělým monarchou, člověku vzdálen, horizontální linie renesančního stylu sráží náboženský vzlet předchozí doby k zemi. Náboženství v době renesanční mísí se se starostmi tohoto světa, sblíží se s politikou atd. Tyto kulturní fáze vykládá Pekař střídáním na základě zákona o akci a reakci. Po době rozumu přichází doba novotářství — klasicismus ustupuje romantismu — (renesance - gotika; osvícenství - barok atd.).

Tyto fáze měly prý vliv i na naši národní horlivost, která dle toho byla větší v gotice než v renesanci atd. Zde Pekař postřehuje druhého činitele dějinného, kterým prý jest naše poloha mezi Němci.

A konečně uvádí jakožto vážného osudového činitele v naší historii náhodu. Zde velmi jasně se projevuje nenáboženské stanovisko prof. Pekaře v pojmání českých dějin. V tom se rozchází jak s Palackým, kterému se v dějinných pohromách zračila ruka Páně, tak s Masarykem, který v dějinách vidí projev plánu Prozřetelnosti.

Tak podle Pekaře husitskou revoluci zapříčinila také jen náhoda, onen důležitý osudový činitel v dějinách. (Nerozhodné zasahování nenormálního krále Václava IV.) Ovšem nesvaluje to vše na náhodu, nýbrž uznává i vlivy vážnější, které spolu-

*) K této myšlenkové koncepci dospívá Pekař studiem německých filosofů, Max. Dvořáka, Diltheye, Lamprechta, Spenglera a j.

působily. A tu se nemůže ubrániti, aby nezdůraznil, že jimi jsou, jak praví doslovně: „Schopnost českého prostředí zanítit se pro myšlenku, pro pravdu, jak říkali, nasadit a bít se za ni až do obětování všeho.“

Co se týče dějinné kontinuity, prof. Pekař tvrdí, že ji vytvářela myšlenka národní. Jen vědomí národní vytvářelo pouto, které spojovalo ty nepodobné si světy myšlenkové, ty kraje kulturní, jimiž prý se český člověk po staletí procházel. A tato myšlenka národní je mu vlastně „smyslem“ českých dějin.

Podali jsme tak jakýsi přehled filosofie dějin prof. Pekaře, která nesporně znamená pokus prosaditi u nás nový názor na české dějiny. Toto Pekařovo pojetí „smyslu“ českých dějin prochází a bude teprve procházeti ohněm kritiky. Tento názor nebyl všude přijat a zdá se, že dosud vážně ještě starším pojetím Palackého neotřásl. Ale konec konců je jedenkrátě tady a nám nezbyvá, než zaujmouti k němu své stanovisko.

Pokud se týče našeho stanoviska k dílu zesnulého prof. Pekaře, tedy neodmítáme je cele, ale máme k němu své vážné výhrady, které dnes můžeme zatím jen nadhoditi k úvaze. Především nebudeme moci nikdy souhlasiti s jeho základním postojem vůči smyslu českých dějin, s jeho pozitivistickým nazíráním na dějinný vývoj. Nelze postaviti náhodu jakožto vážného činitele v dějinném rozhodování. Sám prof. Pekař připouští, že v historických chvílích působily i vlivy závažnější vedle náhody. Zamýšlíme-li se nad tím mohutným tokem uplynulého našeho národního života, ale i jiných národů, zkrátka lidstva vůbec, cítíme, že to vše spěje k určitému cíli přese všechny ty překážky a pohromy, které se tomuto toku do cesty staví. Přímo tušíme tu určitý smysl, který k onomu cíli ukazuje. Zde musíme opakovat s Masarykem: „Věřím s Kollárem, že historie národů není nahodilá, nýbrž že se v ní projevuje určitý plán Prozřetelnosti a že je úkolem historikův a filosofův, úkolem každého národa, ten plán světový postihovat, místo své v něm poznat a určit a podle toho poznání co možná s nejpilnějším a nejjasnějším vědomím postupovat při vši práci, i politické.“

Odvoláním se na náhodu nemůžeme dojíti uspokojení, nám musí jíti o postřehnutí skutečné pravdy, jen ta uspokojí.

Historie nepodává nám jen pouhá fakta, nýbrž tato fakta jsou spojená v jakési celky zasazené v určitý dobový rámeček, projevující určitou tendenci dějovou. Podklad její my můžeme postřehnouti, dovedeme i směr její pochopiti, vidíme, jak ta jedna doba vyrůstá téměř organicky z druhé a při tom vytváří jeden mohutný celek, k němuž připíná se i naše přítomnost. Cítíme, že to jest dílo jakési nadlidské myšlenky a vůle, že je to skutečně dílo božské Prozřetelnosti, která dává tomuto světu vyvíjeti se dle určitého plánu, který dá se i vědecky postřehnouti, jako cesta k lidskému povznesení a zdokonalení. Dějiny

jsou jaksi pohledem zpět na uplynulý život a proto z těchto dějin můžeme vysouditi, jaký jest jejich smysl.

Pohlížíme-li takto na naši minulost, vidíme, že náboženský život byl tu tak patrný a že byl tak významnou složkou v národním vývoji, že jej nelze nějakým způsobem odsunouti. A proto má pravdu Masaryk, jestliže tuto náboženskou stránku české minulosti vyzveduje a žádá, abychom na ni svůj život navázali, neboť se v minulosti osvědčila. Dějiny nejsou nám jen učitelkou života, ale i ukazovatelem, který nám ukazuje i cestu do budoucna. Nedá se držeti zásada, historie jen pro historii, ale bude vždy platiti z historie také pro život!

Prof. Pekař, jak bylo prve pověděno, neuznával nějaký autonomní duchovní vývoj český, nýbrž byl-li zde jaký, pokládal jej za prostě přijatý ze západu Evropy. Lze do jisté míry s tímto názorem souhlasiti, neboť vliv západu byl zde opravdu patrný od ranného středověku až dodnes. Avšak nebylo to jen pouhé přejímání. Po stránce náboženské vidíme především, jak duchovní vliv Evropy u nás vlastně dostává zvláštní charakteristické zabarvení. Vidíme, jak křesťanství, nejsilnější duchovní proud v minulosti, dochází na půdě naší vlasti zvláštního vykrystalisování, opravdovějšího pojmání. To nedělá doba, to je dáno místním prostředím, které dovede na tyto myšlenky reagovali s opravdovou vroucností a zbožností. Tak tomu je v husitství, ale i v pozdější reformaci. Když přichází světová reformace, vidíme, jak i ona zapůsobí na naše domácí prostředí, které její myšlenky dovede zpracovati ve vyšší pojmání náboženství Kristova, uskutečňuje evangelickou jednotu a náboženskou toleranci. Vidíme, jak každý záchvěv nových myšlenek v Evropě se u nás především obráží v náboženském životě. Osvícenství umožní dobu toleranční, revoluční ideje v r. 1848 dostávají svůj výraz v reformních pokusech římského kněžstva. Válka světová, která přinesla zásadu sebeurčení národů a posílení myšlenky demokracie, projevuje se u nás náboženskými hnutími, vznik církve čsl., českobratrské, hnutí bezvyznání. Nesporně má Pekař pravdu, že duchovní vývoj český byl ovlivňován západní Evropou, ale jistě ne tak, aby sám v tomto vývoji nemohl uplatniti své vlastní duchovní pojmání a přispěti mu ze své duchovní pokladnice. Tento náboženský charakter zůstává zde stále, je to stálý boj o lepší chápání křesťanství, boj, který vlastně náš národ svádí se západem Evropy. Čili jinými slovy, je to úsilí českého člověka, pochopiti pravý smysl učení Kristova a dle něho svůj život upravit. Na tuto snahu v české reformaci upozornil Masaryk, totiž na ideu humanitní, kterou uskutečňovalo už Bratrství. A doporučuje-li v tomto směru pokračovati, pak to znamená, naplniti i ten veškerý náš život se vším jeho dnešním snažením, vskutku duchem Ježíše Krista. A toto snažení bylo vždy v povaze českého člověka, to

mu bylo vlastní a dovedl je vždy vtisknouti každému dobovému snažení, které k nám přinášel západ Evropy.

Prof. Pekař svými názory stal se namnoze velikou oporou katolické církve u nás. A to právě tím, že odmítal náboženské stanovisko Masarykovo v posuzování českých dějin. Zní to jaksi paradoxně, ale je tomu tak. Tím, že prof. Pekař hodnotil dějiny jen s hlediska národnostního a odmítal hodnocení po stránce náboženské, prokázal katolictví u nás cenné služby. Neboť tak mohl ukazovati, že jednotu národa u nás vytvořila katolická církev. Proto vyzvedl kult sv. Václava, který pak jako patron této jednoty měl tu význam stěžejní. Husitství s tohoto stanoviska muselo se mu jeviti jako cosi škodlivého, které tuto jednotu rozbilo a národ rozdvojilo.

A tyto motivy také vedly prof. Pekaře k tomu, že po převratu, kdy vznikala čsl. církev, vystoupil rozhodně proti ní. Právě tak varoval před vystupováním z katolické církve vůbec. A i tu měl na mysli, ne tak stanovisko nábožensky věřícího člověka, jako spíše hledisko nacionální. Upozorňoval na Slovensko, abychom si je tímto protikatolickým počínáním neodcizili. Varoval, aby nešetřným postupem vůči katolíkům jsme si proti sobě nepopudili cizinu. Snad tato nacionální hlediska můžeme uznati za jakési důvody, ale rozhodně nemohla obstáti Pekařova argumentace po stránce náboženské. Přiznal se k matrikovému katolictví a odmítal výtku, že by to bylo snad nečestné. Dokazoval, že člověk už z piety ke svým otcům nemá se vytrhovati ze společenství, v němž se narodil. Prý i v rámci katolické církve může sloužiti svému Bohu podle svého svědomí. Připomínal poesii venkovského kostelíka a hřbitova atd. Proti českoslov. církvi zvláště se dovolával tvrzení prof. Denise, který prý pochyboval o její budoucnosti, neboť prý „není tu víry“.

Pekařovy články z této doby, uveřejněné v Národní Politice, vyvolaly prudkou odezvu a horečnou novinovou polemiku. Odpovídali tehda Pekařovi zejména dr. J. Herben v Národních listech a potom prof. Emil Svoboda v Nár. politice. Bude úkolem historika církevního zjistiti, jak dalece prof. Pekař svým vystoupením proti čsl. církvi poškodil její hnutí. Zdá se, že se jeho zásah přeceňuje. Uvádělo se, že zakřikl inteligenci. Ani to se nezdá odpovídati pravdě. Inteligence sama o sobě je více konservativní, opatrnická, snad našli mnozí záminku, o níž mohli opráti svoji nerozhodnost. Každé nové hnutí musí více počítati s tím, že si svoji inteligenci musí teprve vychovati. Církev čsl. se vyvíjela tak, jak stačila organisáčně, se rozmáhající se její organisací rostl i počet jejího členstva.

Katolická církev bude však vždy prof. Pekařovi vděčna za službu, kterou jí v této době poskytnul. Také vlastně ve svém novinovém nekrologu mu tohoto nejvíce vzpomínala. Prof. Pekař zařadil se svými názory do řady konservativních pracovníků,

jako takového vzpomínaly ho všechny noviny a celá veřejnost vůbec. Ale ku podivu „Lidové listy“, oficiální orgán katolické strany, odmítají názor, že byl Pekař konservativní a pokládají jej za liberála. Bude asi těžké pro katolickou církev tolik se dovolávat zesnulého prof. Pekaře. Podivný katolík, který sebe veřejně označí za matrikového a který veřejně upozorňuje, že i v rámci církve může každý Bohu sloužiti podle svého svědomí. Ale nejenom to, jeho pozitivistické stanovisko v pojmání minulosti nemůže býti také této církvi přijatelným. A tak snad doopravdy jí asi tento příslušník nepatřil. Snad jenom své mrtvé tělo cele dal v moc církve, skutečným životem byl jí vzdálen. Snad to, co ho naplňovalo obdivem k ní, byla jen ta záliba historikova, láska ke všemu, co nese na sobě známky staroby. On, který svými názory stál na půdě upřílišněného historismu, hledaje těžiště všeho jen v minulosti, bez ohledu na přítomnost, nechtěl uznati, že přítomná doba, od této představitelky minulosti, může žádati i jiné úkoly. Proto hájil jí pro její význam v minulosti.

V čl. církvi viděl prof. Pekař novotu, která nejenom že ohrožila tuto starodávnou církev, v které setrval „z piety k její starobylosti“. Ale viděl tu nového činitele, který se rozhodl prakticky dokázati, že náš program národní je také i náboženský. Muselo býti pro něho do jisté míry zklamáním, viděti zde vyrůstati hnutí, které uvádělo v život názory, které on vždy odmítal. Hnutí, které rostlo před jeho zraky jako živý důkaz, že náboženská otázka byla nejen hlavní ideou české minulosti, ale že má své poslání i v době přítomné. Že souvislost po této stránce je s minulostí živá.*) A že toto hnutí, poslouchajíc odkazu presidenta Osvoobodile, navazuje na českou reformaci a pokračuje v jejím duchu podle duchovních potřeb naší doby, jsouc oproštěno ode všech starých forem církevních.

Prof. Pekař chtěl zakřiknouti toto hnutí, ale jeho hlas nebyl tak mocný, aby to dokázal. Hnutí rostlo před jeho očima. Rozhodl dějinný činitel — náhoda? Ne, Prozřetelnost!

Ani jeho rodný kraj nedbal jeho varovného hlasu, právě v těchto končinách bylo hnutí čl. církve nejsilnější. Do tohoto kraje vrátil se prof. Pekař k věčnému odpočinku, vrátil se jako poutník unavený po práci, vysílený marným voláním. Ulehl na hřbitově své rodné farnosti, ulehl mezi hroby, nad nimiž tyčí se symboly náboženského hnutí, které neměl rád a jehož vzniku neuměl zabrániti. Hřbitov je místo smíření, smrt smíří nás i s tou nejbolestnější skutečností. I on smířil se se svým krajem, který jinak pochopil smysl českých dějin a který dnes vystlal mu lůžko k poslednmu spánku, z něhož jej už žádný spor nevyruší.

*) Stála by za to práce, která na podkladě topografického materiálu by zjistila, zda nové hnutí náboženské po převratu vznikalo ponějvíce tam, kde bývala kdysi silná střediska církvi české reformace.

Synoptická Evangelia.

Dr. F. Kovář.
František

II. Dosavadní řešení synoptické otázky.¹⁾

Zvláštní a složitý poměr shod a při tom zároveň růzností v obsahu, formě i rozdělení synoptických Evangelíí byl v křesťanské minulosti různě chápán, ve svém významu různě hodnocen a jako otázka různě řešen. Jinak byl chápán a hodnocen, dokud byla Evangelia čtena ze zájmu pouze náboženského, jinak, když začala být studována také ze zájmu historického jako nejdůležitější prameny pro poznání pozemského života a působení Ježíšova. To se stalo až ke konci 18. stol. vlivem osvícenství. Od té doby se rozvíjelo úsilí o rozřešení synoptického problému a prošlo do naší doby několika etapami.

1. Dlouho byla věnována pozornost shodám, nikoliv rozdílům mezi synoptiky. Zdálo se takřka všeobecně, co se dodnes zdá prostému a historicky neinteresovanému čtenáři Evangelíí, že tu tři Evangelia shodným a doplňujícím se způsobem vypravují o životě, utrpení, smrti a vzkříšení Ježíše Krista. Doslovné shody zdály se přirozené, poněvadž Evangelia podle tradičních nadpisů pocházejí od apoštolů (Matoušovo a Janovo) nebo od apoštolských žáků (Markovo a Lukášovo), takže shody mezi nimi se chápaly jako věrné a více či méně obsírné a podrobné vzpomínky očitých svědků toho, o čem Evangelia vypravují. Shody pak se zdály tím přirozenější, když Evangelia byla chápána jako knihy, napsané autory, inspirovanými Duchem sv.

Z tohoto pojetí vyplynula snaha, spojit všechna čtyři doplňující se evangelní vypravování v jedno jediné, uvést čtyři zprávy v soulad, h a r m o n i i, v jednu úplnou a podrobnou zprávu o životě, utrpení, smrti a vzkříšení Ježíšově.

Tato snaha se projevila velmi záhy, již v starokřesťanské církvi, ještě než byl vytvořen a ustálen kánon Nového zákona. Kolem r. 160 sepsal syrský apologeta *Tatian*, žák Justina Mučedníka, spis zvaný *Diatessaron* (= Podle čtyř), v němž sestavil na základě všech 4 Evangelíí jednotný životopis Ježíšův a jímž zamýšlel nahradit užívání několika Evangelíí jedním. Jeho spis byl vskutku v syrské církvi užíván jako kanonická, oficiální kniha až do 5. stol., ale nakonec přijala i syrská církev do svého kánonu čtyři „Evangelia oddělená“, jako ostatní křest. církve.

Přesvědčení o shodě mezi evangelními zprávami bylo v křest. starověku obecné. Velký církevní otec *Augustin* zdůrazňoval kol.

¹⁾ Navazuji na svůj článek: *Synoptická otázka* v *Nábož. revue*, roč. VIII. (1936), č. 6., str. 353—357, který tvoří I. kapitolu této studie o synoptických Evangelích.

r. 399 spisem *De consensu evangelistarum*, že všichni evangelisté jsou v úplné shodě.

Stejně přesvědčení měl i středověk, a z něho vycházela opět snaha o evangelní harmonie. Tak napsal známý kancléř pařížské university, člen kostnického koncilu a Husův soudce *Jan Gerson* († 1429) spis *Monotessarum, unum de quatuor*, v němž se snažil spojit zprávy všech 4 Evangelíí v jednu, aniž by nějakou perikopu nebo zprávu vypustil. Vliv začínajícího humanismu projevil se v jeho spise tím, že viděl a snažil se pochopit také rozdíly mezi evangelními zprávami. Vysvětloval je tím, že prý každý z evangelistů měl své vlastní stanovisko, jeden stanovisko *gestae rei*, jiný *anticipationis*, jiný *rememorationis*.

V reformaci, která připisovala hlavní význam Písmu a zdůraznila víru v jeho inspiraci, nepřestaly snahy o harmonisaci Evangelíí, spíše byly zesíleny. Byli přesvědčeni, že se dá sestavit dokonalá harmonie všech Evangelíí. Příznačná pro toto přesvědčení a snahu z ní plynoucí je evangelní harmonie protestantského theologa *Ondřeje Osiana* z r. 1537, v níž, jak se už v nadpise chlubí, prý podal evangelní historii tak v jedno vypravování shrnutou, že v ní ani slova nevynechal, nic k ní nepřidal a v ní žádného pořádku neporušil, nic mimo své místo nedal a tak všechno písmem a značkami označil, že bylo čtenáři hned na první místo patrné, co je kterému evangelistovi vlastní a co má společné s jinými, a s kterými.²⁾ To ovšem znamenalo rozřezat evangelní text a zároveň uznávat trojí vyčištění chrámu Ježíšem, trojí pomazání, trojí zázračné nasycení atd.

Takové počínání se však záhy začalo pocíťovat jako násilí na textu a proto se harmonisační úsilí zmírňovalo. Evangelní harmonie *Martina Chemnitze* z konce 16. st. už připouštěla, že některé evangelní zprávy je třeba řadit vedle sebe, ne za sebou.³⁾

Velmi důležitý krok vpřed byl učiněn, když r. 1776 vydal profesor na universitě v Jeně *Jan Jakub Griesbach* místo dosavadní obvyklé harmonie prvou s y n o p s i Evangelíí Matoušova, Markova a Lukášova.⁴⁾ v níž po prvé postavil jednotlivé perikopy těchto 3 Evangelíí ve sloupcích vedle sebe, takže byly tímto souhledem patrné nejen shody, ale i rozdíly mezi evangelisty. V tom právě spočívá podstatný rozdíl mezi harmonií a synopsí; harmonie se snaží srovnat různici se zprávy v jednu

²⁾ Titul knihy zní: *Harmoniae evangelicae libri IV graece et latine, in quibus evangelica historia ex quatuor evangelistis ita in unum contexta, ut nullius verbum unum omissum, nihil alienum immixtum, nullius ordo turbatus, nihil non suo loco positum, omnia vero litteris et notis ita distincta sint ut quid cuiusque evangelistae proprium, quid cum aliis et cum quibus commune sit, primo statim aspectu deprehendere queas.*

³⁾ *Martin Chemnitz: Harmonia quatuor evangelistarum. 1593—1611.*

⁴⁾ *Joh. Jak. Griesbach: Synopsis evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae. Jena, 1776.*

jednotnou a ucelenou, synopse však ukazuje nejen podobnosti a shody, ale i rozdíly mezi evangelisty.

Evangelní harmonie nemůže být provedena bez určitého násilí na evangelních textech, leda by ovšem přijímala a vedle sebe kladla všechny perikopy všech 3 synoptiků, takže by jen opsala texty; ale pak by neprovedla žádnou opravdovou harmonii. Buď vynechává rozdíly a neshody, zamlčujíc je, nebo uznává jako vypravování několika samostatných událostí zprávy, které jsou zřejmě paralelními zprávami o téže události. Pak uznává nejen na př. trojí nasycení lidu Ježíšem, trojí vyčištění chrámu atd., ale uznává i to, že Ježíš pronesl jednou kázání na hoře, jak o něm vypravuje Evang. Matoušovo, jindy kázání na rovině, jak o něm vypravuje Ev. Lukášovo, a že v obou užil doslovně týchž vět a odstavců, ač v obou případech mluvil k týmž učedníkům. Jsou však případy, že harmonie ani při takovém způsobu práce nemůže vystačit a nechává nevysvětleny některé evangelní zprávy. Tak podle Ev. Markova a Matoušova se Ježíš zjevil učedníkům po svém zmrtvýchvstání až v Galilei, a tedy po velikonocích, ale podle Ev. Lukášova se zjevil Petrovi, učedníkům jdoucím do Emaus a jedenácti v Jeruzalemě a to ještě v den zmrtvýchvstání. Zde harmonisační úsilí selhává, nechce-li zamlčovat fakta.

Podobných neshod je mezi zprávami synoptiků při vši jejich místy i doslovné shodě více. Bereme-li takové zprávy jako stejnocenné, vždy jedna druhou ruší a není možno je zařadit v harmonii obě. Násilné harmonisování vedlo a musilo vést kritické badání k popření hodnověrnosti evangelního podání a dokonce Ježíšovy historičnosti.

Sestavení synopse mělo za následek, že byly blíže poznávány nejen shody, ale i rozdíly mezi synoptiky a začalo se usilovat o jejich výklad a pochopení. Je přirozeno, že musil odpadnout výklad doslovných shod verbální inspirací spisovatelů, neboť rozdíly a neshody ji vyvracely.

Zkoumání Evangelíí, interesované také historicky, opustilo proto již všechny snahy o evangelní harmonii. Už jen zástupcové pravověrných kruhů církevních, kteří z důvodů věroučných nechtějí vidět rozdílů a nechtějí přistupovat k Evangelíím s užitím lidského rozumu, který je největším Božím darem člověku a o jehož užití při čtení Evangelíí nijak neruší jejich náboženské ceny a účinnosti, se snaží psáti Ježíšův život ve smyslu harmonie všech nebo aspoň synoptických Evangelíí.⁵⁾ Harmonisační snahy vystupují ještě také v zpracování učebnic, biblických dějeprav a čítanek pro školy.

⁵⁾ Jako příklad viz z poslední doby knihy: se strany katolické: F. M. Willama: Život Ježíše Krista v kraji a lidu izraelském (Praha, Vyšehrad, 1935), se strany evangelické: Ferd. K a v k y: Syn Boží, Život Ježíše Krista. (Praha, Českobratrská jednota misijní, 1934.)

Synoptická otázka a tím otázka Evangelii jako pramenů pro poznání historické osobnosti Ježíšovy, takto ovšem vyřešena není.

2. Při zdůrazňování shody mezi evangelisty nebyla křesťanská minulost vždy slepá k rozdílům mezi nimi. Příkladem je zmíněný již Augustínův spis *De consensu evangelistarum*, v němž hipponský biskup, třeba dokazoval shodu mezi evangelisty, se snažil pochopit také rozdíly mezi nimi, a to v souvislosti s výkladem o vzniku Evangelii. Augustín měl za to, že Evangelia byla napsána v tom pořadí, jak jsou zachována v kánonu Nového zákona: nejdřív Matoušovo, pak Markovo, pak Lukášovo, jako poslední pak Janovo. Markovo a Lukášovo prý pocházejí od apoštolských žáků, neboť Marek byl žákem Petrovým, Lukáš Pavlovým, a jsou prý velmi vhodně zasazena do rámce, který pochází přímo od apoštolů, mezi Evang. Matoušovo a Janovo. Každý z evangelistů má prý svůj způsob vypravování a následuje své vlastní inspirace, ale při tom pozdější evangelisté dbali práce svých předchůdců. Marek prý šel ve stopách Matoušových a zkrátil je (tanquam pedisequus et breviator ejus), což prý je velmi vhodné, neboť Matouš prý osvětlil královskou osobnost Ježíšovu a král přec nikdy nekráčí sám; proto je vhodné, že Marek následuje Matouše. Naproti tomu Lukáš nebyl zkracovatel a jde sám; i to prý je vhodné, neboť Lukáš prý vymaloval kněžskou osobnost Kristovu a kněz vkročuje sám do svatyně.

Tak vykládá Augustín shody a rozdíly mezi evangelisty z ávislosti jednoho evangelisty na druhém, a to v pořadí, jak jsou zařazeni do kánonu: Matouš je nejstarší, Marek jej sledoval a zkrátil, Lukáš sice pracoval samostatně, ale neignoroval díla svých předchůdců, Jan doplňoval všecky, zároveň jich dbaje.

Tento Augustínův výklad určil názor celých dalších staletí a převládal ještě po celé 18. stol. absolutně, a ani od té doby nepřestává mít přívržence. Katoličtí odborníci dodnes uznávají, že Evangelia jsou v kánonu zařazena v tom pořadí, jak vznikala. Z protestantských dodnes hájí Dr. A. Schlatter názor, že Matoušovo Ev. je nejstarší a že Markovo je jeho zkrácením.⁹⁾

V řešení synoptické otázky i v nové době byla brána v úvahu možnost, vysvětlit shody a rozdíly mezi synoptiky tím, že synoptikové později písaři užili při sepisování svých Evangelii prací svých předchůdců. Shody se tedy vysvětlovaly literární závislosti na předchůdci nebo na předchůdcích, rozdíly se vysvětlovaly samostatností každého evangelisty. Této zásady dbala od poloviny 19. stol. Baurova túbingská škola protestantské teologie, spojujíc ji se svou thesí, že dějiny prvotního křesťanství se dají vysvětlit jen bojem dvou směrů: křesťanství ze ži-

⁹⁾ Dr. A. Schlatter: *Markus, der Evangelist für die Griechen*. Stuttgart, 1935.

dovství a křesťanství z pohanství; proto chápala jednotlivá Evangelia jako spisy, sloužící některému z těchto směrů a tím vysvětlovala odchylky a různosti mezi nimi.⁷⁾

Leč brzo se ukázala neřešitelnost synoptické otázky pouze tímto výkladem. Ukázal to už sám fakt, že příslušní badatelé sami pokládali brzo toto brzy ono Evangelium za nejstarší a vůbec docházelo ke všem možným kombinacím o tom, kteří z evangelistů byli uživatelé a kteří uživatelé. Jednou bylo dokazováno, že Marek je nejstarší a že jeho díla užili oba druhí synoptikové; hned nato zase, že Marek je nejmladší ze synoptiků a je pouze uživatelem obou starších; konečně že Marek stojí uprostřed jako uživatel Matouše, ale zároveň s Matoušem jako uživatel pro Lukáše. Stejně nakládáno s ostatními synoptiky.

Tento pokus o řešení spletité synoptické otázky nedovede vysvětlit především shody a různosti v látce, která je společná Matoušovi a Lukášovi a při níž se dá dokazovat, že na některých místech užil Matouš Lukáše, ale na jiných Lukáš Matouše. Tedy také výkladem o tom, že jednotliví synoptikové užili jeden druhého jako pramene, se v této všeobecnosti nedá synoptická otázka rozřešit. I kdyby pak theorie o vzájemném užití synoptiků vedla k cíli v omezeném smyslu, totiž tak, že by se dokázalo, které z dnešních Evangelii je nejstarší a že ho bylo užito jako pramene druhými, stále by zbývala otázka, jak vysvětlit vznik prvního.

3. O tuto odpověď se pokusil německý básník, filosof a kritik, Ephraim Gotthold Lessing († 1781).⁸⁾ Ten dospěl k názoru, že před našimi kanonickými Evangelii bylo napsáno v hebrejském jazyce prvotní Evangelium, obsahující podrobně celý Ježíšův životopis a nazývané Ev. Nazareů nebo 12 apoštolů. Matouš prý je přeložil do řečtiny, změnil je při tom v dnešní Ev. Matoušovo. Marek prý z originálu, ale podle nějakého méně úplného exempláře, pořídil jiný překlad, dnešní Markovo Ev. a nakonec z originálu pořídil Lukáš svou verzi, dnešní Lukášovo Ev. Tak prý jsou synoptická Evangelia jen různými recensemi tohoto prvotního Evangelia a tím si vysvětlíme shody i rozdíly mezi nimi.

Tento způsob synoptické otázky byl dalšími badateli různě pozměňován a stále více rostl počet přechodných stupňů či recensí mezi prvotním Evangelii a dnešními synoptiky, aby bylo

⁷⁾ Baur: Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. 1847. — Das Markusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter. 1851. — Hilgenfeld: Die Evangelien. 1854. — Holsten: Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien. 1883. — Die synoptischen Evangelien. 1885.

⁸⁾ E. G. Lessing: Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Schriftsteller betrachtet. Spis byl napsán 1778, ale vydán až 1784, po smrti autorově.

možno vykládat stále nově se vynořující obtíže při chápání shod a rozdílů mezi synoptiky. Tím se ukázalo, že ani tato cesta nevede k cíli. Obtíže tu byly přeneseny z památek, jejichž texty máme před sebou, do temna památky ztracené, což otvíralo dveře všem možným libovůlím. Bylo by také s podivem, kdyby vskutku nějaké takové prvotní Evangelium bylo existovalo, že by bylo zmizelo beze stopy, že by se z něho nic nebylo zachovalo a hlavně, že by o něm nebyla nikde v prvokřesťanské literatuře zůstala zachována pražádná zmínka.

Tak ani hypothesis o ztraceném prvotním Evangeliiu jako prameni našich synoptických Evangelii není s to, aby vedla k rozřešení synoptické otázky.

4. Mnoho naděje bylo kladeno do jiné theorie, o níž dodnes někteří badatelé soudí, že stačí k vyřešení synoptické otázky. Je to theorie ústního podání. První ji vyslovil profesor protest. theologie Joh. Karl Ludw. Gieseler († 1854) (r. 1818.⁹⁾ Podle něho vznikla synoptická Evangelia zpracováním různě pozměněného prvokřesťanského ústního podání o Ježíšovi. To podání bylo prý původně aramejské a jednotné. Ale různými vlivy v prvotním křesťanství, hlavně na půdě řecké, bylo prý změněno. Značné změny prý v něm způsobil apoštol Pavel a jeho misijní dílo; výsledkem těchto vlivů je prý Ev. Lukášovo. Jiné dobové poměry způsobily vlivy, jejichž výsledkem je Ev. Markovo a Matoušovo. Tak shody mezi synoptiky prý pocházejí z původního jednotného aramejského prvokřesťanského podání, rozdílů z jeho modifikací vlivem dobových poměrů a myšlenkových proudů.

Tato theorie se od té doby v hlavních svých rysech stále udržuje a je s různými obměnami dnes zastávána hlavně katolickými novozákonními odborníky.

Tímto výkladem se dá sice pochopiti leccos ze vzájemného poměru evangelní látky, perikop, které jsou obsaženy u všech nebo aspoň u dvou synoptiků. Ale k vyřešení synoptického problému tato theorie sama nestačí. Problém je příliš složitý, aby mohl býti jen tímto způsobem vysvětlen. Nevysvětluje na př., jak je možno, že shoda mezi synoptiky jde na mnoha místech až do naprosté totožnosti slovního výrazu, a to nikoliv v běžných výrazech denní mluvy, ale ve zvláštních a řídkých výrazech, slovních obratech a výrazových nuancích. Lukášovo Ev. se ve svém úvodě zmiňuje o tom, že „již mnozí se pokusili sestaviti vypravování a událostech“ (Luk. 1, 1), o nichž i on chce vzpravovati, a předpokládá tedy písemné prameny nikoliv pouze ústní podání.

I kdyby tedy snad theorie ústního podání stačila místy na vy-

⁹⁾ J. K. L. Gieseler: Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien. Leipzig, 1818.

světlení rozdílů mezi synoptiky, naprosto nestačí k vysvětlení nápadných a často doslovných shod mezi nimi.

5. Určitým zlepšovacím doplňkem theorie ústního podání je theorie, jejímž autorem byl protest. theolog a filosof Friedr. Schleiermacher¹⁰⁾ († 1834), a která se nazývá theorií diegesí nebo fragmentů. Podle této theorie bylo prý prvokřesťanské ústní podání o Ježíšovi zaznamenáváno jako jednotlivé osamocené kusy či diegese na lístky papyrů, z nichž některé obsahovaly vzpomínky na Ježíšova slova, jiné na Ježíšovy skutky. Kdo takové diegese sbíral, musil prý dostati lístky, které obsahovaly vypravování o téže události ve formě poněkud pozměněné, tedy skutečné dublety, paralelní zprávy o téže události ve formě poněkud pozměněné, ale on je mohl pokládat za zprávy o různých událostech, třeba podobných. Naši evangelisté prý byli sběrateli a zpracovateli takových diegesí v celek. Tím, že pracovali s těmito písemně již zachycenými zlomky evangelní tradice, ale každý s jiným a částečně odlišným množstvím, prý si můžeme vysvětlit i shody i rozdíly mezi nimi.

Ale ani tato theorie nestačila a nestačí k vyřešení synoptické otázky. Mohla by se jí sice vysvětlit různost a příbuznost synoptické látky v jejím obsahu, ale nestačí už k vysvětlení shodných výrazových nuancí na mnohých místech u synoptiků a naprosto nestačí k vysvětlení faktu, že všichni synoptikové v podstatě stejně svou látku rozvrhli a zachovávají téměř stejné pořadí zpráv. To se nedá pochopit, měli-li k dispozici jen lístky se samostatnými a osamocenými perikopami.

6. Když David Friedr. Strauss¹¹⁾ vydal svůj Život Ježíšův a mytickým výkladem oťrásl historickou věrohodnost Evangelii, a když pak Baurova túbingská bohoslovecká škola vysvětlovala vývoj křesťanství i vznik Evangelii schematem ostrého konfliktu mezi dvěma protichůdnými tendencemi, židokřesťanstvím a pohanokřesťanstvím, byly tím dány nové podněty k podrobnému a vyčerpávajícímu zkoumání synoptické otázky. Po celá desetiletí vycházely odborné spisy, které otázku probíraly se všech stran, do podrobností a do hloubky. Výsledek těchto usilovných prací se časem ukázal v tom, že se znenáhla ustalovaly názory a docházelo se k poznatkům stále bezpečnějším. Od konce 19. st. se synoptický problém v novozákonní vědě řeší takřka obecně t. zv. theorií dvou pramenů.

Tato theorie stanoví a dokazuje dvě hlavní these: 1. Ev. Markovo je nejstarší ze synoptických Evangelii a bylo pramenem pro oba druhé synoptiky. Tím se vysvětluje úzký vztah mezi všemi třemi synoptiky v látce, která je jim všem společná. 2.

¹⁰⁾ Fr. Schleiermacher: Kritischer Versuch über die Schriften des Lukas. Berlin, 1817.

¹¹⁾ D. F. Strauss: Leben Jesu kritisch bearbeitet. 2. sv. 1835/36.

Vedle Ev. Markova užili Matouš a Lukáš ještě druhého pramene, dnes ztracené sbírky Ježíšových řečí a výroků, kterou oba různým způsobem vpracovali do textu Markova. Tím se vysvětluje úzký vztah mezi Matoušem a Lukášem v látce, která je společná jen jim dvěma a kterou nemá Marek.

V 20. stol. byla theorie dvou pramenů dále zdokonalována a upevňována, takže dnes má v novozákonní vědě platnost takřka zjištěného zákona, ne už pouhé theorie. Podrobnějším studiem se pak dále ukázalo, že Ev. Matoušovo a Lukášovo nejsou jen kombinacemi z Ev. Markova a sbírky slov Páně, ale že byla doplněna ještě některými jinými písemnými prameny, po příp. i ústním podáním, jichž každý z obou evangelistů užil v látce, která je jen jemu vlastní. Bližší rozběr Ev. Markova pak vedl také k poznání, že jeho autor užil patrně již psaných pramenů, které obsahovaly sbírky evangelní tradice prvokřesťanské.

7. Všechna tato veliká vědecká a kritická práce, konaná od konce 18. st. ve všech zemích, vedla k důležitým a dnes takřka obecně uznávaným výsledkům ve zjištění a poznání dokumentů, pramenů, podle nichž byla naše Evangelia napsána a vzájemných literárních vztahů mezi synoptiky i prameny. S těmito výsledky se však novozákonní věda nespokojovala. Rozborem a srovnáváním evangelních míst se snažila proniknout dále, za dokumenty už písemně formulované, a stále více ukazovala na předliterární období evangelní tradice, na období právě nejdůležitější, kdy se, v letech mezi Ježíšovou smrtí a nejstaršími literárními dokumenty, jež tvořily pramen našich Evangelii, tvořily tradice, které jsou u synoptiků usazeny. A tak odborná práce novozákonní vědy v nejnovější době, v letech poválečných, se obracela k zkoumání těchto předliterárních částí evangelního podání, dokud kolovaly v ústní tradici a než byly zaznamenány v dokumentech.

K této práci přispěly různé poznatky. Vědělo se ze světských dějin literatury, ze studia lidového podání, jak je můžeme sledovat v pohádkách, hrdinských zpěvech a jiných výtvorech lidového umění slovesného, že se v takové primitivní literatuře ústní i písemná slovesná tvorba pohybuje v dosti pevných formách, které mají své vlastní zákony stylu. Ze studia Starého zákona se vědělo, že i tam se jeví takové formy: zcela jinou slovesnou formu mají žalmy, jinou modlitby, jinou prorocké řeči, jinou historická vypravování. Ze studia židovství doby Ježíšovy se poznalo, že v jeho tehdejší tvorbě se předávaly a pak i písemně zaznamenávaly a sbíraly výroky zákoníků a krátké historie jako výklad Mojžíšského zákona. Shledalo se také, že slovesná forma těchto židovských tradic má značnou podobnost se slovesnými formami četných evangelních perikop, obsahujících Ježíšovy výroky a krátké historie z jeho života.

To byly poznatky, které vedly k tomu, že se přikročilo k studiu synoptických perikop s hlediska jejich slovesných forem. Synoptická Evangelia jsou sbírkami perikop, které jsou mezi sebou značně neuměle spojovány a svazovány jen obecnými údaji času a místa, ale po vynechání těchto údajů se jeví jako samostatné jednotky různých slovesných forem, jako jsou historie z Ježíšova života, podobenství a výroky Ježíšovy, legendy, kázání a j. Tyto různé druhy a typy forem byly v synoptických Evangelích podrobným rozbořem textů zjišťovány a v jejich stylové ustálenosti popisovány. Ve světle života prvotního křesťanství byly hledány důvody a podněty jejich tvoření a jejich funkce v životě prvotní obce. Rozbořem těchto forem tradice, zjišťováním, jak byla Markova látka měněna u Matouše a Lukáše, a jak u obou různé byl měněn text druhého jejich pramene, sbírky slov Páně, dále sledováním vývoje týchž tradic v literatuře apokryfní a prvokřesťanské vůbec, byla hledána proměnlivost i pravidelnost těchto forem, jakož i zákony jejich vývoje, a usuzováno na jejich stav a vývoj v období, kdy kolovaly jen ústně.

Byla tedy, jak patrně, zkoumána *historie forem* evangelní tradice. Metoda, kterou se to dělo, byla proto nazvána *formgeschichtliche Methode* a skupina německých protestantských badatelů, kteří se této práci věnovali, *formgeschichtliche Schule*.¹²⁾ Výraz ovšem není dosti výstižný, neříká neoborníkům, oč jde. Poněvadž tu jde o formy evangelní tradice, je přesnější mluvit o tomto posledním stadiu řešení synoptické otázky jako o zkoumání dějin evangelní tradice.

Toto badání má zásadní význam pro zjištění stavu prvokřesťanské tradice o Ježíšovi právě v období před jejím písemným ustálením a sbíráním a pro vyplnění dosavadní mezery v našem poznání zpráv o Ježíšovi z doby mezi jeho smrtí a nejstaršími písemnými záznamy těchto zpráv. Není pochyby, že zjištěním ustálenosti a zákonitosti forem nejstarší tradice nabývají tradice na významu a věrohodnosti jako historická svědectví o Ježíšově životě, neboť ustálenost forem bránila jejich snadným změnám v ústním podání a umožňovala jejich přesné zachovávání a předávání po celou dobu, než byly zaznamenány písemně.

¹²⁾ Základní spisy jsou: M. Dibelius: *Formgeschichte des Evangeliums*, Tübing. 1919. — K. L. Schmidt: *Der Rahmen der Geschichte Jesu, Literaturkritische Untersuchung zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin 1919. — R. Bultmann: *Geschichte der synoptischen Tradition*, Götting. 1921, 2. vyd. 1931. — M. Albertz: *Die synoptischen Streitgespräche, Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums*, Berlin 1921. — G. Bertram: *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Ein formgeschichtliche Untersuchung*, Götting. 1922. — P. Fiebig: *Der Erzählungsstil der Evangelien*, Leipz. 1925. — L. Brun: *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung*, Leipz. 1925. — P. Fiebig: *Rabbinische Formgeschichte und Geschichtlichkeit Jesu*, Leipzig, 1931. — M. Dibelius: *Die Botschaft von Jesus Christus*, Tübing. 1935.

Tak díky tomuto nejnovějšímu způsobu práce v novozákonní vědě můžeme časem dojít k poznání nejstarších forem prvokřesťanských tradic o Ježíšovi, přiblížit se k přesnému znění tradic, jež pocházejí od očitých svědků Ježíšova života, přiblížit se tedy k historickému Ježíši. Rozhodně jím můžeme zjišťovat, které perikopy našich synoptických Evangelíí byly oproti nejstarší formě tradic změněny, jak velké změny se staly a z kterých asi důvodů, tkvících v životě prvotního křesťanství, byly provedeny. Poznáváme tím také motivy, aspirace, problémy a vůdčí ideje prvokřesťanského ovzduší, v němž se tradice uchovávaly a pozměňovaly.

Někteří zástupcové této metody práce zašli ve svém kriticismu příliš daleko. Podle nich zbylo v synoptických Evangelíích velmi málo tradic, které sahají až k očitým svědkům Ježíšova života. Domnívali se, že většinu tradic vytvořila prvokřesťanská obec pro své účely a zájmy, a přesunula je do Ježíšova života, aby zvýšila jejich autoritu. Ale přílišný radikalismus vyznačuje vždy počátek nového způsobu práce. Postupem doby, když touto metodou začalo pracovat více badatelů, zvláště také amerických,¹³⁾ anglických¹⁴⁾ a francouzských,¹⁵⁾ se přehnanosti korigují a poznává se, že historie forem evangelní tradice, užívá-li se jí správně a buduje-li na faktech, je legitimní a cennou metodou práce v oboru novozákonní vědy.

K řešení synoptické otázky, zvláště k poznání forem a rázu mosaikových kamének evangelní tradice, z nichž naše synoptická Evangelia sestavovala celkový obraz Ježíšovy osobnosti a působnosti, znamená důležitý přínos.

Pohled na etapy dosavadního řešení synoptické otázky nás opravňuje k závěru, že od konce 18. stol. do nejnovější doby přes všechny omyly a bludné cesty, jaké mnohá stadia vyznačují, se krok za krokem dospívalo k poznání, které je k prospěchu nejen našeho vědění o Ježíšovi, ale i naší víry v Ježíše Krista.

Žalmy pro moderní život.

Studie o vztahu mezi uměním a náboženstvím. >

Dr. A. B. Verner.

Průměrnému i vzdělanému čtenáři bible zůstávají nejmilejšími ze Starého zákona toliko dvě části, žaltář a proročké spisy, žaltář však vždy zachovává první místo. Kdyby byl pře-

¹³⁾ E. J. Goodspeed: *New Solutions of New Testament Problems.* Chicago 1927. — F. C. Grant: *The Growth of the Gospels.* New York 1933. — *Form Criticism.* Chicago 1934.

¹⁴⁾ Vinc. Taylor: *Behind the Third Gospel.* Oxford 1926. — *The Formation of the Gospel Tradition.* London 1933.

¹⁵⁾ M. Goguel: *La Vie de Jésus.* Paris 1932.

ložen do dnešní řeči, neb aspoň náležitě vyložen, stal by se modlitebním podkladem a východiskem, vyznáním a zpovědí každého, kdo hledá a našel, aneb byl nalezen. Nechci vykládati původ jednotlivých částí žaltáře, ani o vzájemně si odporujících názorech badatelů ve vědě starozákonní. Žalmy vedle proroků představují vrchol starozákonní zbožnosti, v nich se dostávají Židé tam, kde podle plánů Božích měli býti. Nám ovšem nejde jen o židovství, nýbrž o lidství, o záměry Boží s člověkem vůbec. Bez žalmů by byl kult vykrystaloval v obřadnictví, v posvátné formulky, myšlení izraelské by se bylo ochudilo a vysušilo tak, že by jistě skončilo v podlomených výkřicích starého pesimisty Kazatele. Ale žalmy zpívají naději a věrou. Musely přijíti chudoba a hlad, aby dávno vyvolení konečně zase přinesli ovoce syté náboženské poesie. Našli Boha, a tak našli sebe. Není třeba podotýkati, že je veliké množství učených, odborných i praktických sbírek výkladů k celému žaltáři. Po válce snad největší a nejdůležitější se stal výklad Mowinkelův. Upozorňuji na jiný od běžných výkladů podstatně odlišný komenář W r a g g ů v. Proto odlišný a svérázný, že tu k žalmům a k biblické literatuře přistupuje malíř-umělec.

Arthur W r a g g vydal zatím několik sbírek obrazových výkladů k biblickým scénám Starého i Nového zákona. Zamýšlí se nad jednotlivými verši, a podává pak, co za nimi očima víry a vidění znamená. Chci mluvit prozatím jen o jeho knize *The Psalms for modern Life*. V říjnu 1933 vyšlo první vydání u Selwyna a Blounta v Londýně s velmi cennou předmluvou faráře H. R. L. Shepparda, a koncem r. 1934 již vydání deváté! Několik obrázků z díla vyšlo napřed v časopisech, a vzbudily vzrušení, dokonce někde rozhořčení, protože umělec svým dílem útočí. Toto knižní souborné vydání věnuje své matce. Ještě je třeba říci, že toto umění by nemohlo býti předloženo dětem v učebnicích, protože by mu nerozuměly. Nenašle v něm obliby také umdlená křesťanská duše a církevní tichošlápek, který se bojí činit důsledky ze svého náboženství. Dílo jako celek je sociálně revoluční.

Nejdříve několik zásadních poznámek. Umělcovi, který na objednávku má ilustrovati biblický projev, se podaří zhotoviti umělecký náboženský předmět, jakých se tucty nabízejí v poutních místech katolické církve. Takovýmto náboženským uměním se přechasto zabývají neumělci. Každé jen objednané dílo zpravidla postrádá oněch rysů, jež z díla vytvářejí umění. Umění není možno tvořiti na objednávku. Je to tak, jako bychom chtěli na prorokovi, aby mluvil za peníze. Kdo nepřistupuje k umělecké reprodukci biblických zjevení proto, že m u s í, nezanechá nám ani umění, ani náboženství. Dobré umění, které je zjevováním života, ať má jakoukoli formu, vzniká tam, kde nemohu mlčet, kde jeho základy ve mně jsou hořícím keřem. Běda by

mně bylo, kdybych nemluvil, nevytvářel. Nejsem obchodníkem, řemeslníkem, ale pišící a kreslící rukou, která je vedena, a za každým pravým uměleckým dílem, hudebním, sochařským, malířským, básnickým zní s druhé strany: Takto praví Panovník Hospodin . . . Umění prýští z obecnství, a vede k obecnství. Umění je poslušnost a povinnost. Nesmím mlčeti a vidění pohřbíti v sobě. Vzpomeňme, jak často při pohledu na umělecké dílo vše v nás vzkypí nesouhlasem, někdy i vzpourou, jak se i s nechutí obracíme, pokrčíme rameny, mávneme rukou, odcházíme zmateni neb rozvráceni, odsoudíme aneb aspoň z obavy, abychom nebyli pro svůj úsudek posmíváni, zmlkáváme. Ale nemíváme nejednou podobné pocity před strohostí, náročností a útokem Slova Božího? Jen nevyžadujeme práci běžnou, podle vzoru a šablony. Nechtějme proročátka na místě proroků. Nenuťme k prostituci toho, kdo má dar vidění a slyšení. Odbudme neomalené soudce, kteří myslí, že mohou vyžadovati i na umělci, aby tvořil jen socialisticky nebo fašisticky, krátce — orthodoxně! Jak případně v úvodu ke knize praví Rev. Shepard: Kvítí polní nad všechny krásy Šalomounovy, ať se komu líbí nebo nelíbí. Nezáleží na tom, dává-li množství přednost věcem Šalomounovým. Není autority, jež by měla práva umělci diktovati, umlčovati jej nebo přemlouvati. Umělec ohlašuje, tvoří v tvarech a barvách, jak sám musí. Můžete se s ním přit. bude-li k tomu míti chuti, ale bude-li zticha, je vidět, že nemá co ke svému dílu přidati. Fenomenologové ne nadarmo radí proroky a umělce blízko sebe. Obojí na vrcholu své činnosti vymýtili ze sebe vše, co se vztahovalo toliko k jejich osobě, neznají sebe, mají dar objektivní řeči. Taková řeč ovšem není pak jen řečí, slovem, ale také činem. Při tom je možné, že i do zjevené řeči a objektivní skutečnosti umělec i prorok vnese příliš mnoho ze svého osobního zážitku. Ale cítí to, cítí své subjektivní jako překážku díla, jež reprodukoval, a vrací se k základnímu viděnému a slyšenému slovu a faktu. Ano, může se státi, že v některém svém díle objektivní skutečnost tak smísí s všedním světem, že cítí, že se zpronevěřil a popřel právě to, co měl vyjádřiti. Van der Leeuw uvádí slovo, jež pronesl O. Wilde, že každý někdy zabíjí věc, již miluje. Proto se tolikrát vrací u každého proroka i umělce táž věc. Vnitřní vidění vynucuje si neustále návrat. Připomeňme v této souvislosti závěrečné kapitoly u Rollandova Jana Kryštofa. K dílu se přilepila příliš silná slupka, jádro je obaleno hrůznou dávkou balastu, a málokomu se zdaří ohlásiti a zjeviti aspoň polovičku toho, co mělo býti zjeveno. Ani nepohodlí a bída nezabrání v návratu a v novém a novém vynášení z hlubin objektivního. Útěk a stranění se tohoto základu prozatím snad nedokonale reprodukováného znamená pro proroka i pro umělce smrt, umělecké a náboženské paběrkování a živoření. Kolik takových případů smrti za živa

známe z dějin náboženství a umění. Člověk hřeší nejen proti Bohu, ale i proti sobě samému. Platí, co připomíná Soederblom, a po něm Otto: dokud cítíš nad sebou svaté „musíš“, hodnotu, již ze svého dřívějšího vzdělání a zkušenosti neznáš, a již také nemůžeš z čehokoli jiného odvodit, protože je sui generis a sui juris, dokud aneb kde znáš „svaté“ a numinosní, žiješ, tvoříš, jsi občanem Království. Jakmile toto zmlkává a ztrácí se, byl jsi vyškrtnut, a dílo tvé bude ploché, prostřední a povrchní. Přízemním se dílo stává, když se z lásky stalo povolání. Tady neplatí docela abolutně, že kdo hledá, nalezne. Bůh dává podle svého. Duch, kam chce věje. Záleží na Bohu, a proto také vy-litá, vytrysklá moc (novozákonní charis, dynamis, doxa) ne-respektuje konvenci a ustálený řád. Nejsem sám svůj... , vyznává ten, kdo je v takovém obecenství.

Má-li toto vše platiti o každém umění, čím spíše, a jak by ne o mnoho více, o umění připínajícím se k bibli. Kompromis a nějaké milosrdenství k sentimentálnímu neb všelijak důmyslnému biblickému umění je hřích. Hřích proti bibli i proti umělci. Dobře, že ve Wraggovi k bibli přistoupil skutečně tichý v zemi a bo-jící se.

Máme před sebou skutečné umění, a zachvějeme se nejednou tak, jako se chvěli zbožní Izraelští před Hospodinem. Chvějeme se ne před uměním, ale před Bohem, jak nám Jej umělec zvě-stuje. Světští kritikové angličtí většinou na díle cenili, že vy-jadřuje brutalitu dnešní civilisace, život, jaký je vedle nás, a současně život, jaký má býti. Zdůrazňují zvláštní inspirující tón knihy, který vede k opravdovému, důslednému boji proti válce, vykorisťování a krutosti nejrůznějšího druhu, sociální cítění autorovo. Ale právi dílu byli především kritikové z řad, v ja-kých umělec vytvářel. Náboženští lidé teprve objevili přednosti a hloubku Wraggových dřevorytů. A odtud, z lůna živé církve, té církve, která má své příslušníky ve všech viditelných církvích, z anglikanismu stejně jako ze svobodných církví, se ozvaly hlasy, že tato kniha bude jednou znamenati epochu. Jen umění zase může osvětliti jiné umění. Jediný druh komentáře, jakého je třeba k žalmům. J. A. H. v British Weekly píše, že tyto ilu-strace spolu s textem, který znázorňují, způsobí v nás takové pohnutí, jaké jsme zažili v gotické katedrále, kde jsme vyslechli tyto žalmy zpívané neviditelným sborem. A Church Times do-dávají, že Wraggovy dřevoryty jsou mistrovské ve své moci a hrozné ve své čistotě. Žádné dílo umělecké z poslední doby, ani psané, ani křelené, nestrhlo tak opravdově náročivou masku z moderního života, jako toto; a při tom žádné nebylo tak cit-livé k podstatě dobra. Pro bohoslovce a kazatele je tato kniha neocenitelnou pokladnicí myšlenek.

Vidíte-li vedle 1. žalmu obrázek starého ušlechtilého muže, který na terase velkoměstského činžáku pečlivě zalévá květinu,

vyhánějící květ k slunci, k němuž je přece tak daleko právě uprostřed vysokých okolních domů, továrních komínů a těžní klece, jež sama o sobě je představou všeho jiného než zdravého rozkvětu, stojíte před přesvědčením, tak často dnes znehodnoceným, že i uprostřed zmatků způsobených technickou civilizací a celým moderním spádem životním je možno zdravě, čistě a v mravní rovnováze růst. Zákon Boží je potůčkem zachraňujícím. Blahoslavenství víry uprostřed životní šedi. K tomu postavme ž. 27, 13: „Bycht' nevěřil, že užívati budu dobroty Hospodinovy v zemi živých, nikoli bych neobstál,“ — kde umělec předtahuje vyhublého nemocného, uloženého do lenošky, na němž je patrné, že se nemůže pohnout, aby nezasténal; vyhublý obličej, ruce a prsty jako hůlky; nedaleko kamínka s konvicí na čaj; hlava plná zoufalých myšlenek, ale přece se drží, protože věří! A takových výkřiků víry a přesvědčení, že jen z víry je možno žít, je řada, vracejí se znovu a znovu (13, 3; 72, 6; 86, 7). Tam, kde podle Kralických vykladačů usouzená církev se utíká k Bohu o pomoc — 123, 1 — otvírá se nám pohled do vězení, kde mřížemi k nebesům hledí a ruce spíná nešťastník jistý tím, že dobře pracoval, sklidil neporozumění, ale očekává pomoc tam, kde je jediná pomoc. Vybaví se nám řady mučedníků za svobodu, za přesvědčení, koncentrační tábory a politické žaláře. Ale vidoucí ani tehdy nezoufá, zdá-li se obecně, že darmo pracoval. Víra mu nedovolí sklesnouti. Celý svět nezaměstnaných přejde před zraky, když popatříme na ubožáka zimou schouleného, ukrývajícího se v tmavém zákoutí, kam nemůže vítr a nečas. Lidé v něm přestávají viděti člověka, protože přespává v dřách, cihelnách, stozích, ale on se přece nepodává, neresignuje, neztrácí lidství, svědče sobě i přesyceným (142, 6): „K tobě volám, Hospodine, říkáje: Ty jsi doufání mé a díl můj v zemi živých!“ Zde už se setkáváme se sociálními názory umělcovými. Jinde opět potkáte žebračku (40, 18) nebo slepce (130, 6), kteří neztratili ani v tak krušném údělu naděje. Neří většina našeho života nocí, podobnou oné slepčově, a nejsme daleko chudší slepce, protože se nám nedostává takové víry a naděje?!

Konflikty svědomí, jakým je vydán v šanc, a v nichž se propadá často mladý služebník obchodu, představuje obchodní zástupce spěchající za zákazníky. V obou rukou kufry se zbožím, před očima visí veliké písmeno znázorňující libru šterlinků, přítomňující stále šéfův rozkaz i svody vlastního srdce: zisk za každou cenu, a největší zisk. Který mladý muž by nechtěl být bohatým, kdo by nechtěl dobýti světa, peněz? Tento cíl má před očima celá současná doba. Všecko se ospravedlní heslem: Obchod je obchod. Ale z mládí se ozve otazník a vykřičník (119, 9): „Jakým způsobem očistí mládenec stezku svou? Takovým, aby se choval podle Slova tvého.“ A tato výchova se vzpírá všem

obchodním praktikám; ukazuje jiné bohatství. Náboženství platí i pro obchod. Ani obchod není samostatnou sférou, svěprávnou. Co je libra a tisíc liber před blahoslavenstvím, před pokojem s Bohem?! (Dokončení.)

Idea svobody svědomí v myšlenkovém vývoji církve československé.

(Pokračování*.)

Frant. Roháč.

Díl druhý.

Obsah ideje svobody svědomí při založení československé církve.

1. Kritický rozbor textu Prohlášení československé církve.

Jako stěžejní zásada objevuje se idea svobody svědomí v Prohlášení, vydaném 10. ledna 1920. Pro důležitost věci nutno citovati toto prohlášení celé. Poněvadž pak budeme nuceni zabývat se jednotlivými částmi Prohlášení podrobněji, označíme si jednotlivé odstavce, abychom při pozdější citaci mohli se odvolati na toto označení. Prohlášení zní:

A

Národu československému!

Věrní velikému odkazu svatého mučedníka kostnického „pravdy každému přejte“ po velikých bojích a vnitřních strastech, jimiž rozhárána trpí náboženská duše národa československého, uvědomili jsme si povinnost, kterou v přítomné dny velikého osvobození ukládají i stavu duchovnímu.

B

Opět a opět usvědčuje nás vývoj veškerého života ve svobodné republice Československé o pravdivosti výroku velikého našeho filosofa, že česká otázka je stále ještě otázkou náboženskou, otázkou tolikrát řešenou, ale pro nepřizeň poměrů nikdy nedořešenou, otázkou nejen celonárodní, nýbrž znepokojující nitro každého vážného českého člověka.

C

Nadešla opět po staletí doba, kdy může česká duše přikročiti k rozhodnutí odvěkého rozporu svého nitra: Být nábožensky svobodnou a zbožnou po svém svědomí, nebo sloužiti Bohu podle zákonů neuznávané světovlády cizí, která ztotožňuje náboženství se svou panstvíčtivostí a sebe s Bohem.

D

Proto, aby konečně osvobozen byl duchovní a náboženský život náš a tím, aby opět očištěno bylo i mravní, rodinné a sociální žití českého člověka na podkladě dosavadní křesťanské kultury, jak vyvinula se u nás svérázně zásluhou apoštolů soluňských, Cyrila a Metoděje, Mistra Jana Husa a Českých bratří, přikročilo duchovenstvo československé, sdružené v „Klubu reformního kněžstva“, na svém sjezdu 8. ledna 1920 ke zřízení samostatné církve československé.

E

Církev československá, založená jménem „církve“ — t. j. sbor Páně na základě evangelia Kristova, přejímá prozatímně až do ustavení vlastního zákona dosavadní náboženský řád církve římskokatolické, obnovený v duchu demokracie.

F

V důsledku toho přijato, že stěžejní zásadou církve československé je svoboda svědomí a náboženského přesvědčení jednoho každého tak, aby se nikomu nesmělo z jeho dobrého přesvědčení nic bráti ani vnuco-

* Viz Nábož. revue roč. VIII. (1936), str. 238—243, 299—306, 363—373.

vati. Neboť chceme, aby konečně přítrž byla učiněna náboženským bo-
jům v národě a žádáme si svobodu svědomí nejenom pro sebe, nýbrž
i pro každého jiného, buďsi on kdokoliv.

G Proto přejímá církev československá zejména i dosavadní bohoslu-
žebný řád až do podrobnější úpravy, s tou jen pozměnou, že veškeré
služby boží — jejichž účast jest ovšem dobrovolná, konají se výhradně
jazykem mateřským.

H Zatímní správu církve československé vede církevní výbor duchov-
ních i laiků.

Úkolem církevního výboru jest, v jednotě s kulturními činiteli
laickými v národě a za pomoci reformního duchovenstva organisovati
církev československou, upravití zatímní řád výchovný a bohoslužebný,
ujednatí zatímní poměr církve československé ke státu a k církvi římsko-
katolické a pracovati k brzkému svolání církevního sněmu.

I **Národě československý!**

Uskutečňujice proroctví velikého biskupa Jana Amose Komenského,
že vláda věcí tvých vrátí se ti opět v ruce tvé, skládáme v těchto velí-
kých dnech tvého osvobození do tvého rozhodnutí i svobodu tvého svě-
domí, přesvědčení, že nebude svobodného národa československého, ne-
bude svobodné republiky Československé, nebude-li svobodného svědomí
jednotlivcova před Bohem.

J Nyní jest na každém jednotlivci, aby odhlášením z církve římské
a přihlášením do církve československé dokázal, že jest mu zájem
o svobodu vlastního svědomí, o mravní povznesení národa a jeho vý-
chovy a zdemokratisování i života náboženského zájmem opravdovým.

Dáno v Praze 10. ledna l. P. 1920.

B. Zahradník-Brodský,
farář v Ouběnicích, nyní odborový
rada v mín. školství a nár. osvěty,

G. Procházka,
farář v Jenišovicích u Turnova.

Dr. K. Farský,
profesor náboženství v Plzni.

Ferd. Stibor,
farář v Radvanicích ve Slezsku.

Pokusíme-li se nyní vyčísti, jaký smysl má idea svobody
svědomí v tomto prohlášení, uvidíme nejprve, že se vyskytuje
na několika jeho místech ve formulaci, která není vždy táž, která
zahrnuje široký okruh názorů, které nejsou ve spojení s ní expli-
cite vyloženy v Prohlášení, ale které nicméně musíme před-
pokládati v jeho pozadí.

Pro snazší výklad seřadme si za sebou jednotlivá místa Pro-
hlášení, v nichž se mluví o svobodě svědomí:

C „Nadešla opět po staletích doba, kdy může česká duše přikročit
k rozhodnutí odvěkého sporu svého nitra: být nábožensky svobodnou
a zbožnou po svém svědomí, nebo sloužiti Bohu podle zákonů neuzná-
vané světovlády cizí, která ztotožňuje náboženství se svou panstvichtivo-
sí a sebe s Bohem.“

D „Proto, aby opět konečně osvobozen byl duševní a náboženský život
náš a tím opět očištěno bylo i mravní, rodinné a sociální žití... při-
kročilo duchovenstvo... ke zřízení samostatné církve československé.“

F „V důsledku toho přijato, že ztěžejní zásadou církve československé
jest svoboda svědomí a náboženského přesvědčení jednoho každého tak,
aby se nikomu nesmělo z jeho dobrého přesvědčení nic bráti ani vnuco-
vati. Neboť chceme, aby konečně přítrž byla učiněna náboženským bo-
jům v národě a žádáme si svobody svědomí nejenom pro sebe, nýbrž i
pro každého jiného, buďsi on kdokoliv.“

I „Uskutečňujice proroctví... skládáme v těchto velikých dnech Tvé-
ho osvobození do Tvého rozhodnutí i svobody Tvého svědomí v pře-
svědčení, že nebude svobodného národa československého, nebude svo-

bodné republiky Československé, nebude-li svobodného svědomí jednotlivcov před Bohem."

J „Nyní je na každém jednotlivci, aby... dokázal, že jest mu zájem o svobodu vlastního svědomí, o mravní povznesení národa a jeho výchovy a zdemokratizování i života náboženského zájmem opravdovým."

Z obrazu, který dostaneme tímto seřazením, je především patrné, že idea svobody svědomí je nejčastější a nejdůležitější myšlenkou celého Prohlášení. Nejenom, že odstavec F ji prohlašuje za stěžejní zásadu nové církve, nýbrž i ostatní citovaná místa ji vyzdvihují více než ostatní myšlenky Prohlášení. Tak C a D ji činí přímo z d r o j e m rozhodnutí reformního kněžstva a důvodem k založení církve. V odstavci I je místo, o ní jedná-jící, jediným souvislým místem celého Prohlášení, které je tištěno proloženým tiskem. Pozornému čtenáři je tato skutečnost, že myšlenka svobody svědomí je hlavní myšlenkou Prohlášení, které ve svém celku je koncipována právě kolem ní, přímo nápadná. V jistém smyslu je idea svobody svědomí jedinou pozitivní myšlenkou celého Prohlášení, neboť právě jí a jenom jí reformní kněžstvo ospravedlňuje svůj počín před sebou samým a zdůvodňuje před jinými.

Proti této skutečnosti tím více vynikne nesnáze, před kterou se ocitneme, pokusíme-li se blíže a kriticky porozumět o b s a h u ideje svobody svědomí, jak je uložena v jednotlivých citovaných odstavcích prohlášení.

Místo F, které bývá považováno za jediný výklad svobody svědomí jakožto zásady, má už samo několik obtíží: 1. obsahuje vedle sebe termíny „svoboda svědomí" a „svoboda náboženského přesvědčení". Je nyní otázka, jaký je poměr těchto dvou termínů. Mají tyto dva výrazy býti označením dvojího myšlenkového obsahu? Je svoboda svědomí něco jiného než svoboda náboženského přesvědčení? Nebo označují oba termíny též myšlenkový obsah → a je potom užití dvojího výrazu věcí jen stylistickou? Všechno, co následuje v odstavci F za jeho první větou, specifikuje a explikuje jen termín jeden, totiž svoboda náboženského přesvědčení.

(Pokračování.)

Křesťanství ve věku společenské změny.

Dr. F. M. Hník.

I. Úvodem k t h e m a t u.

Současný stav lidské společnosti vykazuje více tendenci k proměně než k stálosti. Společenská organizace postrádá bezpečných opor, které by jí poskytovaly žádoucí míru vyrovnanosti: Od konce římského imperia nebyla západoevropská kulturní oblast nositelkou věku tak převratného, jako jest doba naše.

Společenský život se vyznačuje neklidem, nervositou, ne-

zladěným tĕkáním od jednoho souboru křížících se zájmů k souboru jinému. Tento poznatek není ohlasem předpojatého kulturního pesimismu. Lze k němu dospěti věcným rozbořem dané sociální situace.

Všechny základní společenské útvary procházejí dnes procesem změny. Ať se jedná o rodinu, nebo o stát, nebo o instituce, jež prostředkují mezinárodní součinnost, dosavadní zřízení se přestavuje, část od základu. Celý civilisovaný svět vede diskusi o funkci mravních a právních příkazů, jež ještě před světovou válkou nepochybně zavazovaly jednotlivce i spopolitost.

Nejpronikavěji se jeví přechodný stav dnešní společenské organizace v oblasti hospodářské. Ta jest zdrojem ustavičných nepokojů, ohrožujících klidné soužití mezi společenskými vrstvami v témže národě i ve stycích mezinárodních.

Duch tíže, zdůrazňující převahu hmotné civilisace nad duchovní kulturou, není usídlen jen v oblasti hospodářské. Uplatňuje se též současně v oblasti politické. Vnitřní i zahraniční politika jednotlivých států jest do nebezpečného stupně určována ohledy hmotnými a mocensky prestižními.

Sesvětštění veřejného života jest na postupu. Círky jsou sice ještě v některých případech považovány za strážkyně všelidské solidarity. Ve skutečnosti však mohou zřídka a jen nepřímou zasahovati do zákonodárných opatření, utvářejících politickou kulturu dnešní společnosti. Duchovní autorita křesťanského náboženství jest otřesena. Četné protibožské tendence trpýtného kulturního lesku se snaží ve jménu lepší osvěty otupiti lidské svědomí pro chápání křesťanských pravd.

Proces společenské změny zasahuje hluboko všechny obory lidské činnosti. Funkcionální nesoulad mezi jednotlivými složkami sociální organizace má dalekosáhlé následky. V sociálních vědách se bedlivě vyšetřuje průběh společenské změny. Tato změna je nezřídka označována pro svou rušně dynamickou povahu za chronickou sociální revoluci.

Křesťanské náboženství reaguje citelně na převratná dějství ve společenském organismu. V hospodářských a politických zápasech se soupeřící strany často snaží o to, aby si opatřily náboženskou sankci pro své stranické zájmy. V katolicismu, v protestantismu i v humanitním křesťanství se uznává potřeba sociální etiky, která by byla duchovně podnětná a přispěla k sjednocení lidstva ve smyslu evangelia. Čeká se od ní, že zajme s hlediska křesťanských zásad stanovisko k sociálnímu problému v celé jeho šíři.

Úkolem tohoto pojednání bude zjistiti předpoklady, za nichž se může státi křesťanská sociální etika mocnou silou, jaké svět potřebuje k své záchraně. Především se pokusím o charakteristiku sociální změny. Dále nastíním, jak se ve světle křesťanského bohosloví jeví podstata sociálního problému. V závěru vy-

značím v hlavních rysech směr, který křesťanství má dále sledovati, chce-li obohatiti proces společenské změny prvkem, o jejíž mravní únosnost jest opřena klenba evropské kultury.

II. P o v a h a s o c i á l n í z m ě n y.

Povahu společenské změny není možno správně vystihnouti bez uspokojivého vyřešení otázky, jaký jest vzájemný poměr mezi hmotnou a duševní základnou sociálního procesu.

Jednostranně materialistický nebo spiritualistický výklad dějinného vývoje a společenského dění neodpovídá metodologickým zásadám, obvyklým při pečlivém výzkumu v sociálních vědách.

Příklad materialistického zjednodušování sociálních skutečností poskytuje marxistická sociologie. V ní se vysvětluje průběh společenské změny v celém kulturních rozsahu hospodářskými poměry, s nimiž souvisí výroba hmotných statků. K opačné krajnosti sahají ti ideologové, kteří jednostranně svazují současný společenský zmatek s odklonem od určitého nábožensko-filosofického názoru na svět. Právě křesťanství theologové bývají též nezřídka sami nakloněni k tomu, aby uváděli různé druhy sociálních nepřizpůsobeností v příčinnou souvislost s faktem, že lidstvo opouští staré formy zbožnosti a pravověrnosti.

Nezaujatému pozorovateli se jeví společenská změna jako proces dvoustranně podmíněný. Činitelé hmotné civilizace působí k vzrůstu kultury duchovní. Současně činitelé kulturní vykonávají vliv na povahu hmotného podkladu pro lidskou civilizaci. Sociální duch přítomnosti se vyznačuje zřetelnou převahou prvků civilizačně technických nad činiteli kulturně náboženskými. Tím jest částečně vysvětlena jedna stránka současné duchovní krise.

Proč dáváme přednost pojmu společenské změny před pojmem společenského vývoje nebo pokroku? Důvod je prostý: Tento pojem odpovídá dobře experimentální povaze sociologického výzkumu. V sociologii se totiž oprávněně zvyšuje nedůvěra k hodnotícím soudům, opřeným o metafysickou základnu buď materialistickou nebo spiritualistickou.

Výzkumu společenských procesů napomáhá v současné době zvláště jedna okolnost: Sociální změna postupuje v přítomnosti mnohem rychleji než postupovala v kulturních obdobích předcházejících. Kulturní sociologové přicházejí k závěru, že hybnou silou společenských proměn je hromadění vynálezů. K pochopení měnící se struktury společenské organizace jest třeba porozuměti tomu, jak se kádr dosavadních kulturních prvků přestavuje v nový útvar vynálezů. Sociologie došla k pozoruhodnému poznatku, že existuje souvztažnost mezi rostoucím počtem vynálezů na jedné straně, a procesem kulturní změny na straně druhé. Intensita společenské změny se zvyšuje úměrně k stoupajícímu počtu vynálezových serií. Důležitou

úlohu při tom hraje stupeň geniality, kterou se určitý vynález vyznačuje. Menší počet původních objevů zrychluje proces společenské změny výrazněji, než je tomu u většího počtu vynálezů, znamenajících jen technické zdokonalení vynálezové serie od dřívějšího známé. Zvýšená dispoice k společenské změně jest průvodním zjevem každé vyspělejší kultury. (Pokračování.)

Z korespondence br. Emila Dlouhého-Pokorného.

(Dokončení.)

Dr. A. Spisar.

Bylo se obávati, že Morava půjde za Gorazdem. Tlumočil jsem všechny své obavy br. Emilovi v dopise, vyjádřil mu svůj nesouhlas. Způsobil jsem mu však bolest. V dopise z měsíce dubna t. r. (datum není udáno) mi píše:

„Otázka ordinace je otázkou našich názorů dogmatických. Když jsem Tvůj dopis přečetl, bylo mi do pláče... Ani já, ani Procházka, ani Janeš, kterým jsem dal list Tvůj čísti, nesouhlasí s přijetím 7 sněmů ve znění doslovném — jak tomu tehdy rozuměli, nýbrž naopak, ústavu změnit a toho balastu se zbavit. Hlavní otázka je, má-li menšina (případná) na sněmu vystoupit a jít do nové církve. Já myslím, když pravoslavní nechtějí vstoupit do české církve pravoslavné, abychom zůstali pod jedním kloboukem — do času, jak se nadále poměry vytříbí — jako bylo r. 1575, při konfesi české byli novoutrakvisté (luteráni) podřízeni administrátorovi konsistoře dolejší, Čeští Bratři (kalvíni) seniorovi, ale před státem tvořili jeden celek. Sněm by stanovil minimum: 1. víra v osobního Boha, 2. nesmrtelnost duše, 3. odpata za dobré a zlé (sankce zákona), 4. Ježíš — syn Boží, učitel a vzor mravnosti, 5. Milost — pomoc Boží k spasení, t. j. vstupu do říše lásky Boží nevyhnutelně potřebné, 6. ospravedlnění se stává věrou dobrými skutky se jevíci, zachováváním X. příkázání, 7. vůle Boží vyjádřena v X. božím vyloženém Ježíšem, 8. milost Boží se uděluje ve svátostech — pro starokřesťany ex opere operato (z vykonaného úkonu, pozn. pis.), pro novokřesťany ex opere operantis (z výkonu konajícího, svátost přijímajícího, pozn. pis.) podporovaného milostí Boží. Tedy směr starokřesťanský a směr novokřesťanský. Kdo nad to více věří, t. j. — o svěcení, 7 sněmů doslovně, jest jeho věcí a tito lidé tvoří skupinu v celku. Od žádosti za svěcení od Srbů uctivé a s poděkováním poděkovatí*) a prohlásiti se pro systém presbyterní, kdo by nad to dostal odněkud svěcení, jsa smýšlení starokřesťanského, má plus, mohl by býti kp. od konservativní osady zřízen za presbytera, t. j. zvolen a pak nějakým biskupem nad to vysvěcen. Vyloučena by byla víra v papežskou neomylnost. Zkušenost by ukázala, zda by se to osvědčilo, kdo by byl ve většině, a časem by mohla nastati rozlučbou směrů. Zkrátka musíme vzít jenom Písmo, a to pokud rozum mu stačí, a tradice a ostatního, rozumu se přičícího se vzdát, nezavrňovat, ale

*) Od podzimu byly styky se Srby úředně skončeny, pozn. pis.

řící: — nechápeme. Budeme-li se snažit žít dle Ježíše, bude dobře i při málo dogmatech a málo obřadech... Jakmile bychom přijali tradici od 2—3 století, máme církev římskou. Ambrož a Augustin už mají viru v tělo a krev Kristovu, tedy jakés předpodstatnění."

Z dopisu je vidět snahu br. Emila o vyřešení sporných věcí dogmatických i kázeňských způsobem co nejmírnějším, aby církev neutrpěla otřesu. Je vidět, že i on — při vši snaze po důslednosti ideové ustupoval v praxi, v organisaci církve. Zajímavý je jeho návrh na dočasné aspoň soužití obou směrů. Není to ohlas Gorazdova návrhu z přerovského shromáždění diecésního? Ovšem Gorazd chtěl suspendovat pro sebe některé články ústavy. Ovšem je zajímavé, že Emil smířoval se i se svěcením, získá-li si ho kdo pro svou osobu. Předvídal budoucnost? Je v tom silná dávka konciliantnosti Emilovy, vynucené však do velké míry obavami o jednotu církve.

Otevřený list br. Emila nenalezl větší ohlasu v církvi, ani na Moravě, ač Gorazd naň v časopise *Za pravdou* upozorňoval. Lid měl těch půtek a sporů dosti a neviděl až do těch posledních kořenů celého boje. Události v církvi vyvíjely se pak (v první polovici r. 1924) rychlým spádem: volba patriarchy, odchod Gorazdův z církve čsl., sněm. Odchod Gorazdův velmi ulehčil situaci na sněmu. Morava zůstala — přes všechny obavy — věrna církvi čsl. Spokojila se na sněmu jen svou resolucí, která neznamenalala však zásadní rozdíl od pokrokového sněmu. Bylo na sněmu rozhodnuto proti svěcení biskupů způsobem starokřesťanským a žádáno jen zřizování biskupů a svěcení kněží kněžími i laiky. Br. Farský sám byl referentem v té otázce a navrhl tento způsob. Naznačeny cesty pro formulaci učení, změněn 1. § ústavy, v němž zmizelo 7 sněmů starocírkevních a — přece něco — zbylo jen starokřesťanské podání, aniž bylo přesněji vymezeno, ohraničeno, vysvětleno. Nejdůležitější v novém 1. § ústavy bylo zavedení termínu „duch Kristův“ na místo „učení Kristovo“. O ten termín vedena byla v naukovém výboru delší a prudší debata. Br. Emil účastnil se jednání jako člen výboru naukového a liturgického, ale jen ve výboru samém, nikoli v plenu. Mám zato, že byl s výsledkem sněmu spokojen. A mohl právem býti spokojen, vždyť šlo vše po jeho, aniž bylo mu třeba věst boj o své názory. Přispěl k tomu nejvíc Gorazd sám svým odchodem z církve a organisováním pravoslavně smýšlejících. Tím usnadnil rozhodnutí i br. Farskému.

O sněmu a jednání v naukovém výboru i na sněmu poslal mi br. Emil *dopis ze dne 12. září 1924*. K vůli porozumění tomu, o čem píše, musím ještě něco sám dodat. Týká se to změny 1. § ústavy, definice církve čsl.

Ten článek byl dělán v r. 1921, tedy v době, kdy stoupenci pravoslavné orientace měli velký vliv v církvi. V pravoslavné

krisi působil však značné obtíže vedení církve, protože pravoslavní dovolávali se jeho jako pravoslavného, když v něm je řeč o 7 prvních sněmech církevních jako závazných i pro církve čl. Jedni brali a chtěli je bráti doslovně, jiní (jak již řečeno) jen obrazně, zkrátka volněji. Ve Směrnících z r. 1921 je řeč o „navazování na poslední, všem křesťanským církvím společný výraz křesťanské myšlenky, jak obsažen jest ve vyznání víry sněmu cařihradského a uznáváme pouze 7 prvních všeobecných sněmů církevních“. Navazováním nerozuměli stoupenci směru pokrokového „doslovné přijímání“ starocírkevních dogmat, zvláště v duchu celých Směrníc, jež v první své části byly tak radikální. V resoluci Ústředního výboru církve čl. v Praze ze dne 7. května 1921, kde církve čl. šla tak daleko, že zapomněla dokonce i na svobodu svědomí, pravilo se, že stojíme na „ideovém základě 7 obec. sněmů a nicejsko-cařihradského vyznání víry“. Ideové stanovisko — při své neurčitosti — mohlo i pokrokovému směru i pravoslavnému skýtat možnost opory. Bylo pochopitelné tedy, že bude potřeba změnit § 1. ústavy a nahradit jej určitějším. Bylo jen otázkou, zda je k tomu vhodná chvíle, když pravoslavná krize dosáhla vrcholu. Asi v březnu 1924, když br. Farský dlel v Olomouci, tázal jsem se ho, zda bude měněn § 1. ústavy. Dostal jsem odpověď zápornou. Byl jsem tomu rád, neboť jsem se bál o Moravu, aby nešla s Gorazdem. Podle informací br. Farského zařídil jsem i svou přednášku v naukovém výboru „Věroučně základy církve československé“ a resoluci k ní ve smyslu starého 1. § ústavy a v debatě jsem hájil, neměnit 1. §. Jelikož však odchodem Gorazdovým se situace pro církve značně zlepšila, byl br. Farský pro změnu tohoto článku, což mne — přiznávám — značně rozladilo, jelikož jsem nebyl před přednáškou v tom smyslu informován. Nečinil jsem však žádných obtíží ani v debatě nauk. výboru pak, ani večer při úpravě resoluce pro plenum. Zdržoval jsem se zásahu do debaty. Ostatní moravští členové výboru plaidovali pro ponechání starého § 1. ústavy, ale souhlasili pak se změnou, když bylo usneseno, aby přednesli svou Moravskou resoluci v plenu. O své osobní rozladěnosti zmínil jsem se některým moravským bratřím, kteří o tom zpravili br. Emila. Br. Emil pak po sněmu o věci mi napsal:

„Vím, že se na mne hněváš,“) ale zájem o naši společnou věc mne nutí, abych Ti s mé strany vyličil stav věci.

Dle mého přesvědčení dávného nutno § 1. ústavy změnit; o tom se „věroučná komise“, zvolená ze všech diecézí a v „Zápasu“ počátkem května uveřejněná, měla radit. Komise ta se vůbec nesešla, urgoval jsem dra F. asi 6 neděl před sněmem, řekl, budeš pozván, a nestalo se nic. Ve čtvrtek večer jel jsem do Nár. domu na Vinohradech**), mysl, že v poslední

*) Nikterak!

**) Byla tam přátelská schůze.

chvíli se členové komise budou dohodovat a zase nic —. Mluvil jsem po Tvém referátě pro změnu, a dle stylisace dra Kozáka, aby domovské právo v CČS měli i ti s koncily, i ti bez koncilů (jednak — jednak), ale dr. F. při stylisaci večer v pátek (první den sněmu — pozn. pis.) mi řekl, že by to byly dvě církve pod jednou střešou a učinil stylisaci svou, která byla odhlasována ve výboru, že se navrhne plénu k odhlasování, tuším, proti hlasům Moravanů, kteří měli slíbeno, že se § 1. měnit nebude ani na sjezdu v Brně.*) Genese toho všeho se nám v naukovém výboru řádně nepřednesla, neboť by dr. Farský musil tu doznat, že Vám slovo dal a že ho nechce dodržet. Já jsem slovo nedával, já byl v jednání volný. V sobotu ráno (před plenárním zasedáním — pozn. pis.) se najednou ocitl návrh, aby návrh i dra Farského i návrh Moravanů (s dodatkem přísně konservativně dogmatickým [je to zmíněná Resoluce moravská, přednesená pak v plenu; zda je tak přísně dogmatická ve svém zakončení a vůbec, nevím, ať posoudí čtenáři sami — pozn. pis.]) byly dány jako materiál k práci na změnu § 1., čili Arius s Athanášem, aby hození byli do pytle a tam se potýkali... zatím § 1. měl zůstat beze změny. O návrhu tom dal hlasovat předseda dr. Statečný. Já hlasoval proti svému přesvědčení k vůli shodě s Moravou pro tento návrh a myslím, kromě Hůty, že byl všemi hlasy přijat. (Tak jsem také hlasoval v pátek večer: pro „starokřesťanský“ místo „prvokřesťanský“ k vůli Moravě.) Dr. Farský nebyl tomuto hlasování přítomen. V plenu najednou vyvstal a ostře tuším proti Háňavkovi (nikolů, ale proti br. Nermutovi — pozn. pis.) prohlásil, že by byl tím trváním § 1ho znásilněn, dal hlasovati a jeho návrh prošel všemi hlasy, proti nebyl nikdo.** Myslil jsem, že tohle — jako skoro vše — byla práce dohody mezi drem F. a Tebou a Háňavkou... Leč mluvil jsem s br. Lochmanem a vycítil jsem z jeho řeči, že jednání dr. F. Ti není vhod, tedy, že mezi Vámi úmluva nebyla... Já dvakrát hlasoval proti svému přesvědčení, jen abych Moravě vyhověl... Až se naukový výbor sejde... budu žádat vysvětlení... Já jsem meritorně rád, že změna § 1. tak dopadla, ale jednání se mi nezamlouvalo... Snad by bylo dle mého mínění směr konservativní a směr pokrokový — osoby s důsledným přesvědčením tím neb oním — mohl být mezi námi Gorazd se svými stoupenci, jen kdyby nebylo jurisdikční podrobení církvi jiné a nechtěli nás strčiti do jurisdikce církvi pravoslavných... Po mém soudu by dle Kozákovy formulace mohli býti členové s ornáty, předpodstatněním, sakramentalismem, se systémem presbyterním v tom smyslu, že kněz roven biskupovi v staré církvi a tedy moc svátostná i svěcení kněží kněžskými je platná a mohli jsme míti obce s obřady a názory pokrokovými. Při dobré vůli by šlo vše. My máme úkol v lůně svém chovat i mírné Husity i Tábority a nechat působit důvody jedny na druhé, třítít názory... Já se držím stranou, i společensky se téměř s nikým nestýkám, jen jsem chtěl sdělit, že ten „bořitel církve“ hlasoval proti svému přesvědčení pro vyhovění Moravanům... Já... jsem pokládán za levičáka a bořitele, upozorňuji-li, že pohyby zleva napravo — i obráceně — jedněch

*) Jak se pamatuji na věci, mně na dotaz v Olomouci br. Farský jen sdělil, nic nesliboval. Zda v Brně něco sliboval, nevím, Nebyl jsem tam.

**) Viz Zprávu... str. 487.

a týchž osob nám v očích učených lidí, kteří nás sledují — neprospívají. Práce v naukovém výboru, dá-li Bůh, se zúčastním, jinak zůstanu stranou, protože moje upřímná snaha se vykládá za ctižádost a Bůh ví co. Ač jsem byl ve výboru pro zřizování kněží i biskupů, nehlásil jsem se v plenu, jen abych nerušil jednomyslný postup jednání."

To je poslední dopis z dlouhé řady dopisů, poslaných mi v době 1920—1924, v době velkého a nebezpečného kvasu mladé církve. Je nálady chmurné, stísněné, elegické. Lze si tu náladu (jako i jiných) vysvětlit únavou a zklamáním (ne osobním, ale věcným) a neporozuměním. Myslím však, že br. Emil upřílišoval ve svých výtkách a viděl černěji i v tom, co se týkalo jeho osoby. Je jisto, že chtěl býti důsledný do krajností, ideově, a bylo to v pořádku. Ale v praxi, donucen okolnostmi a ohledy na církev, byl a chtěl býti jistě až velmi kompromisní, jak vidět i z tohoto dopisu, pokud mluví o trpění různých směrů v jedné církvi. Sám také dovedl se přemoci a nehlasovat a nemluvit pro důslednost, kde by to bylo rušilo „jednomyslný postup jednání“, jak praví na konci tohoto dopisu. Ale mohl pochopit, že i jiní, jemu blízcí a s ním ideově souhlasící, musili si činiti neb dovedli si učiniti násilí ze stejných důvodů. Proto nehlasoval nikdo proti nové formulaci § 1. ústavy. Mám zato, že s jednáním sněmu mohl býti (a byl i) spokojen br. Emil. Usnesení sněmovní a jednání sněmu, to vše bylo jistě do značné míry i výsledkem počínání jeho, jeho bojů a jeho strádání. Užilo-li se někdy ostřejšího slova — a také já jsem jich užil, ne veřejně, ale v dopisech a rozhovorech, může býti br. Emil ubezpečen, že nestalo se tak z nelásky, odporu a pod. vůči jeho osobnosti, ale z obavy o *klidný a zdárný vývoj církve*. Nejsou všechny povahy stejné. A navzájem třeba si tedy prominout, odpustit a — porozumět.

Br. Emil po sněmu r. 1924 zůstával opravdu stranou. Ne na posledním místě jej k tomu vedla únava, přepracovanost a stáří. A na klid měl po tak bouřlivém, namáhavém a práci věnovaném životě plné právo.

Z dalších let až do r. 1930/31 mám od br. Emila již méně dopisů, které jsou vesměs rázu osobního a soukromého. Menší počet jejich je vysvětlen také tou okolností, že od r. 1925 dlel jsem v Praze a na místo korespondence nastoupil styk osobní. V letech 1930/31 psal mi br. Emil opět více dopisů, což bylo podmíněno tím, že ještě jednou a naposled vystoupil ze své rezervy, ze svého klidu a věnoval církevním věcem zase zvýšenou pozornost. Bylo před sněmem r. 1931. Měla býti měněna ústava, dána nová. Též učení církve bylo ve své formulaci stylisováno, připravováno pro sněm. Br. Emil, člen sněmovního výboru naukového a liturgického, pokusil se naposled ještě o uplatnění některých svých požadavků naukových i ústavních. Týkalo se to hlavně názorů pro duchovní a — volby biskupů, zda doživotně neb

jen dočasně. Šlo mu také o některé (podle mého názoru nepodstatné) změny v chystaném Učení církve čsl. Uvádím tu něco z jeho návrhu, poslaného tehdy Naukovému výboru ČČS: „Místo titulu: Svěcení kněžstva budíž: zřizování duchovních. Zřizování duchovních je svátost... atd. Navržený přídavek *posvěcení* (a oprávnění) odpadá. Náznakem svátosti zřizování duchovních jest skládání rukou na zřizované. Duchovní dostává zřizováním od církve moc vésti ji k jejímu cíli a jejími prostředky.“ Místo názvu biskup navrhoval „diecéšní (ev. krajské) duchovní“, místo „patriarcha — ústřední duchovní“. Žádal, aby diecéšní (ev. krajský) a ústřední duchovní byli podle ústavy voleni dočasně (na příklad na 7 let). Zřizování duchovních ať děje se v ČČS modlitbou a vzkládáním rukou. Zřizování duchovních místních (sborových) a pomocných koná zpravidla duchovní diecéšní (krajský) neb ústřední se dvěma bratřími, z nichž jeden je duchovní, tím, že vzkládá na zřizované ruku, říká: „Osvěcuj a posiluj tebe, bratře, Bůh duchem svým svatým! Amen.“ Při tom podává zřizovaným Písmo svaté a kalich. Diecéšní (krajský) a ústřední duchovní je uváděn v úřad sborem 12 zástupců církevních, z nichž je polovina duchovních, takže přistupují k zřizovanému a skládají ruce na hlavu jeho řkouce:

„Posilujž tebe duch boží, bratře!“ Všeobecná duchovní moc ČČS se uplatňuje tím, že při uvádění v úřad místního (sborového) duchovního dvěma zástupci náboženské obce vzkládají na svého místního duchovního ruce a modlí se: „Osvěcuj a posiluj tebe, bratře, Bůh duchem svým svatým!“

Církev československou tvoří křesťané, kteří usilují naplniti současné ušlechtilé snažení vědecké, mravní, umělecké a sociální duchem Ježíšovým, jak se nám částečně*) jeví v Písmu svatém, podání starokřesťanském, reformním hnutí českém i světovém.“

Pokud se tyto návrhy odchyľují od našeho přijatého Učení, lze zjistiti srovnáním jich s Učením. Týkají se jen úřadu duchovenského a definice církve. Br. Emil hájil jich veřejně tiskem, hlavně v Husově lize, roč. III. V naukovém výboru o nich jednáno nebylo. Možno o nich říci, že jsou přímočarým důsledkem jeho názorů na církevní systém presbyterní ve smyslu církví evangelických. Podstaty Učení, navrženého naukovým výborem a sněmem schváleným, se nikterak nedotýkají. Uvádím je jen proto, aby vynikla Emilova důslednost.

Tím končím svůj článek o br. Emilovi. Psal jsem ho jednak jako uznání jeho církevní práce ideové, jednak jako doplněk svého spisu Ideový vývoj církve československé. Uznávám, že br. Emil přispěl platně k ideovému vývoji církve ve smyslu dogmaticky pokrokovém, jak prokáže srovnání úryvků z jeho dopisů s vypsáním ideového vývoje.

*) že běheme vše kriticky, nikoliv en bloc. Pozn. br. Emila.

Snažil jsem se uvést jen to, co týká se věci, a vyhýbal jsem se osobních kritik a poznámek, kde jsem přece něco z osobních poznámek uvedl, stalo se, že jinak nebylo možno. Podrobné kritiky názorů br. Emila i praktického provádění jejich se zdržuji úmyslně a ponechávám ten úkol jiným. Mně byl Emil příliš blízkým. Rád uvidím, ujme-li se kritiky někdo jiný, ten kdo znal ovšem i br. Emila, jeho snahy, jeho názory, jeho práci, i ostatní osoby, zúčastněné na vývoji církve v době, o níž tu jde. Soud dvou a více osob bude objektivně spravedlivější. Já chtěl uveřejněním úryvků z korespondence přispět k poznání osobnosti br. Emila a tím mu poděkovat za vše, co dobrého mi prokázal.

Vyznání.*)

Ludvík Fuček.

Církvi řím. katolická, nehněvej se na mne, že jsem tě opustil. Nejsem nevděčníkem, uznávám tvou péči, uznávám tvou snahu, uznávám i chvíle blaha, které jsi mi připravila. Ale nemohl jsem jinak, nežli opustit tvé rady a jíti za hlasem vyšším, za hlasem Božím. Ne, nestal jsem se neznabohem, nezapřel jsem Boha, k Němu přivinul jsem se jediné a zcela. Má duše Otce našla, Otce nejlepšího, který deptá nicotnost a slabost, který ale nedolomí třtiny, který hledá ztraceného syna, na prsa vine jej a stírá jeho slzy, balsám lije v duši, láskou překonává. Poznání vzešlo mi, slunce Pravdy věčné osvítilo duši, zjevení se stalo pokorné mé duši. Seznal jsem, že Bůh chce přímo mluvit ke mně, že mě poučuje, že mě osvěcuje, že k mé duši mluví: „Své slávy nikomu jsem nedal, ani Kristu ani papeži ni králi, jsou tvorové to pouzí, ani stín mé slávy, nemohou a nesmějí ani pomyslit, že by mne mohli zastoupiti u lidí, svých bratrů, nicek jako oni. V prachu přede mnou má se kořiti každý člověk, zvláště jiným představený. Představený, jiskřičku-li lepšího poznání mé podstaty má, rozsvítit má toto světlo v duších sobě svěřených. Ničím není svíce, vším je světlo pravé, osvěčující každého člověka, přicházejícího na tento svět.“ V tomto světle nový názor zasvitl mi, staré hradby zřítily se a nové světlo ozářilo životní mou dráhu, pozměnilo životní můj názor.

Oslabuje církev duši křesťanskou naukou o dědičném hříchu, kletbou zahrnuje, v záhubu jej vrhá, malátnou ji činí, nemůže se

*) Nemáme dosud svědectví žádného z bývalých římskokatolických kněží o tom, co se dělo v jejich duších, když opustili starou církev a vstoupili do nové. Otiskujeme prvé vyznání jednoho z nich. Snad bude podnětem i pro jiné, aby také otevřeli svou duši. Pro mladou generaci a pro dějiny čl. církve to není bez významu. — Red.

zvednout, prokleta je navždy. Prokleta je navždy a s ní všechno tvorstvo. „Neproklel jsem tvorstvo, které z lásky jsem jen stvořil, ani přírody, která jest mým dílem. Stvořil jsem tělo člověka z hlíny, dal mu duši čistou, rozumem nadanou, aby uvažoval, poznával mé plány, jim se podroboval. Nevinným a čistým, svatým přichází člověk na tento svět, jako paprsek z mé vůle na svět příšlý, svatým zůstává, dokud neposkvrní sám svou zlou vůlí nevinnost své duše, dokud neodchýlí se od mého řádu.“

Hadem jest zlá žádost, vášeň, obrácení se tvora Božího místo k Bohu k tvorstvu a věcem stvořeným. Sám člověk vypuzuje se svou hříšností z ráje nevinnosti. Toť dědičná vina, která k zemi tlačí nás a zaslepuje, která mlhou zatahuje obzor, abychom neviděli obzorů věčných. Tu přichází Kristus, podává svou ruku, zaplašuje chmury a ukazuje cestu k Otci. V Boha noří se a s Bohem téměř splývá, ale zůstává přece člověkem, a příkladem svým zavazuje nás k následování. Nemáme výmluvy žádné, že on byl něco jiného nežli my, že mohl snadno Bohu sloužit, když sám byl Bohem. Zažehnout světlo vyššího poznání byl účel, úkol a povinnost Krista. A tento úkol splnil celým svým životem i smrtí. Ne smrt, nýbrž život jeho je pro nás výkupným a spásným, zjednává nám spásu, když se dle něho řídíme.

Nikoli oběť mše svaté, ale oběť mého vlastního já na kříži, mého života, mých povinností. Já s Kristem musím obětovati sebe bezvýhradně věci Páně, musím kráčet s křížem života tímto světem až na Golgatu. Ne Kristova oběť mne vykoupila a za mne zadost učinila, nýbrž já sám musím po vzoru jeho sebe Bohu obětovati, zapřítí se, vzítí kříž na sebe a následovati ho. Jiné cesty k spáse není. Bohoslužby mi to co nejjivěji mají představovat, zpřítomňovat. Tu se má díti to předpodstatnění v mém srdci a v mé duši. Odpoutat se od všeho pozemského a pomíjejícího a přimknouti se k Věčnému, splynutí s Bohem. Taková proměna a přeměna má se státi se mnou při každých bohoslužbách.

A co je s přítomností Krista v nejsv. svátosti oltární? Tu proměnil neb vyměnil jsem si za všudy přítomnost boží. Všude, na všech místech jest celý Bůh přítomen, ať jest to kdekoliv. Tedy i v hostii. Proto proměňuji své srdce v monstranci a chci, aby Bůh stále v něm sídlil, ve dne i v noci, doma, na ulici, ve škole a na každickém místě, kde se nalézám. Předrahá monstrance mého srdce, kéž jsi těmi nejkrásnějšími drahokamy pravých ctností poseta a ozdobena. Zavrhnul jsem zpověď? Ano, tu zevnější a do ucha smrtelníku, abych tím častěji a vroucněji vyznával se přímo Bohu svému a hořce a upřímně litoval všech svých poklesků a hříchů. V Boha se nořím a jemu přednáším své velké i malé viny, jemu ukazuji své rány a své slabosti a neduhy a pokorně žádám za přispění v mé nedostatečnosti. Ach, zpověď to strašná, nezakrývající nic a neomlouvající žád-

ný poklesek, drtící veškeru pýchu a domýšlivost! Lázeň to duše v slzách zkroušenosti a upřímnosti. O Bože, ve své laskavosti a milosrdenství, zdaž neshlédneš na srdce takto zkroušené? O Bože, mnoho milostí se mi od Tebe dostalo, a to zcela nezasloužené. Navštívil jsem svaté město našeho vůdce Ježíše Krista Jerusalem; navštívil všechna památná místa, zvláště Getsemani a Golgatu. Zajel až k Mrtvému moři, kdež viděl jsem symbol zmrtvělé, od Boha vzdálené duše. Odtud jeli jsme k Jordánu, kde Jan křtil a kázal křest pokání, symbol vzkříšení a obnovy duševní. Tam u oltáře sloužil jsem mši sv., byl jsem těmi čtyřmi šťastnými vedle dra Wisnara, pozdějšího biskupa olomouckého a dra Obržálka. Rád na to vzpomínám, zvláště na ty velké mravence, kteří mi lezli po celém těle, a na ten okamžik strachu, kdy nám poslední kočár odjížděl a nás by byli nechali tam i s mým velkým ministrantem. Rád a často zalétám v duchu na horu Olivetskou, odkud byl tak překrásný pohled na Jerusalem a okolí. Poněkud níže byl kostelík, kruhový, na jehož stěnách napsán byl Otčenáš ve 33 jazycích, mezi nimi také v naší drahé mateřštině. Vzpomínám též často na to, že dvě léta před tím, r. 1903 v prázdniny, jako bohoslovec třetího, resp. čtvrtého ročníku, byl jsem v Lourdech, Einsiedelu i Parai le monial, vtiskly se vedle Lourdes hluboce v mou mysl. Tam poznal jsem sílu víry a její divy, ale i působení duše davu. Neodolatelně mocně působily eucharistické průvody a průvody světelné. Tam cítil se člověk maličkým atomem v tom moři duší věřících a nadšených přes veškeru tu šed' obyčejného života a přes ohromné utrpení všech těch, kteří zde zdraví hledali. Přes všechnu tu záračnost, v níž jsem téměř tonul, stále mi něco chybělo; smysly byly přeplněny a přesyceny dojmy, ale srdce jaksi zůstávalo chladným, nemělo zde přímé a prosté stravy, lichá záračnost oči zaslepovala, oslňovala. Vidím se klečeti v Růžencové kapli na holé, kamenné podlaze a oslněn množstvím světel žárovek a svící a téměř ohlušen hlučným zpěvem, klečel jsem jako přikován a elektrisován a v slzách jsem se téměř utápěl. A přece dnes, když si vzpomenu na tu velebnou a prostou matku Kristovu a její zásluhy, v mnohem větší úctě a obdivu se před ní skláním nežli tehdy, kdy jsem byl oslněn a zrovna oslepen. Dnes vidím velkou závaznost příkladu Mariina života, jako prosté matky z lidu. Je mi živým a povzbuzujícím příkladem pravé a čisté lásky a úcty k Bohu. Není mi Bohorodičkou, ale pravou pozemskou matkou, jaká má býti, čistá a neposkvrněná, žijící a obětující se jen své rodině. Hlubohá úcta prochvívá duši mou k tak vznešené a vzorné matce. Ne, nedám si vzít tuto krásnou dvojici, matku a syna, z naší země, zde mi musí zůstat jako krásný, prostý a téměř nedostupný vzor lidí božích. Máš strach, že se rouhám? „Slávy své nikomu nedám, ani Kristu ani Marii,“ zní to z úst božích. „Nebud'te dětinští a neubírejte mé moudrosti a mému milosrden-

ství, domnívajíce se, že já ve své samobytnosti a věčnosti měl bych dlouhou chvíli a že moje dobrota a milosrdenství muselo by míti prostředníky, skrze které bych vám hříchy odpouštěl, jako bych sám nevěděl a nechtěl vám pomoci. Jste jen moji a já dovedu vás k sobě přivéstí a spasiti. Oni at' jsou vám vzorem a zářným příkladem, jak i vy musíte žítí!"

Vděčen ti, církvi, zůstanu i za ty čtyři roky bohosloveckého studia. Bral jsem vše vážně a opravdově. Ty, kaple seminářská, byla jsi svědkem mých zbožných modliteb a rozjímání. Tam v šeru večerním za svitu věčného světla často patřil jsem k svatostánku a nořil se v život tvůj, Kriste. Tam ve vůni lilíí a v lesku svící prosil jsem Tě, můj Bože, o Tvou milost a lásku. Tam v čase adventním každou neděli těšil jsem se na zpěv „Angelus Domini nuntiavit Mariae“, který pěl nynější pravoslavný biskup Gorazd, tehdy ještě Pavlík, a na krásný zpěv: *Rorate coeli desuper.* — Vzpomínám, jak často ve volných chvílích, zvláště po denních procházkách, na chodbě vykonával jsem pobožnost křížové cesty, abych v sobě utlumil vše tělesné a ducha svého posílil. Žádné příležitosti jsem si nedal ujít, abych se stal pánem sebe sama, abych se co nejvíce zdokonalil a připravil pro příští své důležité povolání. Vzpomínám též na dóm olomoucký, kde skladatel Nešvera předváděl svá i jiná díla. Byl to svátek pro duši, ale rušila mne ta pompa, ta štala, naplněná kanovníky a preláty, to uklánění a okuřování, rušilo to pobožnost a zdálo se mi, že to Pánu Bohu nemůže býti milé, že je to spíše lidská komedie. To ty tóny slavného „Miserere“ zdály se mi deptati celou tu pompu a připomínati všem nicotnost marné pompy a pak hbitý a rychlý odchod do sakristie zdál se mi býti náznamem, že tak by měla zmizeti ze všech bohoslužeb římskokatolických veškerá pompa. V kostele mám se modlit a konat pobožnost a neobdivovat pompu a býti jako v divadle. (Dokončení.)

ZE SVĚTA MYŠLENKOVÉHO.

Je spravedlnost ve světě? *František Kovář*

Profesor dějin na universitě v Bristolu R. B. Mowat přispěl do říjnového čísla letošního ročníku anglické revue The Hibbert Journal článkem Is this a moral world?, který je velmi příznačný pro dnešní duchovní situaci ve světě. Přinášíme překlad článku, poněvadž není pro nás bez významu.

„Byla podnikána úsili, aby se dokázalo zkoumáním dějin, že každý zlý skutek během doby je potrestán na tomto světě a že pravda a správnost nakonec vždy vítězí. Browningova definice hrdiny jako toho, kdo nikdy se neobrácí zpět, nýbrž kráčí vpřed, nikdy nepochybuje, že se mraky protrhnou, nikdy se nedomnívá, i když věc práva je ohrožena, že by zlo zvítězilo,

tento názor vyjadřuje. Názor, jež tu Browning vyslovuje, byl víc než vírou v budoucnost, víc než turzením ustavičného pokroku. Byl nad to tím, co vyslovil Dr. Inge (v knize *The Idea of Progress* z r. 1920) slovy: „Vira v pokrok ne jako v ideál, ale jako v nezvratný fakt, ne jako v úkol pro lidstvo, ale jako v přírodní zákon je pracovní vírou západu v posledních 150 letech.“ Idea pokroku „jako nezvratného faktu“ v sobě obsahuje myšlenku nutného a stálého vítězení toho, co je správné, neboť idea pokroku je v podstatě morální. A je-li pokrok „nutný“, musí být viditelný jak v minulosti, tak v budoucnosti.

Dnes je už málo lidí, kteří by toto přesvědčení měli. To proto, že víra lidí v pokrok, t. j. v bezpečné a přítomné nebo aspoň brzké vítězství toho, co je správné, je ořřesena faktem, že pozorují převládat myšlenkový, mravní i politický zmatek.

Obnova ideje pokroku by byla posilou pro západní svět, vznášející se mezi pessimismem, který je jednou z nemocí svobody, a fatalismem, který je následkem otroctví. Posílila by jej při pohledu na zmatek nynější generace ujištěním o rostoucí harmonii pro budoucnost. A mnozí lidé se snaží si namlouvat, že historie potvrzuje takové ujištění. Ale to může být jen povrchní pohled na dějiny, neodůvodněný přísným zkoumáním faktů. A jestliže fakta tento názor neospravedlňují, musíme se ho vzdát a musíme hledat vskutku platný důvod — je-li jaký — pro viru v pokrok.

Při takovém zkoumání je obtíž, že historik — jako každý jiný — má sklon, nalézt, co hledá, a že — jako každý člověk — ztrácí kritický zrak před úspěchem. Historik zdůrazňuje to, co se mu hodí, a něbá toho, co se mu nehodí. Je nesmírně nesnadné, táhnout čáru mezi tím, co bylo správné a mezi tím, co bylo nesprávné v dějinách. Zkoumat na př., zdali římská říše, která byla založena většinou na výbojích, si počínala mravně správně či nesprávně, by zavedlo badatele do nekonečné kasuistiky.

Přes to je st určitá čára mezi tím, co je a co není správné, či — přesněji řečeno — co je spravedlivé a nespravedlivé a ta čára je dosažitelná každému. Málo lidí snad dovede definovat spravedlnost. Platon napsal 10 knih *Republiky*, aby to dokázal, a stěžl se mu to nakonec podařilo. Přes to, třeba člověk nedovede spravedlnost definovat, přece každý ví, co je spravedlivé, a pozná, že jedna věc je spravedlivá a druhá není. Jak pojetí spravedlnosti po prvě v lidské mysli vzniklo, nemůžeme říci, neboť ono je tu již po tisíciletí, jak daleko sahají dějiny a zákon, který jde vždy s dějinami; a rozdíl mezi správným a nesprávným je také prvý mravní soud, který každé dítě činí. Je to uznáno, jakmile je o tom prvá zmínka: „Ukázal ti, človče, co je dobré; a co chce od tebe Hospodin, než abys činil spravedlnost a miloval milosrdenství a krácel pokorně se svým Bohem?“

Aplikujeme-li tuto normu, která je každému přístupná, na dějiny, můžeme se tázat, jsme-li oprávněni tvrdit, že spravedlnost vždycky vítězí. Odpověď musí býti záporná. Dějiny nedokazují ani že vítězí, ani že nevitězí. Je nemožno na základě faktů tvrdit, že věc vítězů byla spravedlivá, když Římané a Karthagiňané bojovali o nadvládu nad Středoziemním mořem a když karthaginská říše byla zničena; nebo když Angličané a Němci bojovali o vládu nad mořem v 17. stol. a Němci prohráli. Je pravda, že

Římané a Angličané věřili a dokazovali si, že jejich věc byla spravedlivá; ale Karthaginští a Němci s nimi nesouhlasili; a kdyby Karthaginští a Němci byli zvítězili, jejich názor by nyní platil víc než plati. Jsou případy, která jasně dokazují, že nespravedlnost může zvítězit — podle lidského soudu o vítězství. Vpadnutí do Slezska a jeho zabránění Bedřichem II. r. 1740 na př. bylo jasně proti spravedlnosti a bylo to uznáváno tehdy a je uznáváno i dnes. Bedřich sám připustil tu nespravedlnost, když napsal ve své *Histoire de mon temps*, že jeho pohnutkou byla touha, učinit se známým. Turdí se, že porážka německé říše byla nemesis za annexi Slezska, ale je absurdní to turdit: za první, toto tvrzení nezná mnohost příčin; za druhé, světová válka byla větší porážkou Rakouska, jež bylo nevinnou obětí Pruska r. 1740 než Pruska (a také kalamitou pro všechny světy); za třetí, je obecně známo, že povaha věci ukládá „právo promlčení“. Lid nemohl r. 1918 pykat za to, co učinil, nebo co učinili jeho autokrati r. 1740. Hledat Boží soudy v dějinách je marné, z toho prostého důvodu, že by bylo možno nalézt v každém okamžiku dějin národa neštěstí nebo nezdar, který by mohl býti pokládán za „soud“ za nějaký špatný skutek z minulosti. To neznamena, že činy, vykonané v určité době, nemají vliv na průběh událostí a na povahu národa v dalších dobách, neboť tak tomu vsutku jest. Znamená to jen, že není důvodu turdit, že nespravedlivé skutky jsou vždy dodatečně vyrovnány na tomto světě něčím, v čem by lidstvo mohlo poznat trest.

Dějiny nepodávají oporu pro takový názor. Nespravedliví jednotlivci měli často zdar a úspěch. Nejsou všichni podvodníci odhaleni. Podobně i národy mohou mít úspěch špatnými skutky; nemohou být s to, aby ukryli fakt svých špatných činů, ale mohou být dost mocni, aby se vyhnuli trestu rukama sousedů. Tvořice budoucí politiku svého státu, nemají vládcové a zákonodárci jistoty, zaručené studiem minulosti, že jejich země bude bezpečnější, že její „zájmy“ budou více zabezpečeny, když půjdou přísně cestami spravedlnosti. Bismarck vypravoval Bülowovi, že „udělal“ tři války: 1864, 1866, 1870. Prvé dvě byly jistě nespravedlivé se strany Pruska; přes to pád Bismarckovy říše r. 1918 nemůže být pokládán za následek Bismarckovy nespravedlnosti, nýbrž jen fakt, že menší muž než on vládl v Německu. Německo kvetlo v Bismarckově době a on s ním.

Smlouva o Společnosti národů, stejně jako zákony každé země, se snaží zajistit, aby sledování sobeckých zájmů nepřestupovalo přesné hranice spravedlnosti, a aby se nespravedlnost ve věcech mezinárodních ani národních nikdy nevyplácela. Ale italsko-habešská válka dokázala, že smlouva toho nezajišťuje. Nespravedlnost se Italům vyplatila, v tom smyslu, že dosáhli, čeho si umínili dosici „s Ženevou, bez ní či proti ní“, jak řekl jejich vůdce. Nikdo přirozeně nemůže říci, jaká budoucnost Itálii čeká, ale není pochyby, že italská vláda dosáhla, čeho si přála, bez velkých obětí nebo risika.

Ale po všem tom, co bylo řečeno, zbývá ještě něco, co musí být řečeno a zdůrazněno: že spravedlnost, i když je poražena, není proto o nic méně spravedlností. Vojenská vítězství ve Slezsku a v Habeši nemění princip spravedlnosti a nespravedlnosti, ani neodstraňují císaře, která absolutně odděluje spravedlnost od nespravedlnosti. A povinnost, kterou většina ci-

vilisovaného lidstva uznává, neúchylně následovat spravedlnosti, zůstává táž, ať toto úsilí očekává úspěch či neúspěch. Robert Louis Stevenson má o tom povídku o Vikingech, kteří jdou dobrovolně do bitvy proti mocnostem temnoty, ač vědí, že prohrají.

Přes to, že věc spravedlnosti může za určitých okolností podlehnout a věc nespravedlnosti zvítězit, je moudré a přirozené pro civilisované lidi, zajistit, aby takové okolnosti nenastávaly: uvnitř států známý a spravedlivý zákon, uznané provádění zákonodárství, zesílené moci vlády, zajišťující v celku, aby nespravedlnost nevitězila, a aby spory byly urovnány podle zákona a ne podle fyzických sil sporných stran. Rozumní lidé musí uznat, že týž režim spravedlnosti by měl být zřízen mezi státy. Je jistě v obecném zájmu států, aby zákon vládl bez výjimky. V Platonově Republice pravi sofista, že s hlediska sobeckého zájmu nejžádoucnější věcí je, aby člověk mohl být úplně nespravedlivým, bez jakéhokoli omezení, a že nejhorší věcí je, být stále postihován nespravedlností, bez možnosti uniknout. A tak, vysvětluje, poněvadž lidé se netěší z prvního a přejí si uwarovati se druhého, zřídili spravedlnost, střed mezi obojím. Společnost národů poskytuje běžné praktické prostředky; aby se předešlo na jedné straně neobmezené nespravedlnosti nějakého státu a na druhé straně neobmezené bídě jeho obětí. Společnost národů je určena (abychom přizpůsobili jiný výrok Platonův) k tomu, zajistit, aby „horší věc nebyla silnější“. Leč horší věc jako taková v sobě neobsahuje nějaký takový nedostatek, který by učinil její nezdar jistým, ani nemá dobrou věc v sobě takovou vlastnost, která by ji zajišťovala úspěch. Způsobilost Společnosti národů, zabezpečit vítězství dobré věci, závisí — jako každá jiná lidská působnost — na počtu, horlivosti a prostředcích lidí, kteří za ni stojí. Snad viděla veřejnost ve Společnosti národů příliš činitele, který má předejít válce a ne dosti činitele, který má pomáhat míru; tyto dvě věci nejsou totéž.

Možná však, že lidstvo 20. století není s to, aby podniklo toto úsilí. Zdá se, že západní národové ztratili schopnost rozhodovat od té doby, co byli účastní světové války. Ztratili důvěru v sebe samy a ve svou moc, ovládat běh události. To vysvětluje, že se vynořili a převládli mužové silné vůle, zvani diktátoři, u nichž vynikajícími vlastnostmi jsou důvěra v sebe a rozhodnost. V této době aspoň se zdá, že národové ztratili víru v demokracii, to jest ve vládu přesvědčováním, uvnitř států i mezi státy. Italsko-habešská otázka, španělská občanská válka jsou příznaky tohoto obecného pessimismu.

Vstupujeme tedy do nového „temného“ nebo „železného“ věku, kdy nebude rozlišováno mezi spravedlností a nespravedlností, kdy nebude Společnosti národů a bude platit jen síla, zákon vlčí smečky a džungle? Možná, — neboť společnost je složena z lidí a existuje to, co oni učiní. Nic není tak přesvědčující jako vítězství, málo hlav je dost pevných, aby odolalo jeho kouzlu. Jestliže síla, rozhodnost a pouhé sledování sobeckých národních zájmů budou mít úspěchy a dosáhnou skvělých výsledků, budou lidi vidět víc a víc posilovány své skryté předsudky a vášně a osvoji si filosofii síly a rozhodnosti a pouhého sledování sobeckých zájmů. Již dnes žijeme v ovzduší, nasyceném válkou.

Nic z toho však nezmění ničeho na spravedlnosti, která zůstává táž, nezměnitelná, věčná, nezávislá na okolnostech. Odezíráme-li od času, máme-li na zřeteli svět věčný, pak všichni lidé věří, že takový svět je spravedlivý. Snad každý státník by s tímto názorem souhlasil, ale vytrvale by odpovídal, že to nenaplní žaludky jeho národa, ani mu neopatří prostor k hospodaření — a to je ovšem pravda. Přesto však to nic nezmění na přehradě, která dělí spravedlnost od nespravedlnosti; to je něco, nač nemá vlivu žádné rozhodnutí vlády a čeho nezmohou ani nezničí žádné armády.

To však nedává žádného důvodu k turzení, že svět není ani morální ani nemorální, spravedlivý ani nespravedlivý, nýbrž pouze k turzení, že lidé, konformující svoje skutky s měřítkem spravedlnosti, přispívají k tomu, dělat svět spravedlivým, aniž by při tom měli jistotu, že jejich strana zvítězí. V celku zkoumání dějin se zdá ukazovat, že — ač nespravedlnost často a nadlouho převládá, — přece jsou nespravedlnosti postupně potlačovány, neboť přes všechny zlé sklony je určitá ušlechtilost v duši obyčejného muže i ženy, která reaguje na proročky; a žádné století a skoro žádná generace nejsou bez proroka. Naše doba po léta vyhlíží svého proroka, ale nenalézá ho. Hlas polnice takového Rousseaua dosud nezazněl. Víra ve věc spravedlnosti slábne, vzdávajíc se „logice faktů“, — úplně irrelevantnímu činiteli v určování věčné hodnoty správnosti či nesprávnosti.“

* * *

Není pochyby, že z článku vaně značný pessimismus, na němž jistě má značný podíl anglické vědomí slabosti, s nimž tato největší moc světa vyšla z průběhu italsko-habešské války. V nás je dosud víra ve spravedlnost, věříme, že pravda vítězí. Článek nás v té víře může jen posílit, třeba ovšem ji může také očistit od přílišného optimismu. Rozhodně pak může posílit vůli, abychom stáli za pravdou i spravedlností a odporovali zlu.

F. K.

KULTURNÍ HLÍDKA.

TAK se jmenuje „čtrnáctideník kulturní a politický“, kolem kterého R. I. Malý, autor Kříže nad Evropou, shromáždil literáty a publicisty (spíš publicisty než literáty) útočného katolicismu u nás. Ideologicky je — podle dosud vydaných tří čísel — tato revue nesena základní myšlenkou zmíněné knihy R. I. Malého, že éra hospodářského, politického a kulturního liberalismu musí být vystřídána obdobím řádu; Malý říká, že tento řád může být únosný jenom tehdy, bude-li fundován nábožensky. Jeho politickým výrazem má být „kvalitativní demokracie“. Až potud by nebylo celkem sporu, ale Malému a jeho družině se všechny tyto pojmy jaksi křiví v rukách jejich konfusní logiky: kvalitativní demokracie rovná se fašismu, náboženský řád rovná se katolicismu. A odtud také celá tendence TAKu, která si říká, že je „revoluční“, rovná se reakcionářství. Toť se ví, že reakcionářství zapírané (už Havlíček přece řekl, že toto zapírání patří k podstatě reakce, že si nikdo nedá na dveře visítku: X. Y., reakcionář). Tato tendence je

v této své podobě někdy obratně maskována, zejména v úvahách kulturní povahy, ale zato se někdy až groteskně projeví na nějaké vedlejší koleji (jako ve 2. čísle v úvaze, dovozující, že kvalitativní demokracie by měla obnovit šlechtické predikáty). V celku pokud jde o program, který chce TAK vyjadřovat, je to program katolické superiority a osobitosti, katolické vlády (řečeno přesně: nadvlády) v politickém i kulturním životě národa. Je ovšem varovným znamením, jak se proměnilo vnitřní utváření našeho národního života, když vůbec je možno, aby mu tento program byl prezentován takto bez ostychu. Nicméně útočností, s kterou se vyjadřuje, je, myslím, nebezpečná jenom zdánlivě: je křečovitá a láme se sama v sobě. Pokud jde o jeho představitele, zůstává v nich nejvýraznějším R. I. Malý (výraznosti ducha, posedlého jednostrannou ideou). Některá z jmen čtou se v TAKu s ironickým přízvukem (Rudolf Medek, Štěpán Jež). F. R.

ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

František Kovář

1. Z Anglie.

Význam Anglie.

Anglie je dnes středem mezinárodní politiky, na jejím rozhodování závisí osud a stav věcí evropských i světových. Ale Anglie je dnes významným místem také ve věcech náboženských a církevních. Ne nadarmo bývá Canterbury, jako sídlo hlavy anglikánské církve stavěno proti Římu. Ekumenické hnutí je nyní soustředěno v Anglii, v Oxfordu bude letos pokračování stockholmské konference o životě a díle a kongres svobodných církví, v Edinburce bude letos pokračování lausannské konference o víře a zřízení. Církve mají v Anglii také neobyčejný vliv na veřejné mínění. Vzpomeňme, jak velký význam měla anglikánská církev v nedávné krizi královské. Anglikánský biskup to byl, kdo první veřejně upozornil na úmysl králův, vzít si ženu třikrát rozvedenou, a projevil nesouhlas s tím. V době krise byl canterburský arcibiskup prostředníkem a rádcem a je nemalou jeho zásluhou, že krise byla vyřešena bez otřesu říše. A po králově odchodu prohlásil též arcibiskup v rozhlase celé britské říši a světu: „Bůh mu svěřil vysoký, svatý úkol, a přece se ho vzdal ze své vlastní vůle. Složil svěřený úkol a s významnou otevřeností sdělil své pohnutky: toužil po osobním štěstí. Musí to být podivuhodné a smutné, že pro takový důvod zklamal tak veliké naděje a zradil tak velikou povinnost. Ještě podivnější a smutnější je, že svoje štěstí hledal takovým způsobem, který je nesrovnatelný s křesťanskými základy manželství, a to v takové společnosti, jejíž pojetí i způsoby života jsou všem nejlepšími instinktům a tradicím národa cizí. Ti, kteří patří k jeho kruhu, mají dnes vědět, že byli odsouzeni národem; který svého krále Eduarda miloval.“

Rozmanitost a životnost anglických náboženských poměrů nás musí vést k tomu, abychom si jich pozorně všimli. Je tam živé křesťanství nekatolické a neprotestantské a je v něm silný proud, který je nám velmi blízký. Příště všimneme si obšírněji modernistického směru v anglikánské církvi. Dnes pohlédneme dříve na celek.

Spor s Itálií v otázce habešské přesevědčil Anglii o její vojenské nedostatečnosti a proto nyní rychlým tempem dohání, v čem tu zůstala pozadu. Ale pečuje také o svou vnitřní sílu, o mravní výzbroj národa. A v té věci má náboženství a církve velký úkol. Že jsou si ho vědomy, ukazuje velká řeč canterburského arcibiskupa, kterou pronesl při bohoslužbách v noci před Novým rokem a která byla vysílána všemi stanicemi britského rozhlasu do celého britského imperia a vlastně do celého světa.

Řeč vzbudila také v celém světě pozornost a vyvolala velkou odezvu. Anglické časopisy byly po celé týdny plny zpráv a dopisů o tom, jaký ohlas všude v říši vyvolala. Anglikánská církev a svobodné církve vytvořily zvláštní výbor, který má uvést v život podněty, které arcibiskup svou řečí dal. Ve své řeči totiž arcibiskup volal obyvatelstvo britské říše zpět k náboženství a k mravnému životu. Jeho projev pro svůj obsah zaslouží, aby byl i u nás znám, má význam obecný, nejen pro Anglii. Tam ovšem má význam zvláštní vzhledem ke spojení s chystanou královskou korunovací. Z toho, jak se arcibiskup dívá na význam této korunovace, pochopíme, že církve nemohla souhlasit s korunovací Eduarda VIII., trval-li na zamýšleném sňatku, a že vskutku mu nezbylo než odejít.

Hlava anglikánské církve volá zpět k náboženství.

V úvodu se arcibiskup zmínil o minulém roce, ale dodal, že raději chce mluvit o budoucnosti a uvažovat o tom, co by upevnilo základy národního života. A pokračoval: „V této chvíli bych rád učinil zvláštní a slavnostní výzvu ke svým krajanům. Nečiním to na prvním místě jako hlavní funkcionář anglikánské církve, nýbrž spíše, smím-li tak říci, jako představitel křesťanského života v národě. Je to volání: zpět k náboženství. Je to výzva, abychom zase založili svůj život, osobní i národní, na bázi Boží, na zjevení Boha, jeho vůle a cíle pro lidské pokolení v Ježíši Kristu, na zásadách lidského chování, které Ježíš stanovil. To je jistě základ, na němž je postaveno všecko, co je nejlepšího a nejušlechtlejšího v životě našeho národa, v této zemi i v zámorí. Táhne se: pozbyli jsme nebo upevnili jsme svou oporu na tomto základě?

Nelze pochybovat, že je potřeba takto volat zpět ke křesťanskému náboženství. Nemám kdy mluvit o nynějším stavu náboženství v jiných zemích. Stačí říci toto: Víme příliš dobře, že v Rusku jsou široké vrstvy otráveny útočným ateismem a učením o třídním boji, které je protikřesťanské, a musíme bdít, abychom předešli tomu, aby tato otrava nenakazila náš vlastní lid. V jiných zemích je ohrožení méně otevřené, ale za to zrádnější. Tam i ve jménu náboženství si modly rasy a státu usurpují kralování Kristovo.

Ale vraťme se k vlastnímu národu. Zde vidím tři skutečnosti. Za prvé, není pochyby, že je tu proud: pryč od náboženství. Je přirozený, nevyhnutelný. Uvažme vše pronikající vliv světské civilizace, tak úplné, tak bohaté v prostředcích vědy, že se zdá, jako by na všecko stačila. Uvažme vliv vědeckého názoru na svět a na život člověka v něm, který se zdá ukazovat, že není místa pro osobního Boha nebo pro cenu lidské duše. Uvažme, snad nejvíc ze všeho, stále vzrůstající chvat a neklid a

rozptýlenost moderního života. Bůh není ani tak popírán jako vytlačován. Právě tak jako když Kristus přišel o prvých vánocích a nebylo místa pro něho uvnitř, tak dnes není místa pro něho v hluku a spěchu hospody moderního života.

To všecko sebou přináší uvolnění, někdy i opuštění starých zásad křesťanské mravnosti. Vidíme to na př. v uvolnění pout manželství nebo v uvolnění sebekázně ve věcech sexuálních. Můžeme se právem tázat: kam nás tento proud ponese? Může nás donést k soudu. Jak často skvělé nadání zklamalo, nepřineslo ovoce, nemělo-li kořenů v náboženské víře a v mravních principech. Tak četné dary, které Bůh poskytli našemu národu a říši — jako velký dar pořádku a svobody — zklamou, nesplní svého účelu, nebudou-li hluboko zakořeněny ve víře a v bázi Boží. Dejte pozor na slova, pronesená před dávnem národu izraelskému: „Zapomenes-li vůbec na Hospodina, Boha svého — svědčím proti tobě, že jistě zahyneš.“ Přísná slova, ale v období změkčilosti a nerozhodnosti je potřeba přísných slov.

Ale já jsem, za druhé, přesvědčen, že v lidských srdcích je instinkt náboženství a zdravé mravnosti. Žije v podvědomém životě našeho národa. Čas od času se vynoří zjevně a dojemně. Ale je neurčitý. Chybí mu vřelost víry a síla přesvědčení a tak má málo opory v mysli a málo vlivu na vůli.

Za třetí, s tímto instinktem, a zároveň jako jeho doklad, je zájem o náboženství, — kritický, netrpělivý, ale upřímný a snad rozšířenější než kdy dřív. Zájem, ano; a — právě mezi těmi, kdo nemají určité víry — touha po tom, co jediné náboženství může dát. Oko není spokojeno hleděním ani ucho posloucháním. Jsou hluboké a nevyhladitelné potřeby lidské přirozenosti, kterých nic hmotného nemůže nahradit. Zůstává stará pravda: lidský duch je nepokojný, dokud nespočine v Bohu.

Čeho je tedy potřeba, je: nové, uvážené a vytrvalé úsilí zastavit ten proud, vyburcovat a posílit ten instinkt a upokojit tu touhu. A to je, co nazývám výzvou: zpět k náboženství. Mohla by být časovější příležitost pro takovou výzvu než rok korunovace? Za 5 měsíců, dá-li Bůh, bude náš král zasvěcen svému vysokému úřadu a bude jím oděn jako posvátnou zástavou. Nejvyššího Boha slavnostním a svátostným obřadem, který se zachovává již tisíciletí. Nenechejme jej přistupovat samotného k tomuto jeho zasvěcení. Jako představitel národa musí přivést svůj národ sebou. Vznesený obřad by byl zbaven všeho významu, byl by pouhou skvělou podívanou, kdyby se národ se svým králem a skrze něho nezavětil sám památce a službě Boží. Chování nadějí, že vůdcové náboženství, ať patří ke kterémukoliv vyznání a ať pokládají kteroukoliv cestu za nejlepší, připraví lid, aby měl účast na této velké události. Dej Bůh, aby znamenala nejen počátek nového kralování, ale začátek nového návratu národa k Bohu, nové oddanosti jak králi tak také — a především — králi králů. V příštích měsících necht' je uprostřed všeho psaní a mluvení o korunovaci slyšet také hlas, který nám říká: „O lide můj, vrať se k Pánu Bohu svému.“

Co jsem řekl tak nedokonale, neříkám jen do prázdna. Myslím na

muže a ženy, kteří naslouchají mým slovům nebo kteří si je později přečtou. Dovolte mi, abych se nejprostšími slovy pokusil vyložit vám to blíž.

Mnozí z vás, myslím, se drží velmi volně cest a forem náboženství. Ale máte v srdci nějakou víru v Boha, nějakou úctu ke Kristu, nějaký respekt ke křesťanské víře. Jinak, myslím, byste nenaslouchali mým slovům nebo byste jich nečetli. Nechcete obrátit tyto neurčité city v nějaké určité skutky, jimiž uznáváte Boha? Denní modlitba na př. — nezáleží na tom, jak krátká nebo prostá, jen když upřímná — nebo návštěva bohoslužeb v den Páně. Takové skutky, jako tyto, budou články, třeba malými, v řetězu, který dosud poutá vaši zemi k jejímu pravému přístavišti v Bohu.

Vás všechny a zvláště ty, jimž nějaká míra vlády nebo postavení přináší odpovědnost vlivu a příkladu, žádám, abyste vážně přemýšleli, zdali nynější tendence mravnosti nesou náš národní život a vedou k návratu k starým křesťanským měřítkům. Radosti musíte mít. Bůh ví, jak jsou potřebné jako prostředky k uniknutí námahám života nebo jednotvárnosti práce. Hled'te jen, aby byly zdravé, aby víno nezanechávalo trpkých kvasnic. Pomáhejte udržovat celý způsob našeho společného života zdravý, čistý a řádný. Očekávám, že mnozí z vás jsou uvědoměli křesťané, členové některé křesťanské společnosti. K vám musím mít zvláštní přání. Věc výzvy k návratu národa ke křesťanské víře a cestě života nemůže být ponechána služebníkům náboženství. Musí se týkat všech, kdo vyznávají, že jsou křesťany a nazývají se jimi. Ale být křesťanem neznamená vyznávat nějaké vyznání, třeba upřímně; znamená to přiznat povolání. To znamená být povolán, abych vydával svědectví životem živému Pánu. Lidé nebudou přivedeni k víře, že Kristus je živou mocí, jestliže životy těch, kdo vyznávají, že jsou jeho učedníky, se liší málo — jen zachováváním některých náboženských zvyků — od životů jiných lidí, kteří taková vyznání nečiní.

Naproti tomu životy, které se zřejmě změnily jeho duchem, vydávají nejlepší svědectví o jeho moci a síle, změnit lidskou povahu jak v národech tak v jednotlivcích. A jsou-li vaše životy tak změněny, pak vy i já se musíme z celého srdce odevzdat jeho vládě. Církev, zářící tímto druhem svědectví, se ukáže vskutku tělem Kristovým, v němž a skrze něž on ukazuje svůj soucit se zástupem, s jeho těly i dušemi, přisnost i milosrdenství svého mravního soudu, svou moc vykoupit a obohatit veškeren lidský život. Svědectví takové církve jistě zavolá národ zpět k náboženství.

Nuže, vyslovil jsem své přání. Žádám své krajany, aby se v nastávajícím roce věnovali tomu, znovu objevit oporu národa na základech pravého náboženství. Nemůžeme říci, jaké změny a osudy ten rok přinese. Ale vzpomeňme, co Kristus sám pravil o stavbě na těchto základech: „Spadl dešť, přišly řeky, zavály větry a vrhly se na ten dům, ale nespadol, neboť byl založen na skále.“ Na této skále postavíme náš stát. Pak se ukáže, že „Blahoslavený je národ, který má Hospodina svým Bohem.“

Prohlášení anglikatolických kněží.

Anglikatolické křídlo duchovních anglikánské církve bylo stále podezříváno, že je ochotno se spojit s církví římskou a třeba i opustit anglikánskou církev. Nyní vydali kněží anglikatolického smýšlení prohlášení, jímž tyto obavy zcela rozptylují a zaujímají jasné stanovisko také k církvi římské. Prohlášení je uveřejněno v Church Times z 8. ledna 1937 i s podpisy duchovních.

Prohlašují v něm, že pokládají anglikánskou církev za pravou část jedné, svaté, katolické a apoštolské církve Ježíše Krista a že jsou rozhodnuti žít a zemřít v jejím společenství a v uznávání kanonické poslušnosti k její autoritě, synodálně vykonávané. Uznávají, že Boží prozřetelností se kdysi dostalo Svaté stolici primátu cti a vůdcovství spolu s odpovědností k celé církvi Kristově, ale prohlašují, že nynější papežské nároky na supremacii nad obecnými koncily církve nebo na bezprostřední jurisdikci v každé diecési nebo na neomylnost ve všech rozhodnutích ex cathedra ve věcech víry a mravů, bez ohledu na souhlas církve, nemají ekumenickou autoritu. Přejí si jednotu se všemi církvemi a společnostmi, pokládajíce je za spolupracovníky na budování království Božího a v boji proti útokům na křesťanskou víru a mravnost.

Je zřejmo, že anglikánská církev nejen pěstuje horlivě styky ekumenické, ale že také uvnitř pracuje k větší jednotě, která se někdy zdála být ohrožena.

F. K.

František Kovár
2. Z Německa.

Učí-li nás Anglie, učí nás neméně názorně a důtklivě Německo, třeba zcela jinými lekcemi. Musíme si jich všimnat stejně pozorně. Navazují tu na přehled, který jsem o situaci v Německu podal v minulém ročníku na str. 108—112.

V církvích klidněji.

Uvnitř církvi samých nebyl v poslední době veden vášnivý boj jako tomu bylo dříve. Úplný klid ovšem ani na frontě vnitřní nebyl.

Ani církev římsko-katolická není zcela jednotná. Poměry vyvolaly v ní hnutí, které se nazývá Katholisch-Nationalkirchliche Bewegung. Vydává časopis: Der Romfreie Katholik. Hlásají, že je třeba se trást římské jho. Chtějí prý zůstat věrni katolicismu a přece být zcela a plně občany třetí říše. Chtějí také myšlenkově přiblížit katolicismus nové době. Někteří si přejí sblížení s církví evangelickou. Situace ovšem nevypadá na to, že by toto hnutí mohlo počítat na nějaké větší úspěchy.

V evangelické církvi německé nevystupovaly v poslední době na veřejnost žádné velké boje, ale krystalisování v ní pokračuje. Ani vyznavačská církev celá ani němečtí křesťané všichni se nepostavili naprosto proti církevním výborům, dosazeným vládou, ale také ne naprosto za ně. Ale část obou směrů se postavila za výbory, část proti nim.

T. zv. durynský směr německých křesťanů, který má přívržence také v Meklenbursku, Bremách, Lübecku a Anhaltu a nazývá se nyní Bund für deutsche Christentum, se jediný odloučil od státních cir-

kevních výborů a neuznává jich. I církevní výbory se jim zdají málo státu a režimu příznivými, chtějí německé křesťanství ve službách režimu. Prohlásili: „Nám není církev v třetí říši partnerkou státu, která by s ním mohla vyjednávat o tom, co jí patří a které má úkoly, nýbrž pouze vnější formou pro obecnost všech Němců, kteří se se svého křesťanského stanoviska víry cítí povinni, být nejvěrnějšími národními socialisty a následovníky Vůdcovými v boji za život a budoucnost německého národa.“ (Protestantenblatt z 3. ledna 1937.) Druhý směr německých křesťanů, vedený Rehmem, se smířil s církevními výbory a spolupracuje s nimi.

Stejná je situace mezi stoupenci vyznavačské církve. Část doufá, že bude možno udržet jednotu německé církve evangelické a spolupracuje s círk. výbory. Druhá část si přeje raději odluky od státu, aby byla úplně svobodná. Vnitřní poměry, a smýšlení vyznavačské církve poznáme dobře z těchto rad, které dává členům dr. Otto Schmitz: „1. Říkejme své ano a ne, které říkat máme, vždy, podle ano a ne Evangelia. Neboť jen tak zůstaneme ve svobodě, ke které nás Kristus osvobodil. Jinak budeme dostávat zákon pro své církevní jednání od mocí, které jsou církvi cizí, ať už proto, že povolíme jejich nátlaku, ať proto, že se necháme hnát falešným protikladem k nim. 2. Držme jazyk na uzdě, mluvíme-li o sobě nebo o jiných. Jinak bude naše pravda hořká, ježto ztratila lásku, naše láska bude zabarvena, ježto ztratila pravdu. 3. Mluvíme vespolek zcela otevřeně, zcela bratrsky a zcela trpělivě o tom, co mezi námi stojí věčně a osobně... 4. Nezanedbávejme pro nával denní práce modlitební shromáždění a Slovo Boží. Neboť jen tak budeme slyšet hlas pastýře, který své vede. Jinak budeme hříčkou dojmů, které na nás zvenčí doléhají, nebo propadneme klamu své vlastní bytosti, která nás z nitra oklamává. 5. V církevních rozhodováních a v svém osobním životě zůstávejme pod křížem našeho Pána. Neboť jen tak se skláníme pod Boží slabost, v níž se Boží síla dokonává. Jinak se dostaneme do sítě lidské mocenské vůle a lidské potřeby uplatňovat se. 6. V rozervanosti a zmatečnosti situace skládejme svou důvěru v moc Vzkříšeného. Neboť jen tak podržíme radostnost víry, která se nedá žádnými přechodnostmi. 7. V bezmocnosti a nejednotnosti vyznavačské církve prosme o vedení Ducha sv.“ (Kirche im Angriff, leden 1937.)

Mezi evangeliky samými je ještě také střední směr, který nechce patřit ani k vyznavačské církvi ani k německým křesťanům, ale chce při tom v praxi života a bez bojů žít životem křesťanským, ať se děje kolem cokoliv. Příkladem takového smýšlení je článek Martina Hürlimanna ve vánočním čísle Berliner Tagblattu. Farář a laik se dostanou do debaty. Farář trvá na vyznání víry, laik přiznává, co už z něho věřit nemůže, a pokračuje: „Jsem pohan nebo křesťan? Vy říkáte: pohan. Já pravím: Chci být křesťanem. Vy říkáte: rozhodnutí se děje vyznáním, vírou. Já pravím: Rozhodování se děje každý den, mým chtěním, mým jednáním. Vy říkáte: to je mravouka, žádné křesťanství, i kdyby s tím byla spojena nějaká citová pouta se zděděným náboženstvím. Do- volil bych si projevít ještě několik svých více nebo méně „rationali-

stických myšlenek". Pak následuje laikův výklad, že ztrnulé dogma a víra v ně už není silou, která by církev mohla zachránit. Člověk prý nepotřebuje žádné dogma. Osud křesťanství prý není totožný s osudem některé z jeho církví. A dále laik pronáší své vyznání: „Je však něco, co je zaručeno přes všechny výklady, neboť to působí ze všeho, co o Ježíši víme, s jedinečnou silou: přikázání lásky. I když dogmata dovolují, aby rozum tu a tam „přimhouřil oko“, při tomto přikázání nepotřebuje ani nejostřejší rozum přimhouřovat oko. Přikázání lásky se dotýká člověka přírodovědecky „osvíceného“ neméně než necivilisovaného a duchem prostého, platí pro dítě jako pro staré, jde ke všem lidem, ať bydlí kdekoliv, ať vyznávají cokoliv, objímá živé i mrtvé. Láska je větší než dobrota, jak ji káže morálka; ale neodporuje jí, nýbrž doplňuje ji. Láska je silnější než poznání; ale nepopírá je, nýbrž naplňuje je. Láska je mocnější než víra; odnímá jí osten nesnášenlivosti. Jako by neřekl Pavel — tak často citovaný, — že láska je největší ze všeho!“ (Christl. Welt, 1937, č. 2.)

Jak za nynějších poměrů vypadají přesuny vyznání, ukazuje příklad jedné náboženské obce evangelické ve Velkém Berlíně. Přesuny jsou vyjádřeny následujícími čísly, které znamenají počet výstupů z ev. církve, zatím co čísla v závorce uvedená znamenají počet přístupů do téže církve: 1930: 517 (27), 1931: 639 (46), 1932: 399 (69), 1933: 90 (657), 1934: 93 (162), 1935: 202 (104), 1936: 230 (66). Počet výstupů tedy vzrostl, přístupů odpadl. Zatím pak, co v prvních letech vystupovali dělníci, nyní vystupuje inteligence. (Christl. Welt, 1937, č. 2.)

Zásahy státu.

Národně socialistický režim dnešního Německa zasahuje sice v klidu a pomalu, ale s jistotou v cíli i prostředcích do náboženských poměrů říše. Německý stát je ideologický a svou ideologii prosazuje s totalitními požadavky a s diktátorskou mocí. Ta ideologie ale není křesťanská, nýbrž znamená nahrazení křesťanství přirozeným náboženstvím, které se rodí z krve a půdy. Jako hlásá a provádí Německo autarkii hospodářskou, tak i kulturní, myšlenkovou a náboženskou.

Karl Barth napsal v lednu v British Weckly, že německý stát sám je církví, církví s její pompou a všim příslušenstvím, s čarovným aparátem proctví a mysticismu a kultu. Tato nová víra hlásá: Bůh učinil tři smlouvy s lidmi: první skrze Mojžíše, druhou skrze Ježíše, třetí skrze Hitlera. V duchu totálního rasového, partikulárního nacionalismu odmítá tato nová víra universální, všelidské, také křesťanství. Křesťanství prohlašuje za smlouvu dnes překonanou. Křesťanství prý je nemyslitelné bez nauky o hříšnosti člověka a bez disciplinární myšlenky pokory. A právě tato dvě stanoviska jako nebezpečná duchovnímu stanovisku nordické rasy musí být co nejostřeji potírána. (Protestantenblatt z 3. ledna 1937.)

Sám brzký zahraniční ministr Anthony Eden pronesl v londýnském parlamentě obavy z tohoto smýšlení: „Zde je velký národ o 65 mil. obyvatelů, ve středu Evropy, který povýšil rasu a nacionalism na vyznání víry, které je praktikováno s touž zaníceností, s jakou je hlášáno. Celý

svět se dnes táže, kam tato nauka povede Německo a kam povede nás všechny.“

Německý stát v této ideologii chce vychovat především mládež a chce ji mít proto zcela ve svých rukou a to jak ve škole tak mimo školu, v organizaci Hitler Jugend. V Německu je staré zařízení škol církevních a církve měly také živé organizace mládeže. Tyto církevní organizace však nyní byly rozpuštěny a všechna mládež musí být organizována a vychovávána v Hitler Jugend. Církevní školy sice zatím zrušeny nebyly, ale proti nim se zřizují školy veřejné a na rodiče se činí nátlak, aby neposílaly děti do škol církevních, nýbrž jen do veřejných. Zrušení církevních škol se však připravuje a patrně provedeno bude.

Počátkem února bylo o tom provedeno lidové hlasování v nejkato-ličtější zemi německé, v Bavorsku, a velická většina lidu se prohlásila pro závaznost školy veřejné. Ani 5 procent obyvatelstva nehlasovalo pro ponechání škol církevních. Bavorští biskupové sice prohlašují, že hlasování se dělo pod nátlakem, ale na věci se tím nic nemění. Vláda prohlašuje, že má votum národa pro zrušení církevních škol.

Že německý režim užívá veřejné školy vědomě a plánovitě k výchově ve své ideologii a proti křesťanství, ukazuje řeč říš. ministra vyučování Rusta, kterou pronesl do rozhlasu při otevření 8 nových vysokých škol pro vzdělání učitelů. Mezi jiným řekl: „Národně socialistický stát je první, který žije z vlastní světonázorové síly. Dříve stačilo vyznání k státní formě. Utváření duševních sil, mravních, náboženských sil i sil mysli bylo přenecháváno církvím a v oblasti škol bylo podřízeno církvím. Ale národně socialistický stát je sám s to plnit z vlastního příkazu úkoly, k nimž stát bez světového názoru schopen nebyl. To má rozhodující důležitost v době, kdy církve v širokých oblastech světa zřejmě ztratily moc nad duchy. Tím vzniklo pro německé školy významné rozšíření úkolů, ano úplně nová odpovědnost... Přiznáváme se k německé škole a získáváme z tohoto poznání a vyznání onu sílu víry a vůle, bez níž náš nápor nemůže vést k cíli.“ („Deutscher Glaube, prosinec 1936.)

Označení „německý“ stává se ponenáhlu opakem slova „křesťanský“ a je to ovšem velmi působivá zbraň propagandy totalitního státu. Je to jedna z metod nenápadného boje proti církvím, jimž má být odňata veškerá důvěra veřejného mínění a ovšem všechen vliv. Užívá se k tomu prostředků zdánlivě nenápadných.

Patří k nim na př. také nový výnos říš. ministra vnitra o nové úpravě označení náboženského vyznání na veřejných listinách, v domovních seznamech, při sčítání lidu atd. Dosud byly jen 2 skupiny k tomuto označení: buď příslušník některé církve a nábož. společnosti státem uznané nebo „disident“. Nyní jsou zavedeny 3 skupiny: 1. příslušník církve nebo nábož. společnosti státem uznané, 2. ten kdo věří v Boha (gottgläubig), 3. kdo nemá víry (glaubenslos). Poněvadž ten, kdo patří do 1. rubriky, věří také v Boha, může být touto terminologií velmi omezen počet těch, kteří patří do církví. Za to do 2. rubriky mohou být zapsáni i nekřesťané a prof. dr. Hauer už vyzval stoupence hnutí německé víry, aby se do této skupiny přihlašovali. Časem se může stát, že církve křes-

ťanské budou mít podle statistiky malý počet členů, zatím co německá víra protikřesťanská bude mít veliké množství stoupců.

Že tato tendence je, ukazuje i jiný příklad. Říš. ministr války vydal výnos, že vojenská přísaha na prapor je náboženskou přísahou, ale že nepředpokládá křesťanské vyznání. Hauer opět vybízí stoupence německé víry, že mohou přísahat vojenskou formulí „bei Gott“. (Deutscher Glaube, prosinec 1936.)

Boj se státem.

To jsou jen některé příklady a ukázky boje, jemuž se církve v Německu vyhnout nemohou a nevyhýbají, pokud je to ovšem možné, a pokud se bránit mohou.

Římskokatoličtí biskupové z Německa měli v polovině ledna ve Fuldě obvyklou konferenci a vydali z ní dvě provolání. V jednom vybízeli věřící, aby stáli věrně při legálních právech na církevní školu a varovali se škol veřejných, které jsou nástrojem na ubíjení víry a křesťanství v mladé generaci. V druhém se prohlašuje, že nátlak na svědomí je neslučitelný s konkordátem; katolíci se nesmějí dát žádným útlakem přimět k tomu, aby opustili svou církev nebo aby vzali své děti z katolických škol. Po konferenci odjeli němečtí kardinálové do Říma podat zprávu papeži. Kard. Faulhaber a Bertram se už zase vrátili, ale nechali v Římě kard. Schulteho, aby tvořil spojku mezi Vatikánem a německou vládou ve vyjednáváních, která se dějí, aby byl německou vládou dodržován uzavřený konkordát.

Evangelická církev německá vydala memorandum „Církev a veřejná škola“, v němž hájí církevní školy proti výtce, že jimi a vůbec rozdělením na církev je ohrožena jednota německého národa. V memorandumu se praví: „Konfesní rozpolcení znamená bez pochyby těžké zatížení pro jednotu národa. Ale nesmíme přehlédnout dvojí: vášnivá opravdovost, s kterou právě německý člověk zápasil o pravdu boží, neztižila vždy německý osud, nýbrž také jej neslýchaně zúrodnila. Ne nadarmo se německý národ stal „národem básníků a myslitelů“, „metafysickým“ národem. Mimo to se konfese staly dávno samozřejmými duchovními domovy, v nichž německá bytost nalezla různé výrazy, sice polární proti sobě napiaté, ale navzájem se oplodňující. Dále třeba připomenout, že ne teprv odedneška, ale při nejmenším od renesance a osvícenství probíhá národem jiný náboženský rozkol. Je to protiklad mezi životní jednotou, branou z imanence naší historické existence, a založenou ve skutečnosti živého Boha. I tento rozkol má tragickou tíhu, právě v přítomnosti, ale ani on nemůže být odstraněn formální, konstruktivní jednotou, nýbrž musí být snášen v úctě před náboženským osudem soukmenovců a v naději na pravou, Bohem danou jednotu. Vzhledem k náboženským frontám, které národem probíhají, mají stát a hnutí nesmírný úkol, sjednotit všechny německé lidi na půdě jednoho politického světového názoru. Čím zřetelněji evangelický člověk zná reformační rozlišování mezi „duchovním“ a „světským“, tím radostněji a rozhodněji buče spolupracovat na tvoření a uskutečňování jednotného a závazného ně-

meckého světového názoru. V žádném případě však není úkolem školy, překonávat konfesní rozpolcení. Proto odpovídá škola, roztržiděná podle křesťanského vyznání, historickému osudu německého národa. Se vši vážností se německá evang. církev brání výtce, že konfesní škola ruší jednotu německého národa.“

Deutscher Glaube v lednovém čísle již naznačuje, které důvody se postaví proti obsahu memoranda. Poukaz na historickou zásluhu křesťanství prý nestačí k tomu, aby byla prokázána oprávněnost křesťanské víry v dnešním německém prostoru. To prý nemůže být důvodem pro zachování konfesní školy. Německý národ prý je pro jednotnou školu veřejnou. Předpokladem existence církve je prý rozlišování mezi duchovním a světským, mezi politickým světovým názorem a náboženským základním stanoviskem. Ale to prý už dnes nestačí, dnes se projevuje stále silněji vůle, zakotvit podstatu politična v metafysičnu. Tvrzení pak, že úkolem školy nemůže být překonávat konfesní rozdělení národa, prý ukazuje úplnou bezmocnost a rozpaky křesťanských kruhů vůči otázkám dnešního Německa.

Německá víra.

Deutsche Glaubensbewegung, jejímž orgánem je měsíčník Deutscher Glaube s podtitulem: Zeitschrift für arteigene Lebensgestaltung, Weltanschauung und Frömmigkeit, redigovaný nyní samým vůdcem hnutí, prof. dr. W. Hauerem, vychází z přesvědčení, že křesťanství je neslučitelné s němečtvím, a snaží se tvořit tu vlastní německou víru, shodnou s národně socialistickým světovým názorem. Usiluje také o organizaci hnutí, ale sám hr. Reventlow, kdysi z hlavních vůdců hnutí, přiznal, že v r. 1936 se nepodařilo vytvořit velkou nekřesťanskou náboženskou organizovanou společnost. Myslí však, že pro budoucnost to vyloučeno není, ježto prý je v Německu mnoho lidí, kteří cítí nábožensky a jsou odcizeni křesťanství; jsou prý však zatím neujasněni. Hlavně v mládeži prý je touha po náboženském prohloubení. (Protestantenblatt z 10. ledna 1937.)

Hnutí není myšlenkově nijak vyhraněno. Hlavní vůdcové, Hauer, Schöll a Bergmann vyznávají monismus a panvitalismus, ač Hauer je v něm značně umírněný. Všecko dění je prý vývoj božství, které se v tomto světě takřka vylévá. Není prý třeba se bát slova Gott, neboť prý je to prastaré slovo, pocházející ještě z doby indogermánské. Znamená prý nejen osobního Boha, ale vůbec poslední, řídicí skutečnost, která se projevuje v různých mocnostech života. Tato věčná skutečnost může prý být zažita a myšlena buď osobně nebo neosobně. Je to symbol pro věčnost vůbec. (Deutscher Glaube, prosinec 1936.)

Podle Bergmanna je Bůh mravní idea, kterou podkládáme věčné tvůrčí přírodní síle, která ve světě a v člověku působí. Víra v mimo-světého nebo záhrobního Boha není prý indogermánského, ale semitského původu. Indogermáni prý věřili ve věčný a nestvořený svět. V člověku se Bůh — mravní idea stává skutečností, člověk je místem pro zrození Boha.

Podle Schölla je Bůh život sám, věčné, neosobní, nadzákonné, nad-

hodnotné, na věky tvůrčí, nezdůvodnitelné „Ono“. Stane-li se „jednotkou“ nad životem, osobou, vůlí, která tvoří, zachovává a řídí svět, pak prý je to logický Bůh, duch, židovský Jahve. Bůh se má stále znova stávat a rodit v člověku.

Je přirozeno, že neuznávají rozdíl mezi tělem a duší. Vědomí lidské je prý neodlučitelné od hmoty a ve své existenci vázáno naprosto na hmotu. Ovšem nemůže být nesmrtnosti duše. (Viz článek prof. dr. Ludw. Faulhabera: Unsterblichkeit, das Fortleben nach dem Tode in christlicher und in deutschgläubiger Auffassung. Stimmen der Zeit, leden 1937.)

To všechno není způsobilé k tomu, aby zajistilo německému hnutí viry v lidu nebo v inteligenci nějakou oporu. Tu dává jen režim, třeba to oficiálně neříká. Hauer stále opakuje, že toto hnutí je ve shodě s národně socialistickým světovým názorem a roste z něho, zatím co křesťanství mu vnitřně odporuje.

F. K.

František Kovár
3. Církev a stát.

Anglický náboženský týdeník The Guardian z 15. ledna 1937 přinesl úvahu o tomto problému vzhledem k chystané oxfordské církevní konferenci. Poněvadž vidí problém ve světovém rámci, uvádím z článku několik myšlenek.

Otázka poměru církve a státu je z nejpalcivějších otázek dnešního světa. Obecnou otázkou ji učinil vznik totalitních států, které si činí nárok na naprostou vládu nad těly i dušemi všech občanů.

V Rusku byla hotová válka proti náboženství, vedená ne-li státem, tedy aspoň s jeho plnou podporou. Ideologie marxismu se tam stala státním náboženstvím, vyučování náboženství je zakázáno. V Německu nastal zápas mezi církví a státem. Národně socialistická strana vynalezla novou versi náboženství, inspirovanou ideály, krve a půdy a snaží se ji vnutit církvi; ale křesťanství odolává. Mussolini zapráhl římsko-katolickou církev v Itálii a Vatikán do vozu italského imperialismu. Ve Španělsku povstalci masakrují protestanty a komunisty, komunisté masakrují mnichy a jeptišky.

Problém je komplikován dvojím dalším zauzlením: výchovou a financemi. Totalitní státy žádají absolutní vládu nad mládeží. To je v Německu hlavní příčinou konfliktu s církví. Rodiče jsou propagandou přesvědčováni, aby vzali své děti z církevních škol a mládež je vychovávána v Hitler Jugend za vůdcovství Baldura von Schirach, kde se učí evangeliu krve a půdy. Leč výchova je něco duchovního, co může kvést jen v ovzduší svobody; státní ovládnutí výchovy může být tak škodlivé pro její účinnost jako ovládnutí náboženství.

I pro náboženství i pro výchovu znamená obtíž otázka finanční. V mnohých státech Evropy nese stát finanční náklady na náboženství. V socialistickém nebo komunistickém státě není peněz pro soukromé účely. Státní podpory jsou však nutné, mají-li církve žít. V některých státech jsou podporovány všechny náboženské společnosti. Leč i tam, kde

se uznává princip svobody, může být tato finanční závislost na státu zhoubná pro skutečnou autonomii církve.

Je správné, že tento palčivý problém bude projednáván na oxfordské konferenci církvi o životě a díle. Bude probírán s velkou důkladností.

František K. K.

F. K.

4. Církev a mládež.

The Guardian otiskl o této otázce článek, který zaslouží také naši pozornosti. Proto uvádím z něho hlavní myšlenky.

V naší době je nový důvod, proč se věnuje pozornost mládeži. Objevilo se, že se z mládeže může udělat velmi mocný nástroj politiky, že děti vzaté už od kolébky mohou být libovolně zformovány a že mohou být do nich vpraveny ideje, jež pak budou vášnivě hájit jako své vlastní objevy.

Toho se chopily totalitní státy. V Rusku komsomolci, pionýři a oktobristé byly nejvýznačnější útvary pro přeměnu země v atheistický komunistický stát. Vstěpuje se jim fanatická lojalita. „Komsomolec musí být nejenergičtější, nejopravdovější a nejodvážnější bojovník, naprosto oddaný revoluci... Je aktivním dělníkem na kulturní revoluční frontě... Musí být připraven každým okamžikem hájit sovětský svaz zbraní“. Je na 5 mil. mladých Rusů, zformovaných takto v dobré komunisty. Mladý Ital přichází takřka už od kolébky do organisace Balila nebo Vlčata a učí se nejen nosit zbraně, ale také povinnosti, užít jich okamžitě, jakmile přijde pokyn Vůdce. V Německu se rovněž v Hitler Jugend mládeži vstěpuje slepá oddanost Vůdci. Co může nastat, až tato výchova přinese ovoce, o tom není radostno uvažovat.

Je žádoucí, aby církev napodobila tyto metody a vychovávala svou mládež také k podobné slepé, nerozumové víře? Jistě ne! Ač lze v určitém smyslu říci, že církev činí opravdu totalitní nárok na své členy, odporovalo by to principům Ježíšovým a degradovalo by to v mladých lidech jejich lidství, kdyby se z nich dělaly loutky a roboti. Křesťanu je dán rozum a vůle, aby jich užíval. Nemůže tedy být křesťanského protějšku ke komsomolu, Balille a Hitler Jugend.

Je však ve světě, i v církvích, ještě jiné nebezpečí. Stává se zvykem, že se musí poslechnout, když organisovaná mládež něco žádá. Mladí lidé piší knihy o tom, co staří mají dělat. Ale mladí lidé musí být vychováváni k tomu, že budou adekvátně plnit své povinnosti teprv až budou muži, a že nemohou odstranit muže, dokud ještě jsou mladíky. Nikdo není neomylný, ani mládež; ale u mnohých mladých lidí bývá často ve 20 letech domněnka neomylnosti. Je třeba v tom mladé lidi varovat k vůli nim samým. Je prerogativou mládí, že snadno řeší všechny problémy vesmíru. Ale obvykle se shledá, že kdo to činí příliš radikálně, je diskvalifikován, když na něj dolehne odpovědnost, aby to opravdu dělal. Mladí lidé se musí učit ze zkušenosti starých a čini-li tak, je jejich čas velmi dobře využit. Je povinností starší generace, aby připravila mladé lidi pro úkoly, které je čekají, tak aby, když budou odvoláni z řad, byli nahrazení nováčky plně vyzbrojenými.

F. K.

John Macmurray: Křesťanství a komunism. (Tvůrčí společnost. Studie o poměru křesťanství a komunismu.) Přel. Fr. Linhart. Knihovna Nové cesty, svaz. 1. Praha 1936. Nákladem Nové cesty, Praha-Dejvice 1672. Cena 15 Kč. — Spis zapadá ideově do rámce úsilí, snah a činnosti tak zvaného „náboženského socialismu“, organizovaného ve světovém „Mezinárodním svazu náboženských socialistů“ za předsednictví Švýcara Leonharda Ragaze, s československou odbočkou „Sdružení náboženských socialistů“, jež vede u nás prof. Husovy fakulty dr. Frant. Linhart a jehož listem je „Nová cesta“, letos II. roč. Sňahou našich náboženských socialistů je pracovat ve směrnicích a v duchu T. G. Masarykových o syntheses křesťanství a socialismu. Na propagaci programu tohoto ideového směru a na jeho vysvětlení i zdůvodnění přeložil prof. Linhart shora jmenovaný spis anglického filosofa Johna Macmurraye (vysl. Makmareje), profesora filosofie na universitě londýnské (od r. 1929), a to proto, že ideově je tento spis spřízněný s programem „náboženského socialismu“. Jako L. Ragazovi tak i Macmurrayovi jde o reformu, ba o vytvoření nového sociálního řádu, jenž by odstranil zlé následky liberalistického kapitalismu, působící rozvrat v dnešní společnosti. Autor, bystrý pozorovatel a znatel psychologie a sociologie dnešní doby, jejich nedostatků a potřeb, uvádí spisem svým v ideovou blízkost, ne-li totožnost, komunism a Ježíšovo křesťanství. Není to pokus

nový, neboť již častěji (i v minulosti i v přítomnosti) byl činěn z nejlepších úmyslů a je činěn i od Macmurraye, totiž zachránit i křesťanství i komunism pro nový sociální a kulturní řád jako moci ideově spolu úzce související. V 9 kapitolách pokouší se autor o důkaz, že obě zmíněné ideové moci k sobě patří a že navzájem se doplňují a podmiňují. Je to pokus víc filosoficky podnikaný než náboženský, ač autor stojí na půdě náboženské a křesťanské, rozlišuje ovšem náboženství a křesťanství falešné od pravého, při čemž falešným v obém směru nazývá náboženství i křesťanství, pokud obě přetrhává spojení s reálnou skutečným životem a oddává se jen „ideální“ své stránce, „transcendentní“, totiž pěstuje jen viru v Boha a lásku k němu a zapomíná povinnosti k člověku, k lidstvu a lásky k bližnímu. Pokud autor upozorňuje na povinnosti křesťanství k člověku a člověčenstvu, je jistě plně v právu. Ježíšovo království boží je pro lidi, již pro tuto zemi, a nikoli teprve pro záhrobí, jak je interpretovaly mnohdy církve historické a čehož musejí se vyvarovat církve nové. Jest jen obava, že člověk, celou svou podstatou a přirozeností jsa jednostranný, nevyhne se jednostrannosti ani v řešení problémů sociálních na základě křesťanství Ježíšova, totiž: pro reální stránku křesťanství zapomeno na onu ideální, zdůrazňuje hmotné požadavky společnosti a jejich porozumění, na straně křesťanství nevšimne si dosti silně náboženského zdůvodnění hospodář-

ského vývoje křesťanstvím Ježíšovým. A přece obé, ideální i reální patří k sobě jako příčina a následek. Autor spisu jmenovaného snaží se býti práv i křesťanství i komunismu, což činí spis jeho sympatickým vyznavačům Ježíšova království božího, nevím však, zda výtky činěné komunismu naleznou pochopení a uznání na straně komunismu. Je jisto, že nemusí se měnit ideologie Ježíšova, jako se nepotřebuje měnit ideální komunism, pokud se jím rozumí sociální a hospodářská demokracie a spravedlnost. Zato musí se změnit podobně náš skutečný komunismus (i socialismus), totiž jak ho nalézáme uskutečňovaný v Rusku, a to směrem k uznání Ježíšova „božího“ království — má-li komunismus a socialismus míti ideový, trvalý základ a důvod — jako se musí měnit i křesťanství, Macmurrayem zvané „organisované“, to jest církevní, aby zase mohlo říci, že jeho víra v Boha není ilusí, že nevěří v ideu Boha, nýbrž v Boha, jenž ukládá povinnosti nejen k Šobě, ale též k člověku. Autor spisu je oddán určité filosofii, jež pracuje v oboru myšlení a hodnocení určitými formami a termíny — zde totiž dialekticky (klad — protiklad a synthesisa), což není nepravé. Jest jen otázkou, zda možno Ježíše pokládat za tak uvědomělého dialektika, jakým ho vidí Macmurray. Církvi čsl. nezbývá, než aby, vyhýbajíc se jednostrannosti shora zmíněné, kladla stejný důraz na oba příkazy Ježíšovy lásky, totiž k Bohu i k člověku. Pro jedno nezapomínat na druhé. Spis je významný svou argumentací (a snad je obrácen více k těm, kdož opomíjí náboženskou složku v soci-

álních opravách, ač bere si na mušku neméně i církev, tedy křesťany), která získá jen více na své přesvědčivosti důrazem na náboženské zdůvodnění smyslu světa i dění v něm a bude potom teprve vysvětlena náboženská stránka komunismu. Překladem spisu získal si překladatel zásluhy o naše myšlenkové ovzduší na poli sociální reformy, jež stává se dnes tak naléhavou. Překlad je plynňý, ač prozrazuje anglický originál, jehož způsob myšlení a vyjadřování (totiž vpravdě anglický) nedá se úplně nikdy setřít. Spisu přejeme rozšíření. Upozorňuji však, že třeba se do něho napřed začíst, totiž do originální ideologie a dialektiky autorovy.

Alm Spisar.

Ročenka Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké v Praze za rok 1935-36. V Praze 1937. Nákladem Husovy fakulty. Stran 38, cena Kč 12.

Ročenka obsahuje proděkanovu zprávu o Husově fakultě a řeč děkana Slavomila Daňka: Verbum a facta Starého zákona.

Proděkan prof. dr. Ferd. Hrejsa zarámoval svoji zprávu o studijním roce 1935—36 do širšího rámce svého sedmnáctiletého působení na fakultě a tím jeho zpráva nabyla významu i zajímavosti, neboť podává stručné dějiny první nekatolické bohoslovecké fakulty v Československé republice po převratu od jejího zřízení až podnes.

Slavomil Daňek, profesor starozákonní vědy na Husově fakultě, ukazuje ve své děkanské řeči, jak se dívá na St. zákon a jak se staví k názoru, že Starý zákon je Slovem božím. Hned na počátku praví Da-

něk přímo, že Písmo není Slovem božím, Slovo boží není ani v něm: Slovo boží je za Písmem. Jak skutečnost Starého zákona ukazuje, „Písmo se božím Slovem teprve stává.“ A tu se snaží Daněk právě dokázat, proč je Starý zákon nespřímně chápán a odmítán. Jeho hledisko i jeho způsob vědeckého badání jsou svéráznou kritikou dosavadní práce starozákonné vědy, jejím hlavním hříchem je, že „se nedívá na fakta vlastními očima, nepracuje po svém, nehledí si svého, ale ohlíží se, co tomu říká a jak to dělá kdejaká věda, jejíž obor se dotýká tradovaných předmětů, od historie přes zoologii až k astronomii“ (13). Minimálním požadavkem, kladeným starozákonné vědě, jest „přeorientovati se na psychologii primitivní, lépe: antické, na orientální spíše než jen semitské“ (14).

S tímto odůvodněným poznáním přikročuje Daněk k faktům Starého zákona, jejich podání a jejich funkci. Pro něho je podání starozákonních fakt charakterisováno trojí údobou: 1. tradičním námětem, 2. tradičním rámcem, 3. tradičním názorem.

Tradičním námětem je převážně postava, určená vlastním jménem. Tu je dlužno mít na paměti, že naše pojetí jména se liší značně od pojetí starozákonního, podle něhož jméno je zárukou existence osoby. Na Starý zákon se také nemůžeme dívat jako na dějiny; rámcem starozákonního podání je příležitostně nasazen a je nezávislý na dobové souvislosti. A konečně tradičním názorem je perspektiva stvoření, „jehož specifický ukazatel má ve Starém zákoně symbo-

lem znamení“ (19). Tedy záznaky, různě vykládané, přirozeným způsobem vysvětlované atd. Daněk dokazuje na příkladu, jak Moše (Mojžíš) obrátil řeku v krev, „že řada starozákonních divů padá tím, že vznikly teprve tradičním pochodem... Zapomnělo se nebo zanedbalo, že jedno slovíčko tu znamená haruspicium a z kultického výjevu se stal přírodní div“ (20).

Tak nový pohled na fakta mění i stanovisko. Ale fakta sama nerozhodují, nýbrž jejich funkce, „proč je tradice zaznamenává“. A funkce se jeví Daňkovi zase trojím způsobem. „Tam se hlásá Slovo boží ve Starém zákoně, kde každé jméno — i boží — ustupuje před svědectvím, kde všechny věci ustupují na soudu, kde i znamení Kaj-novo ustupuje zaslíbení.“ Svědectví je tradičním záměrem, soud (jenž v pojetí starozákonním přináší „restituci božského údělu a práva, o něž svět a hřích obírá člověka“ [29]) je tradičním zájmem a zaslíbení je tradičním závěrem.

Konec koresponduje se začátkem. Slovo se stává, „protože slovo boží platí“. Tak vlastně konečný smysl Starého zákona se objevuje až v Novém zákoně.

Daňkova práce je psána velmi zhuštěně; mám dojem, kdybych se pustil do výkladu obsahu, že by to vydalo víc než originál, jenž má něco přes dvacet stran. Věty jsou psány exaktně vědecky, ale srozumitelnosti věci to, myslím, není na prospěch.

Je to záslužná práce, přinášející mnoho nových podnětů. Ukazuje našim duchovním a učitelům, čeho je potřeba k proniknutí záhad sta-

rozákonních, jaké přípravy a jaké lásky k předmětu.

S celkovým stanoviskem můžeme souhlasiti. Náš názor na Starý zákon není odlišný, třebaže užíváme mnohdy jiné terminologie.

Dr. Miroslav Novák.

Kamil Krofta: Žižka a husitská revoluce. Laichterův výbor nejlepších spisů poučných, kniha 54. Praha, Laichter 1936. Str. 184, Kč 28.—, váz. Kč 46.—.

Tato kniha je odpovědí historika na dílo historika nedávno zemřelého, na Pekařův spis Žižka a jeho doba. Pekař si mohl Kroftovu knihu ještě přečíst, ale nemohl na ni již odpovědět a těžko by byl odpovídal. Kniha je věnována Masarykovi a už to naznačuje, že se proti Pekařovi hlásí s Masarykem k Pálackého hodnocení husitství a pojetí smyslu českých dějin. Toto stanovisko kniha odůvodňuje právě rozbořením Pekařova spisu, a to ve dvou částech, z nichž prvá je věnována hodnocení Žižkovy osoby, druhá hodnocení husitství. V první části dává Krofta po důkladném rozboru v mnohém zapravdu Pekařovi. Ale v druhé části po neméně důkladném rozboru dospívá k závěru opačnému než Pekař. Přiznává sice, že husitství i bratrství bylo v své době po některé stránce krokem zpět, návratem k názorům a zásadám výrazně středověkým, tehdy již více méně překonaným. Ale zato vysoko cení význam husitství pro národní a státní život a pro cíle našeho národního života v přítomnosti i budoucnosti. „Ne to, že jsme byli mocnou říší za Přemysla II. nebo Karla IV., ale že jsme podnikli boj za velikou ideu, že jsme lidstvu dali Husa, Chelčického, Ko-

menského, je naší největší pýchou, nejpádnejším důvodem našeho práva na život veliký a svobodný, nejjistější zárukou naší budoucnosti. I osudy národů vládne vyšší spravedlnost. Proto obět, kterou jsme přinesli lidstvu, nebyla ani pro nás marná. Myšlenka, pro niž jsme se obětovali tak, že jsme bezmála propadli zkáze, zase nás vzkřísila k novému životu. A právě husitská naše minulost, povznášeje naše sebevědomí, dávala a dává nám silu k novým a novým bojům“ (183). „Nejen historické studium, nýbrž i praktická činnost politická utvrzuje ve mně víc a více přesvědčení, že v husitské revoluci přes všechny její stíny můžeme spatřovati nejen svou pýchou, nýbrž přímo své štěstí. Ona zajisté především dala nám způsobilost vymaniti se plně z názorů a řádů minulosti dávno překonané, jež mnohým jiným národům jsou dosud škodlivou přítěží, a včleniti se do nového řádu světového, jemuž přes všechny reakční záchvaty tu a tam se vyskytující náleží budoucnost“ (184). Tedy duchovními ideály žije a trvá národ. To je smysl husitské revoluce, našich dějin a odkaz do budoucnosti. — Tato kniha by neměla chyběti v knihovně žádného našeho duchovního a měl by se k ní často vraceti četbou pro sebe a užíváním pro výchovu všech členů církve. Poskytne mu doklady pro naše přesvědčení, že v ideálech, které hlásal Hus a za něž bojovalo husitství, se projevil duch Kristův. *František Kovář* F. K.

Walt Whitman: Vyhledky demokracie. 2. vyd. nově přelož. Přeložila E. K. Škrachová. Předmluvu napsal F. X. Šalda. Otázky

a názory, sv. 8. Praha, Laichter 1936. Str. 157. Kč 18.—, váz. Kč 33.—.

V novém překladu vydávaná kniha amerického básníka Whitmana (1819—1892) o vyhlídkách demokracie je dodnes aktuální, třeba byla napsána před půl stoletím. Autor ji psal pro mladou demokracii americkou a mnohé z toho, co v ní napsal, se hodí na naši mladou demokracii a hlavně pro ni. Demokracie není autorovi jen formou politického zřízení státního, nýbrž zvláštním životním stylem, „novým náboženským stylem“, jak praví Šalda v předmluvě. Účelem demokracie podle Whitmana je „ukázat, že člověk patřičně vychovaný v nejzdravější, v nejvyšší svobodě, může a musí se stát zákonem a souhrnem zákonů, sám sobě, zákonů, které by shrnovaly a upravovaly dozor nejen nad ním jako jednotlivcem, ale i jeho vztahy k druhým a ke státu“ (str. 26). Demokracie je mu světovým názorem, který má řídit život demokratů ve všech oblastech jejich života. „Nestačí, aby se nová forma demokracie oživovala pouze prostředky politickými, všeobecným právem volebním, zákonodárstvím atd.; mně je jasné, že její síla bude nalomena, její vzrůst pochybný a že bude zbavena svého předního kouzla, nepronikne-li hlouběji, nezmocní-li se alespoň tak pevně a vroucně lidských srdcí, citů a víry, jako své doby feudalismus nebo církevnictví a neotevře-li své vlastní trvalé zdroje, pramenící věčně z jejího středu“ (13). Autor viděl, že ani v Americe se to dosud nestalo. Viděl v americké demokracii své doby mnohé nedostatky, v knize je vypočítává a ostře kárá. K jejich

nápravě zná jen jediný prostředek: zduchovnění života v demokracii. A to zduchovnění má provést literatura a náboženství. Literatura musí být vůdčí duší demokracie, proto musí vést k zduchovnění a zlepšení člověka. Duší duchovní literatury a tedy vlastní duší demokracie však je náboženství. „Vrcholem literatury a básnictví bylo vždy náboženství — a vždycky bude“ (107). „Demokracie je v jádře nakonec živel náboženský“ (39). V tom všem má Whitman pravdu. Ale nemá už pravdy v tom, co rozumí náboženstvím. Náboženství je pro něho jen pantheistickou náladou a zidealizováním člověka. Základním kořenem náboženství podle něho je: „vztyčit a udržovat v čele za každou cenu prapor božské hrdoosti člověka na sebe samého“. Takové náboženství by nestačilo, aby bylo duší demokracie. Jest jí vskutku, ale jen tehdy, je-li nad světem a člověkem Bůh Otec, jehož jsme všichni dětmi, které se mají navzájem milovat, jako Otec je miluje. Demokracie vyrostla z křesťanství a je živá a pravá jen tam, kde má tuto duši, ducha Kristova. Jen v tom jsou vyhlídky pravé demokracie. V tom si potřebujeme doplnit tuto knihu, která jinak plně zaslouží, aby byla co nejvíce čtena.

F. K.

Oskar Odstrčil: Křesťanský stát. Knihov. Postup, sv. 7. Praha, nákl. Svazu českoobr. mládeže evangel., 1936. Str. 16, Kč 1.—.

Brožurka obsahuje látku, o níž autor přednášel na sjezdu česko-bratrské mládeže v Čáslavi v červnu 1936. Je odpovědí na projevený názor, že prý je jedno, zda máme režim fašistický nebo komunistický či jiný, jen když je dovoleno

Frankův K.

svobodně kázati slovo boží. Autor ukazuje na různá pojetí státu v naší době a vede k poznání, jak je nutno chápat stát ve světle Ježíšova poselství. Ukazuje dále, jak reformace byla cestou k demokracii a na Masarykově pojetí demokracie demonstruje, co je křesťanská demokracie. Tím podává odpověď na otázku, která forma státního zřízení nejlépe odpovídá duchu křesťanství. Kdyby bylo slovo boží svobodně kázáno, nemohl by se bolševism, fašism a nacism udržet; proto jejich stoupenci pronásledují jeho vyznavače. Je to aktuální a cená brožura, kterou doporučujeme našim pracovníkům a příslušníkům.

Frankův K.

Jaroslav Šimsa: Kristus tvůrce míru mezi národy. Knihov. Postup, sv. 8. Praha, naklad. Svazu československé mládeže evang., 1936. Str. 16, Kč 1.—

Je to přednáška, kterou autor pronesl na sjezdu československé mládeže v Čáslavi v červnu 1936. Šlo mu o odpověď na otázku, co má dělat mladý křesťan v této době, která je dobou mezi mírem a válkou. Dnešní svět je vyznačen nejistotou, nepořádkem, nedůvěrou, nepokojem a nenávistí, paterým záparem, který všecky lidi ohrožuje a rozleptává svazky vizící lidí k sobě. Proti tomu je třeba světu jistoty, pořádku, důvěry, pokoje a lásky mezi lidmi. To je ovšem otázka duchovního přerodu lidí. Příkladem a vůdcem k němu je Kristus. Jeho láska je universální silou, která přeměnila a přeměňuje svět. Nacionalism a etatism jsou hlavní hříchy dneška. Křesťanství je nadnárodní. Ne stát, rasa a národ, ale Bůh Ježíše Krista je pádem života. Třeba usilovat o sbra-

tření světa a dorozumění mezi národy, pracovat pro mír a mezinárodní solidaritu v duchu Kristovy lásky, na jejímž uplatnění v životě záleží budoucnost Evropy i naší vlasti. Doporučujeme tuto dobrou křesťanskou brožuru našim duchovním a Jednotám mládeže. F. K.

P. Dr. Jan Ev. Urban OFM: K Bohu. Vůdce duchovního života katolické inteligence. 2. rozmnož. vydání. Praha, „Vyšehrad“, 1936. Str. 572, Kč 25.—

Prvé vydání této knihy bylo během jednoho roku rozebráno, 2. vydání je rozšířené a výtiskové na tenkém indickém papíře, takže při rozsahu téměř 600 stran tvoří poměrně malou knížku kapesního formátu. Má být stálým průvodcem a vůdcem duchovního života katolického inteligenta. Má laikovi nahradit misál, rituál, breviář, duchovní četbu a duchovní vedení. Má 5 oddílů. Prvý je věroučný a mravoučný, má dát katolíkovu přesvědčení a rozumovou i mravní pevnost. Obsahuje základní poučení katolické věrouky o životě Boha a o jeho cestě k člověku, jakož i o cestě člověka k Bohu, dále základy mravouky, o katolických ideálech, o překážkách na cestě k nim, o duchovním vedení (také o katolické akci), o desateru přikázání, o církevních přikázáních, o pokání, o zásadách života. Druhý až čtvrtý díl jsou modlitební, obsahující poučení o svátostech, jejich rituál, misál v originále i českém překladě a konečně modlitby liturgické i soukromé při různých potřebách a příležitostech. V 5. díle, nazvaném „zdroje“, jsou citáty z klasické katolické literatury o zbožnosti. Kniha má s hlediska katolického vysokou úroveň a ukazu-

*Frenštýk
Kovář*

je výmluvně, co se dnešní katolicismus snaží dát cenného své inteligenci. Je tu vybráno vskutku to nejhodnotnější z katolické tisícileté duchovní tvorby. — Kniha budí touhu, abychom i my měli obdobnou knihu v našem duchu, s využitím jednak bible, jednak nejlepších duchovních hodnot ještě delší tvorby celokřesťanské zbožnosti.

Frenštýk Kovář F. K.

Dr. Tihamér Tóth: Věřím. Autorisovaný překlad z maďarštiny pořídil Dezider Pavlovič, Praha, „Vyšehrad“, 1936. Str. 180. 25 Kč váz.

V této knize je obsažen překlad 15 kázání profesora budapeštské katol. bohoslov. fakulty a proslulého kazatele. Popularisuje v nich katolickou apologetiku a fundamentálku. Prvá část obsahuje kázání o víře, co znamená zděděná víra, o štěstí věřícího člověka, o neštěstí nevěřícího, o tom, co přivádí k nevěře (polověda, nedorozumění, život, srdce), a jak zesílit víru (mít odvalu věřit, o víru pečovat). Druhá část obsahuje ve formě populárních kázání zpracované známé důkazy existence boží: ze stvoření světa, ze svědectví národů a slavných mužů, z mravního zákona, z touhy po pravdě a štěstí, ze života společnosti. V posledních se dokazuje, že člověk musí věřit, poněvadž jej k tomu pudí rozum, mravní svědomí, utrpení i zdraví. Svým obsahem jsou to známé katolické nauky. Avšak důvody, jimiž jsou opírány a hlavně formou podání jsou nové; jsou životnější a jsou podány zajímavě, přístupně a populárně, protkány příklady ze současného života. Katol. kněžím mohou dobře posloužit jako vzory kázání. Naším duchovním by také

mohly poskytnout dosti látky k promluvám na tato témata, zpracovaná v duchu naší nauky. F. K.

O t a k a r M a c h o t k a: Sociálně potřebné rodiny v hlavním městě Praze. Vydal Státní úřad statistický, Praha 1936, Str. 302. Cena Kč 65.—

Dr. O. Machotka, docent Komenškého university v Bratislavě, obhatal sociologickou vědu novou významnou studií. Kdežto v předposlední knize, věnované sociologii rodiny, přispěl k prohloubení statistické a individuální metody, zůstal při dalším badání sice v oblasti téhož sociálního pole, ale zaostřil výzkum k místně i časově omezenému výseku společenské skutečnosti.

V r. 1931 bylo rozhodnuto podrobiti městskou chudinu pražskou podrobnému výzkumu. Ústřední sociální úřad hlavního města Prahy chtěl získati vědecký podklad k poskytování sociální pomoci. Vzal si za úkol povýšiti dosavadní chudinskou pracovní techniku na osvícenou sociální péči, která vrací potřebného jedince jako zdravého člena společnosti na jeho místo. V letních měsících řečeného roku bylo vyšetřeno skoro 14 tisíc rodin, zanesených v chudinské kartotéce, podle důmyslného plánu.

Na základě pečlivě zpracovaných dotazníků rýsuje se v knize zřetelný profil sociálně potřebných rodin. V dotaznicích se vyšetřovaly kromě domovské a církevní příslušnosti též povolání, populační, rodinné, bytové i hospodářské poměry. Machotka se nespokojil jen tím, aby nastínil nejdůležitější souvztažnosti, v kterých se zrcadlí sociální znaky pražské chudiny. Součinnost sociologova se pronikavě projevila tam, kde Machotka přistoupil k zá-

věrečným soudům o společenské povaze závislých rodin. Sociálně potřebné rodiny považuje za spodní okrajovou vrstvu v společenské organizaci. Chudoba mu představuje soubor vlastností, kterými se slabí v lidské společnosti nápadně odlišují od životní úrovně, k níž dospěl průměr obyvatelstva. Popis sociálních skutečností si též u Machotky vynucuje užití hodnotících sudidel. Autor neopomene připomenouti, že jde o hodnoty relativní, obměňující se v běhu společenského soužití. Mnohé poučení poskytuje tu rozbor příčin, které podmiňují pokles velkoměstské chudiny pod práh soběstačnosti.

S pečlivostí zkoumá Machotka hmotnou potřebnost vyšetřovaných případů, jejich duchovní potřeby však podceňuje. Závěry o významu církevní příslušnosti závislých rodin jsou zmatené. (Srovnej na př. úsudek o vlivu přestupů k církvi čsl. na ráz sociální potřebnosti.) Požadavky ideálního typu člověka podle Machotkových měřítek jsou určovány převážně hlediskem civilizačně technickým. Z dvaceti předpokladů pro vzorného člověka (z dolního konce sociální hierarchie) předpisuje devět zásad podmínky bytového zařízení. Při ideálním typu člověka je autorovi lhostejné, jak lidé smýšlejí o cíli svého lidského určení. Vyžaduje použití objektivistické metody v sociologii, aby se ztrácel smysl pro poměrnost mezi sociálními potřebami lidského těla a mezi potřebami lidské mravní bytosti? Zájmy lidské duše u velkoměstské chudiny ustupují u Machotky ještě do hlubšího pozadí, než které by odpovídalo praktickému rázu vyšetřovaného materiálu.

F. M. H.

Franklinský M. H/216

ac

François Mauriac: Klubko zmijí. Přeložil Jos. Heyduk. Laichterova sbírka krásného písemnictví, sv. 41. Praha, Laichter, 1936. Str. 296. Kč 24.—, váz. Kč 39.—

Román, který dosáhl ve Francii 145 vydání. Jistě případ mimořádný a jistě svědectví o mimořádnosti díla. A ono takové vskutku je. Už svou formou. Je to deník starce, který jej zprvu píše, aby si jej po jeho smrti přečetla jeho žena a poznala, co všecko proti ní měl. Ale ona zemře dřív než on. Píše jej ale dále pro svého synovce, ale ten padne ve světové válce. Píše jej tedy dál pro sebe, ale smrt jej zastihne, než jej dopsal, právě ve chvíli, kdy začínal psát svou nejdůležitější zповěď. Jako odpověď na jeho deník jsou připojeny dva dopisy, syna a vnučky. Neobyčejné je také hluboce psychologické zpracování románu, s pronikavým pohledem do lidské duše. A je-li forma mimořádná, tím spíš obsah. Stařec ukazuje v deníku své otevřené srdce jako klubko zmijí, plných jedu: všemožných vášní, hlavně lakoty, nenávisti, zloby, žárlivosti, pomstychtivosti. Ale i společnost, která kolem něho žije, žena, děti, příbuzní, i to je klubko zmijí, plných jedu. Žijí jako norlívi katolíci vnější zvykovou zbožností, ale jejich život jest opakem křesťanského života. Stařec trpí vši zlobou, které se vůči němu dopouštějí, ale chce je překonat ještě větší zlobou. Teprve v poslední chvíli před smrtí ženinou se předsvědčí, že ona byla jiná, než jak ji viděl, mnohem lepší. Ale už pozdě. A tak i o jiných to zjišťuje a také o sobě a jeho děti zase o něm — ale vždy až je pozdě. Jak jinak by byl ten život všech vypa-

dal, kdyby si byli ukazovali také ty lepší stránky a projevovali aspoň trochu lásky! Svět by byl jiný, kdyby bylo víc lásky. A v tomto poznání je cíl románu. Je ilustrací slov sv. Terezy Avilské, která tvoří motto románu: „Bože, považ, že si sami nerozumíme, že nevíme, co chceme, a že se bez

ustání vzdalujeme od toho, po čem toužíme.“ Ve srovnání s běžnou literaturou je to román vskutku mimořádný. Křesťané by jej měli číst v největším počtu a pozorně, třeba pocity, které vyvolává, jsou místy nelibé, zneklidňující a pochmurné. Takový je život; ale na nás je, aby byl jiný.

F. K.
František Kolář

RŮZNÉ.

Náboženská příslušnost středoškolského žactva v ČSR. Nábož. římsko-katol. bylo žáků 89.929, řeckokatol. 2002, arménskokatol. 2, pravoslavného 686, řecko-arménské 2, starokatol. 189, evang. českoobr. 4640, ev. augsb. v. 5981, ev. reform. 861, československého 10.847, izraelského 8420, Jednoty bratrské 236, Jednoty Chelčického 16, baptistick. 37, svobodného bratrství 2, metodistů 28, unitářů 33, přátel hlasu svědomí 1, nové církve křesťanské 2, jednoty advent. 13, advent. sab. 4, svedenborgského 1, christliche Wissenschaft 1, mohamed. 1, neuvedeno u 18, bez vyznání 8809. Celkem 133.064. Jest zajímavé, že poměr žactva podle vyznání neodpovídá poměru vyznání podle sčítání z r. 1930. Tak říms. katolíků bylo podle sčítání 73.5 proc., na stř. školách však studovalo jen 67.5 proc., vyznání českoslov. 5.4 proc., ale studentstva přes 8.2 proc., židů 2.4 proc., studovalo však 6.3 proc., bez vyznání bylo 5.8 proc., studovalo 6.6 proc. (Věstník čsl. profesorů, roč. 44., č. 9—10.) Činíme dost, abychom tuto svou budoucí inteligenci pro poslání církve trvale získali a k živé účasti na jejím životě přivedli? Naši středoškolští profesori náboženství

měli by vypracovat jednotný plán. Práce YMCY mezi středošk. mládeží se daří.

Výmluvná statistika knižní produkce. V Československu byl vydán za r. 1935 z těchto oborů tento počet knih: vědy sociální a právní 2353, krásná literatura 2353, umění, sport, zábavy 1408, vědy užité 999, dějepis a zeměpis 832, díla obecná 561, náboženství 477, matematika a přírodní vědy 289, filologie 193, filosofie 96, úhrnem 9218 knih (v r. 1934 bylo 9958, z náboženství 497). V Sovětském svazu bylo vydáno za leta 1918—1934 pět a půl milióny knih, z toho připadlo na beletrii a knihy o umění 25 proc., na literaturu sociálně politickou 22.3 proc., prakticky naukovou 16.6 proc., dětskou 10.4 proc., dějepisnou a zeměpisnou 6.5 proc., přírodovědeckou a matematickou 4.9 proc., protináboženskou 3 proc., sportovní 1.5 proc., ostatní 9.8 proc. V Německu bylo v r. 1935 vydáno celkem 23.212 knih, z toho nejvíc připadá na beletrii, 3989 knih, hned na to přichází náboženství a theologie s 2561 knihami, pak vědy právní s 1521 novinkami. Mezi knihami z oboru nábož. a theologie je však celých 45 proc.

(1140 spisů) malého rozsahu, do 48 stran, brožur a letáků, příznak mimořádných poměrů náboženských v Německu. Z oboru náboženství má tedy Německo největší počet nových knih, 11 proc. vší knižní produkce, Československo jen 5 proc. nábož. literatury, sovět. Rusko 3 proc. — ale protináboženské literatury.

V Londýně patří 36.5 proc. obyvatelstva k státní církvi anglikánské a mají tu 1558 kostelů; k církvím svobodným patří 33 proc. obyvatelů a mají tu 1385 kostelů; k církvi římsko-katolické patří 6 proc. obyvatelů a mají 247 kostelů. Ve vnitřním městě připadá jeden kostel na 170 obyvatelů, v předměstích na 4000 obyvatelů.

Neplatí jen o římsko-katol. kněžích. Vídeňský katolický profesor Pfliegler vytýká tyto chyby nynějším kazatelům a kázáním: 1. Kazatel propadá snadno lacinému šlágrovitému kazatelství nebo žvanění, které svědčí, že podle jeho názoru lze každého přesvědčit obrátením ruky. Právě proti tomuto kazatelství se dnes obrací nedůvěra nejvážnějších náboženských lidí, kteří chtějí být slovem Božím povzneseni nad spory všedního dne a nikoliv do nich vtahováni. 2. Propadá snadno touze, přinést také jen něco světského, poněvadž to lidí zajímá z novin a ze schůzí. Ale taková témata patří do spolků, ne na kazatelnu. 3. Bylo jednou z nejpodstatnějších slabostí v kazatelství posledních desetiletí, že kázání bylo vždy pozadu za aktuálními věcmi. Tak byl po desetiletí potírán a vyvrácen socialismus; — bez jakéhokoliv výsledku. Mnozí kazatelé jsou vždy pozadu za věcí. Nemá-

me socialisty a novopohany vyvracet a potírat, nýbrž máme všem, socialistům i novopohanům, hlásat slovo Boží. Naše kázání jsou dnes ještě namnoze taková, že musíme trnout strachem, aby na ně nepřišel nějaký nábožensky hledající člověk.

Bludný kruh. „Římský katolík rozmlouvá s anglikánem: Ř.: Papež je hlava církve a proto je neomylný. A.: Jak to dokážete? Ř.: Jsou místa v Novém zákoně, která připisují neomylnost sv. Petru a papež je jeho nástupce. A.: Vím, která místa míníte, ale všichni křesťané nesouhlasí, že takový je jejich smysl. Jak tedy poznám, že římský výklad je správný? Ř.: Poněvadž to církev říká. A.: Myslíte asi církev římskou? Ř.: Ovšem, to je jediná pravá církev. A.: Nepohybujete se při svém dokazování v bludném kruhu? Uvádíte místa z Písma, abyste dokázal papežovy nároky a pak pravíte, že římský výklad musí být pravý, ježto římská církev je jediné pravá církev; jenže — to se právě mělo dokázat! — Dodatek k rozmluvě: Je to zároveň i síla i slabost římské posice, že není nezávislé autority, ke které by se mohla odvolat na podporu svých nároků. Její posice vskutku je vždy tato: je to tak, poněvadž to Řím praví. Ale uznání neomylnosti musí být vždy aktem mého osobního úsudku, a proto, dokud můj úsudek není neomylný, nemohu si být neomylně jist papežskou neomylností. Není prostě neomylné autority na této zemi, což arci neznamená, že není autority vůbec.“ (The Guardian.)

Víra anglického krále. „Královo prohlášení, že je „věřícím protestantem“, bylo učiněno Jeho Veli-

čerstvem v sněmovně lordů při zahájení nového zasedání parlamentu. Prohlášení v nynější formě je nezávadné, ježto historicky znamená nic než protipapežství (anti-Papalism). Při korunovací pak skládá panovník přísahu, že bude „udržovat protestantské náboženství stanovené zákonem“. Slova, vložená do korunovačního řádu parlamentem těsně před korunovací Viléma a Marie, kdy protestantské šilenství v zemi bujelo, mohou být brána jen jako nepřesné označení anglikánské církve.“ (The Church Times.)

Nový svět, nové úkoly. „Lidé dnešního pokolení stojí na počátku celý svět obepínajícího náboženského celkového vyrovnávání se, o němž se dá tušit, že jeho vlastní těžké boje jsou teprv před námi. Empiricky nevíme nic více a nic méně než voják v bitvě, totiž jen jedno: že naše vojsko zápasí s nepřitelem. ... Žádná tradiční teologie nedisponuje myšlenkovými prostředky, aby beze všeho mohla zvládnout životní otázky, které tu vznikají. Jako si kdysi v staré církvi apologeti musili teprv vytvořit zbraně, aby obstáli v boji na život a na smrt, tak stojí před teologií dneška jako jedna z největších úloh budoucnosti: opatřit tu duchovní výzbroj, která je vhodná pro tyto zcela nové problémy náboženského vyrovnávání se. ... Má se dostat kultura z náboženství, či se má zase stát náboženstvím? Má platit víra v Krista, či víra bez Krista? Příkladem stanovisko nepřátelského náboženství je bolševismus, příkladem stanoviska nepřátelského Kristu je německé hnutí viry. Bolševismus ukazuje existujícímu křesťanství, že je v nebezpečí nebrat

skutečnou situaci skutečného člověka dost vážně, a vybízí svým beznáboženským a protikřesťanským aktivismem svědomí k tomu, odhodlat se ke křesťanským činům.“ (Z knihy prof. dr. H. Fricke: Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage. Berlin 1936.)

Jen ty křesťanské činy chybí! „K vyléčení zla máme prostředek lidštější a účinnější (než komunism); lék křesťanský. Nikdo nestaví výše důstojnost lidskou. Nevidíme v člověku jenom zvíře rozumné, nýbrž Syna Božího. Nikdo necítí tak široce bratrství, protože my ho nejenom neomezujeme na rasu anebo třídu, nýbrž my milujeme všechny rasy a všechny třídy. Nikdo není pokojnější, protože místo, abychom vynášeli boj a násilí, které dává vznik sociálním bojům a krvavým válkám, když chce křesťanství vystavět nový sociální řád, odvolává se na spolupráci všech ve spravedlnosti a lásce. Jsme daleko toho rozdělití svou vlast na dva tábory, nýbrž podáváme také ruku všem, i komunistům, bez jakéhokoli postranního, skrytého úmyslu. Chceme ale pracovat v tom směru a v žádném jiném, protože víme, že jiný neučiní nikoho šťastným.“ (Na hlubinu.)

Křesťanství a mír. „Mezinárodní válka musí být odvrácena, nemá-li civilisace zahynout. Nemůže se jí předejít povrchními opatřeními mezi těmi, kdo si nepřejí války a těmi, kdo jsou ochotni ji vyvolat. Je jen jedna cesta: — pevná spolupráce mezi všemi, kdo jsou jisti, že nemůže být větší pohromy nad válku. Odvaha a víra přemohou i zmatek i zlobu. Zde je vhodná příležitost pro síly křesťanství.“ (The Guardian.)

F. K.

Autorita náboženských vůdců.

Dr. O. Rutrle.

ORL

Náboženské společnosti a církve se různí vnitřní strukturou, t. j. principy, na nichž je založena církevní theorie a praxe. Projevy náboženského života, vnější uspořádání a organizace, se formují podle principiálních základů. Vnitřní učlenění řídí projevy zbožnosti, mravnosti a nauku.

Princip autority je jedním z řídicích činitelů výstavby církve. Autorita, jako sankce pravd církví hlášených a autorita jako pramen a zdůvodnění zbožnosti a mravnosti jsou fundamentálními problémy theologickými. Způsob jejich řešení působí mocným vlivem na theorii i praxi církve. Proto různé pojetí autority náboženské bývá uváděno za dělidlo náboženských a církevních typů v křesťanství.¹⁾ Katolicismus i protestantismus řeší problém náboženské autority odlišným způsobem.

Stanovisko církve vůči otázce autority projevuje se zvláště významným způsobem v praktickém povolání náboženského vůdce, kněze, kazatele, pastora, faráře a všech, kteří nábožensky vedou. Autorita náboženských vůdců je zkušebním kamenem náboženského života církve. Je štítem v zápase s konkrétní skutečností života. Protože náboženství vůdcové princip autority v církvi konkretisují vzhledem k praxi, možno na nich nejlépe sledovat jeho účinky a působení. Náboženství vůdcové často náboženskou autoritu představují, zpodobňují nebo zastupují. Náboženský vůdce se tak stává vyjádřením autority náboženské i autority církve. Zvláště v náboženstvích nižšího řádu jsou empiričtí představitelé náboženské autority pro věřícího ztělesněním této autority vůbec.

I. Obecné typy náboženských vůdců.

Abychom poznali povahu a působení autority náboženských vůdců, bude ku prospěchu, přehlédnouti několik typů vůdcovských autorit tak, jak se projevují v mnohotvárné náboženské skutečnosti lidstva. Uplatníme při tom genetické měřítko, podpořené historickým rámcem vůdcovských typů.

Typ může být pouze pomůckou třídění konkrétních skutečností; seřazení typů nepředstavuje přesnou definici vývojovou. Definitivní vývojovou linii možno utvořit teprve na základě zkoumání proměn, jež nastaly uvnitř uzavřeného celku. Náboženské celky, církve, náboženské společnosti a skupiny se vyvíjely. Spolu s nimi i typy náboženských vůdců. Je však mož-

¹⁾ James Martineau: The Seat of Authority in Religion. London 1898.

no určitý konkrétní fakt pozvednouti na symbol, nebo typ faktů příbuzných, nikoli však totožných.

Typy náboženských vůdců budou reprezentovati typy určitého nazírání, určitého postoje k základnímu principu náboženské autority a určitý způsob vyjádření té autority.

Hledisko genetické bude zde doplněno hlediskem analytickým a popisným.

1. Náboženství nekulturních národů poskytuje druh náboženského vůdce, jehož funkce nám dává možnost typisovati jeho vůdcovské vlastnosti. Je to severoasijský kam, nebo šam, jenž je v Evropě znám pode jménem *šaman*.²⁾

Náboženství národů severoasijské oblasti má ráz strohý a utilitární. Náboženská potřeba je cítěna utilitárně, což má vliv i na příležitostné náboženské obřady, jejichž vykonavatelem a vůdcem je šaman. Domorodci se obracejí na šamana povětšinou v záležitostech, jež jim samým působí nepříjemnost, nebo přímo neštěstí. Vládcové světových sfér, Bai-Ülgön a Erlík rozhodují o osudech lidských. Proniknouti do jejich světů a vrstev, vzdálených od země, může a smí jedině kam. Činí tak pomocí svých předků, šamanského transu a šamanských obřadů a praktik k tomu potřebných. Tak u vládců světových sfér zprostředkuje prosby, oběti a zaklínání a s lidmi sděluje příkazy a přání vládců světových vrstev.

Jediný šaman smí a může tak činiti. Z toho vyplývá autorita, jež ho činí náboženským vůdcem prvého řádu. Šaman je rozhodujícím činitelem života Altajců nebo Tunguzů. Bez něho by praktické životní potřeby byly neuspokojené a neřešitelné.

Šamanská autorita pramení z podmínek a příčin subjektivních, z jeho osobních schopností a náboženského odbornictví a současně z příčin objektivních, jež jsou mimo lidskou kontrolu.

Šamanem se stává obyčejně příslušník šamanského rodu, protože musí znáti šamanské praktiky, spočívající ve znalosti říkadel, zpěvů a mythů, jimž se budoucí kam naučí v rodině svého otce. To jsou subjektivní faktory, způsobující uznání náboženské nadřaděnosti.

Vlastní původ autority je však nadosobní, nadindividuální. Nepramení však v sankci kolektiva, protože zde pravidelné náboženské skupiny, ani pravidelného kultu není. Moc zastávati šamanskou funkci přijde náhle, jako náhlé povolání a přímý dar předků — dar a projev autority nadosobní, objektivní. Stav, v němž kam své povolání přijímá a prožívá, je náboženskou zkušeností. Vzepření se transsubjektivnímu příkazu přináší kamovi utrpení a zlý osud.

Autorita šamanská je *autoritou primitivně charismatickou*. Nepůsobí stálostí úřadu, večleněného v organizaci lidské společ-

²⁾ Dr. O. Pertold: Náboženství národů nekulturních. Praha 1925.

nosti, ale objektivitou, již mu propůjčuje náboženská zkušenost, jako praktické poznání nadosobního řádu.

Charismatická autorita je charakterisována průlomem, zjevení nadosobní skutečnosti v osobním, personálním životě náboženského vůdce. Vyrůstá z podmínek subjektivních a objektivních a působí dále v povolání a funkci charismatika. Psychické stavy, vyvolané náboženskou zkušeností, jsou spontánní, dosud neobjektivisované ve formální prostředek spásy a v racionální formulaci.

Protože katolictví má pevný typ autority charismatické, jako prvek autority kněze a poněvadž existují ještě další typy náboženských autorit charismatických, dlužno šamanskou autoritu označiti za primitivně charismatickou.

V tomto pojmu je částečně obsažena klasifikace i genetické zařadení. Charisma šamana, pokud se hodnoty a projevu týče, je primitivní. Pokud se funkce týče, je nesložené, jednoduché a proto opět primitivní.

Šam, kam je představitelem určitého historického útvaru. Šamanský typ se projevuje všude tam, kde převládá nevyjádřená a neučleněná charisma. (Saul mezi proroky, transové stavy nábož. vůdců.)

2. Šamanská autorita se projevuje i v náboženských útvarech, se severoasijským šamanismem nikterak nesouvisejících. Proto šaman je v abstraktních rysech své funkce předpokladem vytváření autority náboženského vůdce složitějších typů.

Druhým takovým předpokladem pozdější složitě skutečnosti je náboženská autorita, projevující se v totemických skupinách. Je to typ náboženské *autority kolektivní*.

Náboženské řády totemické skupiny jsou nerozlučně spojeny s řády společenskými. Společnost, skupina jako celek sociální a kulturní je přímým představitelem autority náboženské. Totemický princip, jakési totemické mana váže všechny členy totemické skupiny v nadindividuální celek. Společenské zřízení — endo — a exogamie je sankcionováno náboženskou autoritou a opačně, náboženská autorita je přísně udržována společností, jež přestoupení příkazů společenských i náboženských trestá.

Kolektivní autorita obsahuje především *prvek tradice*. Tradice je ztělesněním života a jeho neměnným zákonem a náplní. Tradice řídí společnost a vládne řádům společenským i představám a úkonům náboženským. Tak, jako jedinec se vylučuje ze společnosti, pakli jedná proti jejímu řádu, porušuje posvátnost posvátného a účinnost obřadní, jestliže jedná proti přesné, až mechanicky působící tradici. I když jedinec žije svými zkušenostmi, schopnostmi a silami, jejich náplň je náplň tradiční. Tradice a společnost propůjčuje autoritu individuu. Australský alatunja, jenž řídí totemické obřady zmnožovací, je vůdcem, je-

hož autorita je odvozena z tradice a společnosti. Jeho vůdcovství není autonomní, ani tvořivé.

Kolektivní autorita podporuje současně náboženskou *autoritu starších*.

Primitivní autorita starších je mocná. Jeví se v kulturní tradici, v představách o alcheringa, o času předků, v představách o t. zv. původcích, t. j. osobnostech, jimž se přičítá kulturní učitelství a projevuje se přímo v životě klanu.

Starší jsou nadáni vyšším náboženským potenciálem, mají silnější mana. Jsou oddělení od neiniciovaných. Mladíci, kteří procházejí iniciačními rity, jsou zcela pod autoritou tradice a starších, jako učitelů tradice.

Kolektivní autorita je tedy autoritou nadindividuální, vnější, objektivní a tradiční.

I primitivní tajné společnosti jsou vybaveny druhem autority kolektivní. Vůdci stupňů tajné společnosti působí znalostí obsahu tajné tradice. I když osobní vlastnosti tu nabývají nového důrazu, přece společenské postavení a tradiční, neměnný řád tu rozhoduje o tom, kdo se vůdcem stává.

Pokud svěštěti vůdcové (náčelník, král) mají taktéž autoritu náboženskou, je to z části autorita kolektivní i tenkrát, jestliže jejich funkce je spojena s funkcí kněžskou.

3. Novým a odlišným typem náboženského vůdce je *kněz*.

Kněžský úřad a kněžská autorita vyrůstá z nového stupně náboženství i společnosti. Společnost je organisována ve vyšší útvar a náboženství obsahuje nové složky a prvky. Především pravidelný kultus a vyvinutý systém náboženských představ, jež někde přecházejí již v systém naukový. Funkce kněze předpokládá speciálně organisovanou společnost světskou a náboženskou. Někde jsou tyto sféry neodlišené (král = kněz, otec = kněz, náčelník = kněz), jinde již jasně rozlišené (náboženství sekundární).

Náboženské představy o božstvu jsou pokročilé tak, že božstvo se stává metafysickou autoritou náboženskou. Všechny autority konkrétního náboženského života odvozují autoritu svoji z této autority metafysické.

Osoby, náboženští vůdcové, jsou zástupci autority božstva. Kněz je konkrétní představitel boha, nebo božstva, někdy je i bohem sám, nebo alespoň odvozuje svůj původ od boha (božský původ králů).

Božstvo je i původcem a autoritou, tradice nepsané, nebo písemné. Zjevení je prostředkem, jímž se tato autorita uplatňuje a projevuje.

Náboženský řád (kulturní) i řád mravní (v různém pochopení a pojetí) má svou sankci v božstvu.

Kněz je vykladačem a učitelem tradice. Je jediným autoritativním vykladačem zjevení a interpretem božských zákonů a řádů. Jeho autorita jej pozvedá nad průměr věřících a stává se prostředníkem mezi člověkem a božstvem. Ba někdy bývá i účastníkem božských plánů. Jestliže tyto jsou objektivisovány v nadosobním řádu kosmickém, je kněz ve styku s takovým řádem a jeho autorita je takorůzka rovna autoritě božstva (brahmanismus).

Tam, kde tradice je obsažena v posvátných knihách, je kněz autoritativním vykladačem Pisma.

Kněžský typ autority je typem autority objektivní. Objektivní řád určuje autoritu kněze. Je zároveň autoritou kolektivní a vnější, protože individuální a subjektivní zážitky nemají v objektivním řádu hodnoty.

Kněžské vůdcovství je umožněno v náboženství typu zbožnosti formální, vnější, tradiční a legální. Židovští zákoníci jsou pouhým důsledkem odloučení racionálního a zákonného elementu z autority kněžské. Prvky, jež jsou jinde spojeny v typu kněze, existují v židovství rozděleny. Určují tam rozdílné druhy náboženských vůdců: kněze a zákonníka.

4. Náboženský život Izraelitů nám dal vyhraněný typ autority — *proroka* — jako typ náboženského vůdce katexochén.

Prorockými rysy je vybavena autorita zakladatelů náboženství, proroků a reformátorů. Prorocký typ náboženského vůdce je současně také základem vývojové linie, na níž rostly typy náboženských vůdců křesťanských.

Židovské náboženství bylo plodnou půdou, ve které náboženská autorita hluboko zarostla svými kořeny. Jahve znamenal vždy mocný autoritativní princip, jehož zákon vládl národu.

Boží svrchovanost a svatost se projevila i v náboženské autoritě proroků. Její důraznost působila jak proti autoritě kněžské, tak proti autoritě tradiční a zákonické.

Autorita prorocká je proto také autoritou objektivní. Její objektivita není však zaručena vnějším řádem kněžským, nýbrž vnitřní hodnotou a vnitřní zkušeností, ve které prorok uznává a poznává autoritu Boží.

Prorocká autorita je transsubjektivní, i když působí prostřednictvím osoby. Je nezávislá na osobě a nemá povahu subjektivního výkladu (Ježíš učil jako moc maje a ne jako zákonníci.)

Prostřednictvím osoby mluví nadindividuální autorita. Neděje se tak vnějším zjevením, nýbrž vnitřní náboženskou zkušeností. V náboženské zkušenosti mluví k proroku Bůh a proto jsou v ní účastni oba činitelé: subjekt i objekt náboženského poznání.

Prorok v náboženské zkušenosti osobně prožité poznává vůli Boží. Se strany Boha můžeme mluvit o zjevování sebe sama,

o zjevování své vůle, se strany proroka o prožití a sjednocení s Bohem.

Izraelští proroci cítili dobře tuto objektivitu Boží vůle a její nezávislost na svých osobních přáních a chtěních. Jak často nepříjemně tuto objektivitu cítili. Jak často by se rádi zřekli svého poslání. Nemohli. Vůle Boží byla mocnější a její příkaz bezvýhradný. Jejich vlastní nedokonalost i nedokonalost světa byla měřena transsubjektivní skutečností — Bohem.

Objektivní prvek jim propůjčoval zároveň jistotu: povolání prorocké není odvislé od lidí, od tradice, kultu a legálních ustanovení. Prorok nezodpovídá také lidem, ale Bohu. (Ježíšovo: „ale já pravím vám“.)

Autorita prorocká je sublimovanou autoritou šamanskou. Povolání obou není odvislé od subjektivního chtění: Přichází jako skutečné povolání (Izaiášova zkušenost v chrámě). Úkolem proroka není vysvětlování, ale zvěstování Boží vůle.

Prvek poznávací, rozumový, značně vyspěl u kněze a zákoníka, je zde podřízen vůli — a činění slova. Pokud tu pojmové myšlení a poznání pojmy vyjádřené jest, je spojeno s bezprostředními praktickými důsledky (Ježíšův Bůh-Otec). Požadavek obrácení života a pokání je důsledkem naléhavé autority zvěstovatelské. Tradice, legální příkazy, vše je přetaveno v ohni prorocké náboženské autority (naplnění zákona, nové víno v nových nádobách).

Autorita prorocká je vnitřní, spojující ve vyšší celek subjektivní a objektivní prvek autority. Její jistota není ve výkladu nauky a zjevení, jako jistota kněžská, ale v prožití Boží vůle a ve sjednocení s Bohem, jež nemá charakteru citového, nýbrž spíše volní. (Pokračování.)

Synoptická evangelia.

(Pokračování.)

Dr. F. Kovář.

III. Markovo Evangelium pramenem.

Srovnání evangelní látky, která je společná všem třem synoptikům, vede k nepochybnému závěru, že Evangelia Matoušovo i Lukášovo čerpala tuto látku z Evangelia Markova, a že tedy Markovo Ev. jako pramen Ev. Matoušova a Lukášova je nejstarší ze synoptických Evangelii.

1. Pravděpodobnost tohoto závěru vyplývá již z povšechného srovnání společné synoptické látky. Marek má té společné látky 93 procent, Matouš 58 procent, Lukáš 41 procent svého celkového obsahu. Už z toho lze soudit, že Marek tu byl

dříve a že Matouš převzal do svého Evangelia devět desetin obsahu Ev. Markova, Lukáš pak více než polovinu obsahu Ev. Markova. Lze to pochopit a vysvětlit snáze než vysvětlit, proč by byl Marek, kdyby dělal výtah z Matoušova Ev., které by v tom případě bylo nejstarší, vybral z něho jen historie z Ježíšova života a nikoliv také Ježíšovy řeči, které by si zase byl vybral Lukáš. Rozhodně snáze lze pochopit, že Matouš, čerpaje z Marka, vypustil z jeho 100 perikop jen 5 méně důležitých perikop, než pochopit, proč by Marek, čerpaje z Matouše, byl provedl jen ten výběr, který je nyní v jeho Evangeliiu a činí 42 procent textu Matoušova, a proč by byl vynechal to, co nyní je u Matouše a Lukáše, ale není u Marka.

2. Závěr se stává bezpečnějším, srovnáme-li pořadí látky, společné všem třem synoptikům. Toto pořadí zpráv je totiž u všech synoptiků v celku totéž, sledujíc historický a geografický rámec Ježíšova života, od přípravného vystoupení Jana Křtitele, přes Ježíšův křest a pokušení, samostatné působení v Galilei se střediskem v Kafarnau, přecházení za hranice Galileje, cestu do Jeruzalema, slavný vjezd, působení v chrámě, poslední večeri, zatčení, utrpení, ukřižování až po vzkříšení. Ale v Markově Ev. se toto pořadí zpráv jeví jako původní, u ostatních synoptiků pak jako odvozené. Markovo pořadí evangelních zpráv je nejjednodušší. Matouš a Lukáš je v celku zachovávají, jen na některých místech mají tu ten, to onen, menší přeskupení perikop. Do pořadí Markových perikop však Matouš i Lukáš vsunují látku jinou, která u Marka není. Tak Matouš do Markova pořadí zpráv vložil velkou vložku Mat. 5—7, obsahující Ježíšovo kázání na hoře a doplňoval Markovy historie z Ježíšova života Ježíšovými výroky, jichž u Marka není. Lukáš pak do Markova pořadí zpráv vsunul dvě velké vložky: Luk. 6, 20—8, 3 a 9, 51—18, 14. I v tomto případě snáze pochopíme Matoušovy a Lukášovy vložky jako vsuvky do kratšího textu Markova, než bychom pochopili vynechání tak důležitých zpráv, jaké jsou u Matouše a Lukáše, Markem, kdyby byl psal po nich a podle nich, nebo aspoň po Matoušovi a podle Matouše.

Změnil-li Matouš nebo Lukáš na některých místech Markovo pořadí perikop, nebo vynechali-li některé Markovy zprávy, vždy můžeme z textu vysouditi, proč tak učinili. Tak na př. Mat. 3, 11—4, 22 má za sebou 5 perikop v tomtéž pořadí jako jsou u Mar. 1, 7—20. Nato vynechává Matouš zprávu Mar. 1, 21—38 o posedlém v kafarnaumské synagoze, ježto se mu tato perikopa před kázáním na hoře nehodila a po něm zase už nebylo vhodného místa pro její zařazení. 12, 46—50 má Matouš perikopu o matce a bratřích Páně, téměř doslovně shodnou s Mar. 3, 31—35 a v tomtéž pořadí zařazenou jako u Marka. Avšak u Marka navazuje tato perikopa na jeho dřívější zprávu, Mar. 3, 20, 21 o příchodu Ježíšových příbuzných, kterou Matouš vyne-

chal. V textu Matoušově je to vynechání hned patrné, neboť objevení se matky a bratří venku není nikterak odůvodněno, přichází náhle, zatím co u Marka je jejich příchod před tím oznámen a je sdělen i důvod toho příchodu. To je jasný doklad, že Markův text je starší a byl pramenem textu Matoušova, který svou druhotnost prozrazuje vynecháním veršů, důležitých pro porozumění souvislosti.

Že také Lukáš je v pořadí evangelních zpráv závislý přímo na Markovi jako pramenu a ne snad prostřednictvím Matouše, ukazuje na př. místo Luk. 4, 31—44, kde Lukáš uvádí 4 perikopy zcela podle pořadí a textu Mar. 1, 21—39, zatím co Matouš dvě z těchto perikop vůbec vynechal a dvě zařadil na pozdější místo svého Evangelia.

Srovnání pořadí evangelních zpráv u všech tří synoptiků samo tedy stačí k poznání, že Matouš a Lukáš jsou závislí na Markovi jako na svém pramenu.

3. Tento závěr pak nabývá nepochybnosti, když srovnáme společné synoptické texty mezi sebou v jednotlivostech.

Na prvenství Markovo ukazuje především rozbor a vzájemné srovnání jednotlivých perikop u všech synoptiků.

Všimněme si blíže na př. perikopy o uzdravení ochrnutého (Mar. 2, 3—12 = Mat. 9, 1—8 = Luk. 5, 18—26), kterou jsme si sestavili v synopsi.*) Jsou to jako by jen 3 verse téhož vypravování. Ani tři očití svědkové by nemohli o téže události tak shodně vypravovat. Slovná shoda celých vět a shoda v takových nápadných podrobnostech, jako je na př. to, že všichni tři evangelisté stejně přerušují Ježíšovu řeč a stejně pokračují, dokazují, že je tu poměr závislosti literární, vzniklý užitím téhož písemného pramene. Že tím pramenem bylo Markovo Ev., ukazuje bližší srovnání.

Mezi Markem a Lukášem je tu takřka úplná shoda ve znění; jeví se to i v synopsi stejným sloupcem textu u obou, kdežto Matoušovo vypravování je kratší. Nemohl tedy Lukáš psát na základě vypravování Matoušova. Že pak psal na základě vypravování Markova, je vidět z celého rázu obou. Zatím co Markova zpráva má ráz lidového vypravování, je u Lukáše už spisovatelsky přepracována. Marek uvádí přítomnost zákoníků až ve chvíli konfliktu, Lukáš však hned na začátku celého vypravování, aby připravil čtenáře na to, co přijde, a dodává s tímž úmyslem rovněž hned na začátku, že moc Páně byla s Ježíšem, aby mohl léčit. To dokazuje, že Lukáš měl prosté lidové vypravování Markovo před sebou a že je stylisticky po spisovatelsku upravil. Marek v řeckém originálu má pro lůžko, na němž ochrnutý ležel, výraz *krabattos*, ale Lukáš už jej nahradil spisovným výrazem *klinidion*. Marek ve shodě se stavebními poměry

*) Viz Nábož. revue, roč. VIII. (1936), str. 354.

palestinskými uvádí, že mužové, nesoucí nemocného, odkryli plochou střechu domu, zřejmě odhrabáním svrchní vrstvy hlíny a rozhrnutím větví stropu, a vpustili tímto uměle vytvořeným otvorem nosítka s nemocným do místnosti před Ježíše. Lukáš, který psal pro čtenáře světa řeckého, nemohl předpokládat, že znají tyto stavební podmínky palestinské, a proto změnil vypravování v tomto bodu tak, aby mu jeho čtenáři rozuměli podle znalosti stavebních podmínek svých domů: napsal, že spustili nosítka otvorem v cihlách ve střeše; takové otvory byly v domech řeckých i římských. To všecko ukazuje na původnost vypravování Markova a odvozenost vypravování Lukášova.

Stejně je tomu v poměru mezi vypravováním Markovým a Matoušovým. Již v sestavené synopsi ukazuje kratší sloupec textu Matoušova, že Matouš celé vypravování zkrátil. Že vskutku zkrátil delší vypravování Markovo a že snad obráceně nerozšířil Marek kratší vypravování Matoušovo, je patrné z významné okolnosti. Matouš nevypravuje nic o tom, že nosiči vystoupili na střechu domu a spustili nemocného k Ježíšovi otvorem ve stropě. Že však tuto část vypravování znal a jen vynechal, je nutno soudit z jeho slov: „Jakmile Ježíš uviděl jejich víru.“ Tato slova následují u Marka po zprávě o odkrytí střechy a spuštění nemocného otvorem. Tím právě projevíli svou víru v Ježíšovu moc a ochotu. Matouš těchto slov užil také, ačkoliv sám neuvádí, z čeho Ježíš mohl vidět jejich víru. I když tedy Matouš neuvádí, že muži odkryli střechu a spustili nemocného otvorem, z dalších jeho slov je vidět, že tuto okolnost znal, a že tedy měl před sebou jako pramen vypravování Markovo a pouze je zkrátil.

Rozbor a srovnání textů této perikopy tedy ukazují, že Markovo vypravování bylo pramenem pro Matouše i pro Lukáše.

K témuž poznání dojdeme rozbořem a srovnáním perikopy o Ježíšově křtu (Mar. 1, 9—11 = Mat. 3, 14—15 = Luk. 3, 21—22). Marek o celé události vypravuje jako o věci samozřejmé, při níž není obtíží. Zato Matouš již cítí potřebu říci, že Jan Křtitel se s Ježíšem setkal už dříve, že se tedy znali; Jan nechce pokřtít Ježíše s odůvodněním, že spíše sám potřebuje být pokřtěn od Ježíše, a ustoupí teprve na Ježíšovo upozornění, že je to vůle Boží. To ukazuje na sekundární ráz Matoušovy zprávy a na původnost i prvenství zprávy Markovy. Stejně je tomu při zprávě Lukášově. Holubici, kterou podle Marka viděl Ježíš sám, vidí zde i Jan a lid, rovněž hlas z nebe slyší všichni přítomní. Co bylo u Marka jen vnitřním zjevením Ježíšovi samému, stává se u Lukáše veřejným prohlášením Ježíše za mesiáše. Priorita Markova je tedy i zde nepochybná.

Takto bychom mohli sledovat v rozboru a srovnávání všechny další perikopy, společně všem třem synoptikům. Pro nás

účel však stačí aspoň tyto ukázky, a omezíme se v dalším na vytčení některých obecných znaků, které plynou ze srovnání podrobností synoptických zpráv a které ukazují, že Markovo Ev. bylo pramenem pro Ev. Matoušovo i Lukášovo.

Markovo Ev. obsahuje ve svých zprávách některé údaje o Ježíšově osobě a jeho moci, které se pozdější době, kdy účta k Ježíšovi vzrůstala, nezdály dosti ohleduplné a účtyplné, a proto je Matouš i Lukáš vynechali nebo změnili.

Tak na př. Matouš a Lukáš vynechali nebo opravili podrobnosti Markova Ev., které se jim zdály obsahovat omezení nadpřirozené moci Ježíšovy. Marek vypravuje, že v Kafarnau přinášeli k Ježíšovi „všecky nemocné a posedlé zlými duchy“ a že on uzdravil „mnoho lidí nemocných (ne tedy všechny) . . . a mnoho démonů vypudil“ (ne všechny 1, 32—34). Podle Matouše na paralelním místě „přinesli mu mnoho lidí posedlých zlými duchy. I vypudil zlé duchy slovem“ (8, 16). Podle Matouše tedy uzdravil všechny posedlé, které mu přinesli, a ne jen mnohé z nich, jak má Marek. Stejně Lukáš praví na paralelním místě, že „všichni, . . . kteří měli nemocné všelikými neduhy, přiváděli je k němu, a on na každého vložil ruku a uzdravil je“ (4, 40). Matouš a Lukáš už nemohli snést myšlenku, že by Ježíš neuzdravil všechny nemocné a posedlé. Markovi to ještě nebylo nesnesitelné, je svědkem staršího pojetí.

Na konci zprávy o Ježíšově činnosti v jeho domově, v Nazaretě, praví Marek: „A nemohl tam vykonati ani jednoho mocného činu . . . Divil se jejich nevěře“ (6, 5—6). Matouš na paralelním místě tuto zprávu zeslabil ve prospěch Ježíše: „pro jejich nevěru tam neučinil mnoho mocných činů“ (Mat. 13, 58).

Marek vypravuje o uzdravení hluchoněmého tak, jako by Ježíš při tom užíval čarodějných léčivých prostředků: vkládá ruce do uší nemocného, dotýká se jeho jazyka slinou atd. (7, 31—37). Matouš a Lukáš toto vypravování vynechali, nezdálo se jim patrně dost důstojné Ježíše, který uzdravoval jen slovem. Z téhož důvodu ještě vynechali celou perikopu o uzdravení slepého v Betsaidě (Mar. 8, 22—26).

Podle Marka proklel Ježíš neplodný fik a ten proto během 24 hodin uschnul (Mar. 11, 20). Podle Matouše však uschnul ihned po pronesení kletby (Mat. 21, 29). Ježíšova moc je tu tedy vyšší než u Marka.

To všecko svědčí pro původnost, prvenství a vyšší stáří Markova vypravování.

V jiných perikopách Matouš a Lukáš vynechali nebo opravili Markův výraz, který se mohl zdát urážlivý nebo pohoršlivý pro Ježíše. Tak Marek praví, že Duch „vypudil“ Ježíše na poušť (1, 27). Matouš a Lukáš tento silný a pro Ježíše nedůstojný výraz zmírnili. Matouš napsal: „byl vyveden Du-

chem na poušť" (4, 1), Lukáš: „byl Duchem voděn po poušti“ (4, 1).

Marek uvádí v několika případech Ježíšovy lidské cesty, ale druzí dva synoptikové už je vynechali. Tak ve zprávě o uzdravení malomocného praví Marek zprvu, že se Ježíš „nad ním smiloval“ (1, 41) a pak, že se „na něj obořil“ (1, 43). Tyto dva projevy Ježíšova lidského citu nejsou na paralelních místech ani u Matouše ani u Lukáše.

V perikopě o uzdravení člověka s uschlou rukou praví Marek: „Ohlédne se *hněvivě a se smutkem* nad zatvrzelostí jejich srdce a řekne“ (3, 5). Naproti tomu má Matouš pouze: „Potom řekne tomu člověku“ (12, 13) a stejně Lukáš: „Podíval se po všech a řekl...“ (6, 10). Ježíšovy lidské cesty jsou i tu vypuštěny.

Když si farizeové přáli vidět od Ježíše znamení s nebe, Ježíš podle Marka „*uzdechl v duchu*“ (8, 12), dáv tak najevo nevoli. Matouš ani Lukáš tuto podrobnost o Ježíšově lidském citu nemají.

V perikopě o dětech, které jejich matky přinášely k Ježíšovi, jsou u Marka uvedeny dva projevy Ježíšova lidského citění, které Matouš a Lukáš už vynechali: jednak Ježíšova *rozmrzlost* na učedníky, kteří hrozili matkám, jež děti přinášely (10, 14), jednak údaj, že Ježíš *bral děti do náručí*. (10, 16.)

Na všech těchto místech je Marek zřejmě bližší prvokřesťanské tradici, která dosud neztratila vzpomínku na lidskou stránku Ježíšovy osobnosti, a jeví se starším zpravodajem než Matouš a Lukáš, kteří jsou na něm jako na pramenu závislí, ale pozměňují jej ve smyslu pokročilejší a pozdější křesťanské tradice.

Totéž, co jsme tu u synoptiků pozorovali při poměru jejich zpráv o Ježíšovi, můžeme pozorovat při srovnávání jejich zpráv o apoštolech. Také apoštolé byli v křesťanské tradici postupem doby, jak přibývalo let od smrti Ježíšovy a jak rostla autorita apoštolů, obklopováni stále větší úctou. Proto Matouš a Lukáš vynechávali nebo měnili ve zprávách, jež čerpali z Marka, takové údaje, které se zdály být na ujmu apoštolům.

Tak Marek končí perikopu o tom, jak Ježíš krácel po vodě jezera, těmito slovy o apoštolech: „I byli nadmíru užaslí, neboť nechápali, co se stalo s bočniky, ale *jejich srdce bylo zatvrzelé*“ (Mar. 6, 51—52). Naproti tomuto údaji, nepříznivému apoštolům, má Matouš údaj jim příznivý: „Lidé v lodi se mu *klaněli* a říkali: V pravdě jsi Syn Boží“ (Mat. 14, 33). Zprávu o farizejském kvasu končí Marek otázkou k učedníkům: „Ještě *nechápete?*“ (8, 21). Ale Matouš má opačný závěr: „*Tu pochopili*“ (16, 12). Žádost synů Zebedeových, aby seděli v království Božím jeden po pravici, druhý po levici Ježíšově, byla podle Mar-

ka pronesena jimi samými a Ježíš je za to pokáral (10, 35—40), podle Matouše však přednesla žádost jejich matka (20, 20), takže oni jsou jaksi bez viny.

To všechno svědčí, že Matouš a Lukáš ve smyslu pozdějšího smýšlení pozměňovali starší tradici, uloženou v jejich pramenu, Ev. Markově.

Důkazem prvenství Markova Evangelia jsou dále případy, kdy Marek užívá k označení nějaké věci nebo děje dvou výrazů, Matouš a Lukáš však, čerpaníce z něho, volí z těch dvou výrazů jen jeden, a to každý jiný.

Tak Marek praví: „Což se přichází s lampou, aby byla položena *pod nádobu nebo pod postel?*“ (4, 21). Z této dvojice výrazů zvolil Matouš na paralelním místě výraz „*pod nádobu*“ (4, 21), Lukáš výraz „*pod postel*“ (7, 16). — Jinde mluví Ježíš podle Marka o zanechání domu „*pro mne a pro evangelium?*“ (10, 29); z této dvojice zvolil Matouš výraz „*pro mne*“ (19, 29), Lukáš výraz „*pro království Boží*“ (18, 29), který je náhradou za výraz „*pro evangelium*“. — Jiný Ježíšův výrok zní u Marka: „V pravdě ti pravím, že ty *dnes, tuto noc*, než kohout zakokrhá, třikrát mě zapřeš“ (14, 30). Na paralelním místě v téže větě má Matouš pouze: „*tuto noc*“ (26, 34), Lukáš pouze: „*dnes*“ (22, 34). — Jinde praví Marek, že nemocní přinášeli k Ježíšovi „*když nastal večer, když slunce zapadlo*“ (1, 32). Z této dvojice časového údaje vybral Matouš údaj: „*přišel večer*“ (8, 16), Lukáš údaj: „*při západu slunce*“ (4, 10). — Ve vypravování o uzdravení malomocného praví Marek: „*ihned zmizelo u něho malomocenství a on byl očištěn*“ (1, 42). Naproti této dvojici má Matouš jen: „*A hned bylo jeho malomocenství očištěno*“ (8, 3), Lukáš jen: „*A malomocenství hned od něho odešlo*“ (5, 13).

Tyto případy nelze vysvětlit jinak než že Matouš a Lukáš čerpali z Marka jako z pramene a že každý z nich vybral z Markových výrazových dvojic jen po jednom výrazu, ve shodě se svým slohem.

Pro prvenství Markovo svědčí také jeho údaje, které Matouš a Lukáš vynechali z toho důvodu, že je shledali *nesprávnými*. Tak vypravuje Marek, že hladový David vstoupil do domu Božího za *velekněze Abiataru* a jedl tam posvátné chleby (2, 26). Matouš a Lukáš na paralelních místech (Mat. 12, 1—8, Luk. 6, 1—5) údaj o veleknězi Abiatarovi vynechali, poněvadž se z 1. Sam. 21, 1—6 mohli přesvědčit, že veleknězem ve svatyni v Nob, kde se to stalo, nebyl tehdy Abiatar, nýbrž Achimelek. Abiatar byl podle 1. Sam. 22, 20 jeho synem.

Pro prvenství Markovo svědčí také místa, kde Marek má údaj obecnější a proto nepřesný, a Matouš nebo Lukáš tuto nepřesnost odstraňují. Tak v perikopě o uzdravení Petrovy tchý-

ně praví Marek, že když Ježíš vešel do Petrova domu „hned mu o ní pověděli“ (1, 30), což je výraz neurčitý a může mít více významů. Lukáš na paralelním místě neurčitost odstraňuje přesnějším výrazem: „žádali ho pro ni o pomoc“ (4, 38).

Ze všech těchto dokladů vyplývá nepochybný závěr, že vypravování Markova Evangelia bylo pramenem pro spisovatele Evang. Matoušova i Lukášova a že tedy Markovo Ev. je nejstarší. Tím jsou vysvětleny shody, příbuznosti a podobnosti, které jsou mezi synoptiky v látce, která je všem třem společná a která tvoří v Markově Ev. devět desetin jeho textu, v Matoušově Ev. něco víc než polovinu, v Lukášově Ev. něco méně než polovinu jejich textu.

4. Jsou tu dále určité důvody, které opravňují k názoru, že tím pramenem, jehož užil Matouš a Lukáš, nebylo Markovo Ev. přesně v dnešní své podobě, nýbrž v podobě poněkud odlišné. K tomuto názoru vede zjištění, že Matoušovo a Lukášovo Ev. na několika málo místech, čerpaných z Marka, se spolu shodují, ale liší se od dnešního textu Markova. Nejlépe je to vidět na perikopě o uzdravení náměsíčníka (Mar. 9, 14—29 = Mat. 17, 14—21 = Luk. 9, 37—43). Markův text této perikopy je značně obšírnější než text Matoušův a Lukášův, zato texty těchto dvou synoptiků jsou si tu velmi blízký. Soudí se z toho, že Markův text, jehož Matouš a Lukáš jako pramene užili, byl také jednodušší, a že byl později přepracován v dnešní svoje rozšířenější znění. Stejný poměr je v některých jiných delších perikopách. Soudí se z toho, že dnešní Ev. Markovo je určitým přepracováním původní, nejstarší jeho podoby, které užili jako pramene Matouš a Lukáš. Tuto předpokládanou nejstarší podobu Markova Ev. nazývají někteří badatelé Prvo-Markem (Prarmarkem, Ur-Markus), jiní synoptickým základním spisem nebo synoptikon.

Stalo-li se však takové přepracování skutečně, záleželo jen v některých rozšířeních původního Markova textu, v malých dodatcích, nikoliv ve větších nějakých změnách. Matouš a Lukáš také svůj pramen krátili, takže nelze ze všech míst, kde dnešní Markovo Ev. má obšírnější znění než paralelní místa u Matouše a u Lukáše, nebo kde se Matouš a Lukáš shodují oproti Markovi, soudit, že dnešní Markův text je na tom místě přepracováním původního Markova textu. Je proto třeba opatrnosti, aby snad nebyla každá shoda textu mezi Matoušem a Lukášem oproti dnešnímu Markovi pokládána za starší prvotní znění Markova Ev.

Lehké přepracování nebo lépe doplnění původního textu Markova v době pozdější, než byla podle něho napsána Ev. Matoušovo a Lukášovo, nelze však zcela vylučovat, jak ukazuje několik míst, podobných perikopě a uzdravení náměsíčníka, třeba

ovšem žádné podstatné změny původního textu při tom provedeny nebyly.

5. Na místech, jež jsou u Matouše a u Lukáše čerpána z Marka, nejsou jen vzájemné shody, podobnosti a příbuznosti, nýbrž také vzájemné rozdíly, a to rozdily nejen mezi Matoušem a Lukášem, ale také mezi nimi oběma a Markem anebo jedním z nich a Markem. To ukazuje, že ani Matouš ani Lukáš svůj pramen jen tak zhola neopisovali. Matouš a Lukáš se rádi drželi Marka jako pramene, zvláště v podstatných bodech; místy jej přejímali doslovně. Ale zároveň si počínali svobodně, vybírali, co se hodilo pro účel, pro nějž psali, měnili, krátili, vynechávali, ale také doplňovali svůj pramen. I když přibližně polovinu svých zpráv převzali z Ev. Markova; je vidět, že pro čtená ta vypravování měli ještě také jiné prameny. Především patrně živé ústní podání křesťanské, jež slyšeli při bohoslužbách; při křesťanském vyučování a při osobním styku s křesťany. Mnohého z toho patrně užili vedle Markova Ev. Matouš a Lukáš mohli mít dále k dispozici také některé jiné písemné záznamy, sbírky prvokřesťanské tradice a také k těm mohli přihlédnout, užívající Marka. Lukáš výslovně doznává, že „*jíž mnozí se pokusili sestavit vypravování o událostech mezi námi ověřených, jak nám je odevdali ti, kteří od počátku byli očitými svědky a stali se služebníky toho slova*“ (1, 1. 2).

Proto je zcela dobře možno, že v některých podrobnostech tu Matouš, tu Lukáš, změnivše znění Markovo, nám zachovali původnější a starobylejší znění prvokřesťanské tradice než Marek sám. Třeba tedy je Markovo Ev. nejstarší a bylo pramenem Evangelia Matoušova a Lukášova, neplyne z toho, že by mezi dnešními evangelními texty byl text Markova Ev. vždy a v každém případě nejstarší, nejsprávnější a historicky nejspolehlivější a že by mu proto musila být dávana vždy přednost před textem Matoušovým a Lukášovým.

Skutečnost, že původní text Markův byl patrně místy lehce přepracován, dále skutečnost, že v době, kdy psal Matouš a Lukáš byla v oběhu ještě také živá křesťanská tradice, a konečně skutečnost, že v téže době byly patrně ještě také jiné písemné prameny, jichž mohl Matouš a Lukáš užít i v těch částech, které v podstatě čerpali z Ev. Markova, vedou k závěru, že je nutno při každém jednotlivém dílčím evangelním textu přímým kritickým rozbořem příslušných míst hledat důvody pro rozhodnutí, které asi znění je nejstarší a nejpůvodnější.

Při těchto výhradách a omezeních zůstává však nepochybným poznání, že v celku při evangelní látce, která je všem třem synoptikům společná, je text Markův nejstarší a byl pramenem pro text Matoušův a Lukášův. (Pokračování.)

Žalmy pro moderní život.

(Dokončení.)

Dr. A. B. Verner.

Obrázek odsuzující bázeň před dětmi a lásku k pohodlí, zjev tak obecný, že stačí pouhý záznam, představuje matku obdařenou mnoha dětmi, zatím co na protější stěně je provokující nápis: kontrola porodů. K tomu verš (45, 17): „Místo otců svých budeš mít syny své, kteréž postavíš za knížata po vší zemi.“

U paty stromu ve vysokém lese sedí výletník, jehož velociped je opodál. Je tu sám a ve stínu korun stromových jako v chrámě. A přece umělec se zpovídá slovy starého pěvce (84, 11): „Nebo lepší jest den v síních tvých než jinde tisíc.“ Od neděli v přírodě a od běžného, dnes tak rozšířeného weekendu tam, kde jedině člověk opravdově pookřeje.

Známý obrázek, pokorná tvář, lysá hlava, brýle na nose. Tak, ale právě tak bývá malován Gandhi. Je známý obrázek Gandhiho obrázkem Wraggovým, či užil umělec zúmyslně fotografie tohoto muže? Není jasno z verše (102, 19): „Budeť to zapsáno pro budoucí potomky, a lid, kterýž má stvořen býti, chváliti bude Hospodina.“ Právě zde podoba Gandhiho svědčí pro náboženskou i národní velikost umělcovu, jestliže nekřesťana a odpůrce anglického postupu v Indii, dává za vzor. Jaká ušlechtilost! Že nad takovým obrazem mnozí byli pohoršeni, je jistě pochopitelné. Vmysleme se do obdobné situace, co by řekl náš Kocourkov a Hulvátov.

Úzký kroužek tří žen, hlavy dohromady, jedna domlouvá druhé (52, 4): „Těžkosti obmýšlí jazyk tvůj, jak břitva nabroušená lest provodí.“ Neznáme tento výjev z každého domu, ze své blízkosti?

Záchranná stanice pomáhá člověku, jehož potkalo neštěstí. Shluk zvědavců rozumujících a kritisujících. Kdyby byl Bůh, nestalo by se, praví opovážlivec. A přece právě milosrdenství, jež se již chápe nešťastného, vyvrací posměšek. Bůh o nás ví i v našem neštěstí, ví o každé chvíli; o každém hnutí i slovu (139, 7). K Prozřetelnosti Boží směřuje ještě několik jiných obrázků (37, 40; 104, 23; 15, 16). Víru v Boží péči prokazuje také scéna v operační síni, kde věřící se svěřuje lékařskému zákroku statečně u víře (23, 4): „Byť mi se dostalo jíti přes údolí stínu smrti, nebuduť se báti zlého.“ Hle, odevzdanost do vůle Nejvyššího.

Pomíjejičnost a efemernost lidského ukazuje na verši (90, 9): „Ke skončení let svých docházíme jako řeč.“ — Co jsou hodiny, co mládí, stáří, kalendář? Člověk je na čas, Bůh na věky.

Několikrát se obrací Wragg proti přílišnému sebevědomí a pyše, odsuzuje tak nemilosrdnost a bezohlednost kapitálu. Za žalmistovým výkřikem (30, 7): „I jáť jsem řekl, když mi se šťastně vedlo: Nepohnu se na věky,“ — umělec svému nasycenému, jemuž jsou štítem a ochranou domy a továrny, dává volati: Co se mi může stát? Mám bohatství a vše. — Muž stojící na haldách knih, pyšně se rozhlížejíci, ve vztažené ruce k nebesům, v níž má otevřenou knihu, dlouhou trubkou vysílá k nebesům a do světa hrdost nad vším poznáním, jehož se zmocnil člověk. Řekli bychom — Nietzscheův vědec-nadčlověk. Po straně čteme verš (14, 1): „Říká blázen v srdci svém: není Boha.“ — Titanismus dostává svůj díl.

Myšlenka čistoty srdce a myslí umělec zasvěcuje řádku obrazů, vrací se k ní tak často, jako starověcí žalmisté. Vidí ve vzpouře proti ní zase jinou tvář lidského titanismu. — (6, 2): „Hospodine, netresci mne v hněvě svém, ani v prchlivosti své kárej mne,“ volá žalmista a Wraggův muž přecházející neustále na jediném místě. Trápí ho výčitky svědomí, stydí se před lidmi i před sebou. Zahalen do svrchníku s vysoko vyhrnutým límcem, aby nebylo viděti obličej. Oči strachem a úzkostí vyvalené. Místo, kde chodí, je spoře osvětleno svítlnou, jež dává možnost přechíst aspoň částečně nápis na zdi: Pohlavní choroby, léčení v naprosté tajnosti, diskretnost ctí zaručena. — (69, 20): „Ty znáš pohanění mé, a zahanbení mé, i potupu mou: před tebouť jsou všichni nepřátelé moji“ — modlí se žena, již si koupil a vykořisťuje vášnivec za jedinou libru. Muž zpít rozkoší, žena zmučená, její duše volá po vysvobození. Jeden z nejhroznějších obrazů celého díla. — (4, 3): „Synové lidští, dokudž sláva má v potupě bude? Jak dlouho budete převraceti slávu mou v hanbu,“ nařiká svedené těhotné děvče. — (17, 8): „Ve stínu křídel svých skrej mne,“ prosí nevinné děvče, v bídě bloudící ulicí, rukama zaclánějící si obličej. Jsou to rozhodné chvíle, kterou cestou se dáti. — Sem náleží ještě doprovod k žalmům 44, 26n; 82, 5.

Motivem jiné skupiny dřevorytů je volání po Božím milosrdenství, když lidé jsou tak necitelní, že neslyší. Jsou to obrazy namířené proti dnešnímu společenskému řádu, a jejich základní hlas se vrací víckrát později ve skupině scén protiválečných. Všem by mohl vévoditi nápis (36, 4): „Slova úst jeho jsou nepravá a lstivá.“ Magnát, snad železářský nebo jiný nekorunovaný král, furiantsky kráčí ulicí, na jedné ruce pověšená hůl, ve druhé drží cylindr. Pohrdavě přehlíží prosící a domáhající se spravedlnosti. Vyčítají mu listiny, jimiž jim sliboval a zaručoval. Ale co je slib a smlouva těmto lidem? Bezený cár nápiru. Jsou to přece jen dělníci . . . Ale jednou procitnou! — Pravdivost a hrozivost této skupiny je taková, že jazyk vypovídá službu (60, 13; 12, 6).

Bůh netrestá lidi za nepravosti nikdy tak, jak se trestají oni

sami. Ale i nejzoufalejším přichází milosrdenství v Kristově kříži, odpuštění a naděje (78, 38).

Na motiv jednoho z nejdojemnějších výkřiků zbožných Židů v zajetí (137, 4) babylonském: „kterakž bychom měli zpívati píseň Hospodinovu v zemi cizozemců?“ — malíř několika čarami zavěšuje do oken domu nad sebe klece s vězněm-ptáčetem. A ptáče mlčí. Dovedete lépe vyjádřiti přání svobody a nezávislosti?

Na přechodu k válečným a protiválečným výjevům je tu připadný obrázek nacionalismu, klíče to k tolika napětím naší doby. Kdyby žádný jiný, tedy aspoň tento obrázek by měl býti vsazen do čítanek všech národů. Jako válečný moloch, jehož srdce ztuchnělo z krve a násilí, sedí na trůně muž a šerpou přes prsa hlásající nápis: patriotismus — vlastenectví! Pod nohama mrtvoly žen a dětí, zmrzačené postavy, o ně opřené těžkou obuví, v jedné ruce granát, na hlavě královskou korunu. Urputný, sobecký, sadistický pohled. Právě oko přimhouřené, druhé kruté. Nos ohnutý nahoru. Hloupá, omezená tvář. Tak vypadají hurá vlastenci všech zemí, ti, kteří mluví o lásce k vlasti, ale dojde-li k válce, žijí v přepychu daleko za frontou a shrabují miliony. Tento falešný nacionalismus je stejný v Anglii, Německu, Francii, Itálii i Československu. Žije z pošetilosti prostých lidí, pracujících a ovládaných. Nad trůnem klenou se nebesa, zavěšená na sloupech. Když manifestujeme: Pryč s válkou a chceme mír, tyto trůny pracují pro válku a proti míru, v nebezpečných chvílích i podepíší s vámi protiválečný manifest. Vždyť jde jen o podpis. Zdálo se, že jim světová válka zadrhne smyčku kolem hrdla, zatím však pookráli a těší se na nové zisky. A proto: Ať kvete vlastenectví! Pryč s vlastenectvím! — U paty obrázku je ušlapaná pravda veršičku (55, 22): „Libější než máslo byla slova úst jeho, ale v srdci boj. Měkčejší nad olej řeči jeho, avšak byly jako mečové.“ — Jeden z nejvydařenějších obrazů, ale také nejvíce napadaný.

„Nebývejte jako kuň a jako mezek, kteříž rozumu nemají, kteréž zdou a udidly, ozdobou jejich, sevřítí musíš, aby se k tobě nepřiblížili.“ (32, 9). Této výstrahy užívá umělec, aby varoval ty, kteří se příliš snadno zapálí nápisy a plakáty pro vojenství a podporu vojenských zřízení. Za nápisy zvoucími k námořnímu dnu pro mládež, k přihlížení armádním manévřům, k pozorování leteckého dne, skrývá se kostlivec oděný stejnokrojem vojína, opatřený karabinou a bodlem; za ním šlehají plameny. Nebývejte jako kuň . . . , když se psychologicky dobře volenými prostředky připravuje válka. — A přidejme sem žalmistovo připomenutí (94, 8), „Rozumějte, vy nesmyslní v lidu; a vy blázni, kdy srozumíte?“ — Nadšence pro zbrojení a války, slávu a velikost říší, lidi ospravedlňující vlastenectvím všecky věci, kárá mrtvý ležící na zemi v masce protiplynové, která nepomohla. Masku uchránila částečně, ale zásah přišel

odjinud, a nyní vylitá krev volá k nebesům. Vedle leží i zasažené dítě, výčitka nejtěžší. Není svatých válek. Jsou jen hříšní lidé. — (Ž. 120, 6n.): „Dlouho bydlí duše mezi těmi, kteříž nenávidí pokoje. Já ku pokoji, ale když mluvím, oni k boji.“ Modlitba před oltářem vybudovaným z granátových strel. Muž klečí a volá k nebesům, ale nezapomněl vzíti s sebou pytlíky s penězi. Smysl obrazu může býti několikerý, ale vždy velmi bohatý a výmluvný. Jistě je znázorněn také dnešní církevník, který se přichází pravidelně modlit, ale vnáší před Pána Boha i celou atmosféru, v níž žije, atmosféru války. Modlí se za pokoj, ale běře s sebou peníze, a tak prosí, aby Bůh zachoval stav, jaký je, neboť peníze a shon po nich dělají válku. Duše jeho bydlí stále, i v okamžicích, jež mají býti nejintimnějšími, s těmi, kteříž nenávidí pokoj. Protest Wragův je adresován i církvím. Jsme pro mír neopravdově, protože jsme spokojeni s tím, co je. Sobectví vede k válkám. To není duch církve Boží, ale komedie. — Obraz příští války zachycuje i kresba k výkřiku (122, 8): „Pro bratři své a přátele své již žádati budu pokoje tobě. Ze země k nebesům šlehaají plameny požárů a výstřelů. Děla, pušky, tanky, domy, vše v ruinách. Člověk se ztratil, jen v plamenech šlehaají výkřiky. znázorněné notami stále menšími a menšími A jak je a bude svět sjednocen ve svém volání po pomoci — pro bratry a přátele —, znázorňuje zjevení kříže, je- muž po stranách svítí kladivo a srp na jedné, a pŕlměsíc na druhé. — A opět: „Nedoufejtež v knížatech, v synech lidských, v nichž není vysvobození.“ (146, 3n.) Z půdy k nebesům vyrůstá hrozivý otazník. Země mírně zvlhěná i horami zkrášlená je poseta hřbitovy křížů. Na vše si člověk troufal, všude vystoupil, všude si hrál na boha. Ale kde bylo lidské poslední nadějí, vyrostl kříž. Nevěřte člověku, přivolává umělec, kralovati bude Hospodin na věky, od národu do pronárodu. — Ale naproti chmurným fotografiím našich snah a tužeb svítí vidiny pokoje a bratrské lásky (46, 10; 133, 1). Ujištění, že Bůh bude mítí poslední slovo v našich bojích, neboť činí přítrž bojům až do končin země. Bílý prapor rozvíjí se nad zemí, a lidé děkují pohledy upřenými k nebesům nebo zabranými v sebe, naslouchajíce slovům hlařatelovým. Jiní klečí jako mnozí v dnešním lidstvu, ve všech národech s jedinou tužbou, aby byl zachován mír. A dále klidné mírové ovzduší, plné shody a zdaru, kde všichni se sbratřují, aby budovali životy své i svých dětí na Tom, který je prvním i posledním.

Velebnost a svrchovanost Boží prokřikuje téměř ze všech stran umělcova díla, ale přece této myšlenke zasvěcuje několik obrázků zvlášť. Vzpomeneme na Kantovo: Hvězdné nebe nade mnou, když vidíme miriady hvězd, a čteme žalmistovo: „Nebesa vypravují slávu Boha silného, a dílo rukou Jeho obloha zvěstuje.“ Ale zakončíme bez Kanta, protože žalmy odpovídají

i s Wraggovým dílem lépe. Svrchovanost Boží a nicotnost člověka (19, 2). Bůh je Bůh, a může, co se mu zlíbí (135, 7). Jak bych neopakoval, když se s umělcem drobnohledem dívám na kaleidoskop nejmenších světů, vděčně: „I já důstojnost tvou budu vypravovati“ (145, 6).

Vírou, nadějí, láskou, vděčností dílo Wraggovo začíná i končí, umělec zpívá na každém kroku. Již předsádka knížky ukazuje citlivé ruce dirigentovy a houslového orchestru, v němž všechny tóny zvučí: „Chvalte Hospodina“ (150, 4). Pak při přeplněné koncertní síni zraky i sluch jsou napjaty a upřeny k podiu, kde virtuos na klavíru povzbuzuje k chvále a vděčnosti, a poslušnému naslouchání: „Oslavujte Hospodina na harfě; na loutně o desíti strunách žalmy zpívejte Jemu.“ (33, 2). Vždyť činil s námi veliké věci Hospodin, a proto veselíme se“ (126, 3). Máme před sebou rozkošný obraz rodinného štěstí. Před rádiovým přístrojem je shromážděna celá rodina a nábožně poslouchá. Co poslouchají? Hudbu? Snad, možno, že kázání, což je tak často v anglickém světě. Při pohledu na tuto harmonii a vděčnost napadá nás: nezapomínáme my bítí vděčnými? Nechápeme tento žal jen historicky, jako pouhý zápis dávno minulé události, vzdáleného díkůčinění židovského lidu za vysvobození ze zajetí? A tak nenaříkejme, nebudme škarohlídy, ustrašenci, fňukálky, nedůvěřivci a pesimisty. Veliké věci učinil s námi a pro nás... Ostatně jen: „na kratičko trvá v hněvě svém, všecken pak život v dobré líbeznosti své; jen z večera potrvá pláč, ale z jitra navrátí se prozpěvování“ (30, 6) — připomíná závěrečná deska Wraggova díla. Jen ztratíš-li s očí svět duchovních hodnot, nastává zatmění a ovládne pesimismus. Ale pohled vzhůru vrátí naději a prozpěvování.

Když pročítám popis obrázků, stručně zachycený, cítím, jak je nedokonalý a nepřesný, někde snad křivý. Někde nerozumím. Ale takové je všecko umění pro neumělce. A není takovou bible a Slovo Boží pro potřísněného, hříšného člověka? Zavřená kniha. Jen z části poznáváme. Až budete nad některým obrázkem cítit odpor, vzrušení, až se zhrozíte a odvrátíte v snaze, abyste neposkvřnili duši, až se vám bude zdát, že vás umělec uráží, budete-li se domnívat, že tvořil z hysterie, ze snahy po popularitě a dosažení sensace, odložte knížku, a vraťte se k ní po čase znovu. Ani sensacechtivost, ani hysterie, ani exotičnost taďy nepracovaly. Takový je náš svět! Přišel jednou zase někdo, kdo uměl vidět a slyšet, kdo krásu představil tak, abychom si uvědomili, že je krásou, a hrůzu tak, abychom se opravdově zatřáslí, až by nás mrazilo. Angličané neužívají vždycky, chtějí-li promluvit o strachu a hrůze, pojmu awe a aweful, ale o těchto obrázcích (některých) jich bylo užito víckrát. R. Otto užil tohoto pojmu, když psal o pocitu naprosté závislosti na Bohu a o numinosním a mysteriu tremendu ve své knize o Svatu. Řekl

a po něm mnozí, že patří k náboženství.

Všecko, co předvádí, je živé, skutečné, a nezveličené. Jak by mohl mluvit o míru a štěstí, kde míru a štěstí není! Nerozumíme-li hned, což rozuměli před dávnými věky prorokům a rozuměli ve všem reformátorům, a rozumíme my všude a ve všem Písmu? Co nám Wragg předkládá, je bohatství, protože je to pravda. Říká to, co je a co musí být. Rev. Sheppard se ptá — a jeho otázka je také naší — i umělci: Je čistý? Má něco k zjevení? Je v něm něco, co musí býti? Měl vidění? A rádi slyšíme odpověď: Ano, všecko to má, a tím je. A kdo má uši k slyšení, a oči k vidění, pozná to. Čisté dílo čistého člověka. Právě umění, a proto povznáší. Nejedna verš žalmistův oživne a promluví.

Idea svobody svědomí v myšlenkovém vývoji církve československé.

(Pokračování.)

Frant. Roháč.

Zdá se mi pravděpodobné, že idea svobody svědomí, jak je vyložena v tomto odstavci, vskutku byla myšlena jako obsahově totožná s myšlenkou svobody náboženského přesvědčení, že výrazy „svoboda svědomí“ a „svoboda náboženského přesvědčení“ byly autorovi prohlášení výrazy synonymními.²⁷⁾ Zdá se mi to býti potvrzeno jednak stylistickou povahou celého Prohlášení, jednak obrazem, který nám dává vývoj ideje svobody svědomí jako zásady v prvním roce československé církve.

Stylistická povaha Prohlášení je dána zřeteli, pod nimiž bylo prohlášení koncipováno. Jeho účelem bylo oznámiti založení církve a působiti jako výzva ke vstupu do ní. Proto jednotlivé odstavce mají povahu nikoli soustavného výkladu, nýbrž hesel.²⁸⁾ Tato povaha dotvrzuje předpoklad, že užití výrazů svoboda svědomí a svoboda náboženského přesvědčení je spíše jenom stylistická pomůcka, řečnický pleonasmus než vědomá logická distinkce. Pokud jde o náš poukaz k dalšímu vývoji ideje svobody svědomí, stačí, uvědomíme-li si, že sjezd církve československé

²⁷⁾ Tímto výkladem opravuji dohad, který jsem jako pravděpodobnější vyslovil ve svém článku Svoboda a svědomí v časopise Nový zápas, ročník I., č. 2.

²⁸⁾ Tím si také vysvětlíme, že autor — možná nikoliv docela vědomě — staral se méně o logickou čistotu jednotlivých partií Prohlášení a jejich souvislost, než o účinnost textu na čtenáře, jimž byl určen. To nás nabádá k jisté opatrnosti v posuzování tohoto textu a určité rezervě v dedukcích z jeho slovního znění.

8. a 9. ledna 1921 výslovně konstatoval, že církev zásadu svobody svědomí chápe jako svobodu náboženského přesvědčení.

V ponětí zakladatelů církve vyskytovala se tedy idea svobody svědomí v koincidenci s myšlenkou náboženského přesvědčení. A tak i místo F Prohlášení jsme nuceni chápati tak, že v něm *svoboda svědomí rovná se svobodě náboženského přesvědčení.*

V této podobě představuje myšlenka náboženské svobody, jako je vyslovena v Prohlášení, především uznání náboženské snášenlivosti, náboženské tolerance.

Náboženská tolerance byla ovšem v době, kdy československá církev vznikala, myšlenka běžná a samozřejmá. To platí zejména o té její podobě, kterou je tolerance interkonfesijní, t. j. v té podobě náboženské snášenlivosti, která praví, že svobody a volnosti dostává se konfesi, církvi jako celku a že tato církev má se chovati snášenlivě k vyznáním jiným. Právním důsledkem této interkonfesijní tolerance je rovnost vyznání před zákonem. V této souvislosti váže se myšlenka náboženské snášenlivosti na poměr mezi církví a státem, jak to dotvrzeno bylo i tím, že uznání ideje svobody svědomí za stěžejní zásadu církve československé přivedlo tuto církev k tomu, že uznala správnost rozluky církve a státu.

Řekli-li jsme, že myšlenka interkonfesijní tolerance byla v letech, kdy zakládala se církev československá, samozřejmá, tedy neznamená, že by byla obecně praktikována, ale kulturní zápas, který o tuto myšlenku byl veden, byl už vybojován, veřejné mínění uznávalo, že náboženská snášenlivost má být a že je žádoucí.

V Prohlášení církve československé je toto uznání interkonfesijní tolerance výslovně potvrzováno slovy „neboť chceme, aby konečně přítrž byla učiněna náboženským bojům v národě a žádáme si svobody svědomí nejenom pro sebe, ale i pro každého jiného, buďsi on kdokoliv“.

Tímto uznáním náboženské svobody se arci myšlenka svobody svědomí — třebas je chápána jako svoboda náboženského přesvědčení — nevyčerpává docela. Ba právě proto, že náboženská snášenlivost byla už obecně platným požadavkem kulturním, není na Prohlášení ideje svobody svědomí nejcharakterističtější uznání této v jistém smyslu obecné pravdy — nýbrž jiný jeho rys: Zakladatelé církve nerozuměli zásadě té jenom jako platné extra ecclesiam — ad alteros, nýbrž uznávali její platnost i *uvnitř církve samé*: „Aby nikomu z jeho dobrého přesvědčení nesmělo se nic bráti ani vnučovati.“ Nikomu, tedy ani příslušníku vlastní církve. Že tomu tak bylo a že tím myšlenka svobody svědomí nabyla nového rysu a nové složitosti, a že právě zde

bylo za ni kladeno nejvíc otazníků, to nám ukáže pozdější její vývoj.

Jinou nesnází ve výkladě odstavce F Prohlášení je kontext, v němž se odstavec nachází. Celý odstavec F je uveden slovy „v důsledku toho“. Položme si tedy otázku, v důsledku čeho přijata byla idea svobody svědomí za stěžejní zásadu církve československé. Patrně v důsledku něčeho, co odstavci F předchází — tedy buď celého předchozího textu nebo části bezprostředně předchozí: odstavce E. Souvislost prvá je méně důležitá. Odstavcem D totiž je uzavřena celá úvodní část Prohlášení, která končí konstatováním, že reformní kněžstvo rozhodlo se založit církev československou. Odstavcem E pak začíná nový myšlenkový celek, který má vyložit, co tato nová církev je. Z této souvislosti je tedy patrné, že úvodní slova odstavce F „v důsledku toho“ meritorně navazují především na odstavec E Prohlášení. Tento odstavec zní: „Církev československá, založená jménem „církev“ — t. j. sbor Páně, na základě evangelia Kristova, přejímá *prozatímně* až do ustanovení vlastního zákona dosavadní náboženský řád církve římskokatolické, obnovený v duchu demokracie.“

V důsledku toho, že byl přijat dosavadní „náboženský řád církve římskokatolické“ (t. j. řád kultický — jak ukazuje odstavec G, řád organizační, jak ukazuje dodatek „obnovený v duchu demokracie“ a řád věroučný — jak ukazuje podmínka „až do ustanovení vlastního zákona“), byla přijata zásada svobody svědomí? Vždyť právě nejtěžší výtka reformistů tomuto řádu byla, že *vylučuje* svobodu svědomí.

Z textu sama je tato obtíž neřešitelná. Je sice možno pokusit se o výklad tohoto kontextu²⁹⁾: zakladatelé církve přejali z obavy, aby se nová církev neocítila v náboženském a věroučném vacuu,³⁰⁾ prozatímně náboženský řád římskokatolický, který sami neuznávali, hodlajíce jej nahradit „vlastním zákonem“. Pociťující, že nemohou do té doby, než vlastním církevním sněmem učiní to církev sama, zavazovati věrou a starým náboženským řádem příslušníky nové církve, dávají jim do té doby svobodu svědomí. *Jako přechodné je převzetí náboženského řádu římskokatolického, tak přechodná je i platnost zásady svobody svědomí.*

Jé možno, že tu byla nějaká podobná myšlenka, ale nebyla

²⁹⁾ V mírně formě učinil tento výklad A. Spisar v článku Ideové dílo bratra patriarchy, ve Sborníku Dra Karla Farského, str. 87.

³⁰⁾ Převzetí dosavadního kultického, organizačního a i věroučného řádu římskokatolického při založení církve československé stalo se jistě podle analogie převzetí právního řádu rakousko-uherského při vyhlášení samostatnosti republiky československé, kdy toto převzetí bylo opět učiněno proto, aby nenastalo „vacuum juris“.

nikterak zcela vyslovena a mohla vzniknout spíše jenom z nejasnosti a rozpaků než proto, že by mohla být řešením otázky, již mohla být navozena: otázky o poměru závaznosti a svobody vyznání. Jaký smysl by mělo prohlášování opatření *přechodné* za *sěžejní zásadu* nové církve? Opírat podobné dedukce o to, že odstavec F úvodními slovy „v důsledku toho“ váže zásadu svobody svědomí na prozatímní převzetí náboženského řádu římskokatolického, je věcně nemožné proto, že souvislost mezi odstavcem E a F tištěného textu Prohlášení je *náhodná*, jak ukáže pozdější náš rozbor rukopisu Prohlášení.

Mohlo by se zdát, že dodatek, „aby se nikomu nesmělo z jeho dobrého přesvědčení nic brát ani vnučovati“, naplňuje myšlenku svobody svědomí krajním náboženským individualismem, ba anarchismem: každý ať si smí věřit a vyznávat, co se mu chce a líbí. A přece myslím, že tento výklad není docela práv už ani odstavci F Prohlášení. Už v něm je pozitivní jádro ideje svobody svědomí, které je vyjádřeno tím, že, vykládá-li Prohlášení zásadu svobody svědomí tak, že nikomu nemá být nic bráno ani vnučováno, tedy při tom praví, že z jeho *dobrého* přesvědčení. Měl tedy autor Prohlášení na mysli, že ne všechna přesvědčení jsou stejné povahy. Liší mezi dobrým a ne — dobrým přesvědčením. To znamená, že, přiznává-li Prohlášení jednotlivcům právo svobodného mínění náboženského, činí tak za předpokladu, že oni sami budou usilovat o to, aby toto jejich mínění bylo mínění „dobré“, t. j. zdůvodněné a složené z idejí, jejichž pravdivost neberou v pochybnost sami jejich vyznavači a která podržují jenom proto a jenom potud, pokud poctivě jsou přesvědčeni, že tuto pravdivost mají zaručenu.

Z ostatních míst Prohlášení, pokud obsahují myšlenku svobody svědomí, je nutno blíže všimnout si ještě dvou: odstavce C a I Prohlášení.

V prvním z nich vidí se založení československé církve řešením odvěkého rozporu v duši českého člověka: „Být nábožensky svobodnou a zbožnou po svém svědomí, nebo sloužit Bohu podle zákonů neuznávané světovlády cizí, která ztotožňuje náboženství se svou panstvíčtivostí a sebe s Bohem.“ Myšlenka svobody svědomí nabývá tu polemického rysu: je odbojně namířena proti katolické církvi. Reformní kněží ve jménu svobody svědomí odmítají nejenom dogmatické nároky své mateřské církve, nýbrž i její hierarchický princip autoritativní: papežství. Ani v této podobě není idea svobody svědomí negativní. Odmítnutí papežství děje se proto, že i reformisté alespoň tušili, že papežství je nábožensky nepřijatelné proto, že ruší pravý poměr mezi člověkem a Bohem i mezi církvi a Bohem, že je nepřijatelné proto, že v instituci papežství, papežství právě ve věcech víry a mravu nomylného, absolutní norma boží je ztotožňována s lidským zří-

zením a proto zbavována své absolutnosti a urážena ve své svatosti. Odpor proti světovládě, která „ztotožňuje sebe s Bohem“, je proto tak pathetický, že je to odpor především náboženský a mravní. A proto i v tomto polemickém zaměření zásada svobody svědomí není ve svém obsahu negativní.

Její pozitivní pozadí je nad jiné patrné v odstavci I Prohlášení: „Nebude svobodného národa československého, nebude svobodné republiky Československé, nebude-li svobodného svědomí jednotlivcova před Bohem.“⁸¹⁾

Tu je svoboda svědomí vyložena jako *svobodné svědomí* před Bohem, t. j. svoboda svědomí spočívá v tom, že si uvědomuje svou *odpovědnost* před Bohem. Svědomí je tím svobodnější, čím více se cítí vázáno příkazy mravního řádu, jemuž je odpovědno, poněvadž tato odpovědnost mu dává svrchovanost nade všemi závazky, do nichž přivádí člověka jeho postavení ve světě, svoboda svědomí je v tom, že toto svědomí je poslušno Boha, před jehož tvář předstupuje: svoboda svědomí spočívá v jeho největší nesvobodě, v jeho nejpokornějším poslušenství.

⁸¹⁾ Za tím, že Prohlášení zmiňuje se o tom, že nebude svobodného národa a svobodné republiky československé bez svobody svědomí jednotlivcova, je možno poznati souvislost se zvláštním míněním reformních kněží o odluce církve a státu. V době, kdy se formovalo reformní hnutí a vznikala církev československá, bylo v republice ustáleným přesvědčením, že dojde co nejdříve k naprosté rozluce církve a státu (mimo jiné viz o tom Masarykovy presidentské projevy, uveřejněné v *Cestě demokracie*, sv. I.). Reformní kněží byli pro rozlukou, pro „svobodnou církev ve svobodném státě“, ale nechťeli, aby svoboda byla dána katolické církvi před uznáním reformem: obávali se, že by tím církevní hierarchií byla dána volná ruka v zákroku proti reformám. Mínilí, že by bylo správnější, aby stát jako představitel národní vůle dopomohl k uskutečnění reformem tím, že je na církvi bude žádat a teprve potom, až zlomen bude hierarchický, t. j. „nesvobodný“ duch církve katolické, aby provedena byla odluka. Bude-li odluka provedena po uskutečnění reformem, bude národ vskutku svoboden, poněvadž i jeho většina: katolíci, budou „kulturně svobodní“. Samotnou odlukou bez reformem, t. j. bez svobody svědomí, národ duchovně osvobozen nebude, nýbrž naopak, bude jen zbaven ingerence na to, co učiní církev.

Když k uskutečnění reformem bylo nutno založit samostatnou církev československou, pozbylo opodstatnění i toto zvláštní mínění reformistů o rozluce církve a státu. Kněží zakládající církev československou viděli pak už osvobození národa ne v podmienečné odluce, nýbrž ve vystoupení z církve katolické. Mravním motivem tohoto vystoupení byla a měla být svoboda svědomí. Proto „nebude svobodného národa a svobodné republiky, nebude-li svobodného svědomí jednotlivcova před Bohem“, t. j. nebude svobodného národa a svobodné republiky dotud, dokud jeho většina ovládána bude imperialistickou duchovní mocí Říma.

O tom viz články: v *Právu národa* roč. I. č. 3, 1918 „Reforma církve katolické možná a nutná“, v *Právu národa* roč. II. č. 1. až 2, 1919, „Odluka církve od státu a reforma“, v *Právu národa* roč. II. č. 12, 1919 „Odluka a reforma“ a souborný výklad autora těchto článků profesora Dra A. Spisara

Vedl-li odstavec F k výkladu svobody svědomí jakožto formální zásady, tedy zde v odstavci I je vysloven obsah a v jádře plný obsah této svobody. Tu nejde o prázdňý předpis vnějšího chování člověka, nýbrž o nejvnitřnější jeho mravní opravdovost, o plný obsah jeho mravního usilování. Tu je idea svobody svědomí převedena na pole, na němž jedině může býti chápána ve svém kladném a pozitivním charakteru, na pole mravní. A jenom za předpokladu, že svoboda svědomí bude pochopena v této své úplnosti, může se také stát pravým zdůvodněním snášenlivosti k druhému „buďsi on kdokoliv“, snášenlivosti, jež je jen vnějším jejím výrazem: jenom ten, kdo vedl a vede poctivě a nesmlouvavě uvnitř sebe sama zápas o svoji mravní jistotu a myšlenkovou čistotu před Bohem, jenom ten je k druhému snášenlivý, nikoli z lhostejnosti, která odmítá souditi jednání a rozlišovati mezi míněními, hledati zdůvodnění činů a zkoumati pravdivost nároků na uznání toho či onoho mínění, nýbrž z úcty k duši druhého. Z úcty k duši, o níž ví, že je poddána stejně jako jeho nárokům boží sprchovanosti nad lidskou myslí a srdcem. Bylo dáno zvláštní povahou myšlenkového vývoje církve československé, že byl v diskusích o ideji svobody svědomí více zdůrazněn odstavec F než tento poslední. Ne vždy ku prospěchu církve a ku prospěchu myšlenky svobody svědomí.

(Pokračování.)

v Náboženské revui roč. VII. č. 6. „Ideová příprava církve československé“.

Spojení myšlenky svobody svědomí s představou rozluky církve a státu jasně pak prokazuje článek „Rozluka, demokracie církve a odpolitování náboženství (slově k našemu programu)“, uveřejněný těsně před založením církve československé: „Společnost moderní chce žít nábožensky naprosto podle hlasu svého svědomí, kterým mluví k člověku Bůh neméně zřetelně než římským papežem; mnohdy mnohem zřetelněji a božstěji. Moderní člověk nechce žít nenábožensky, poněvadž cítí, že to nemožno; ale chce náboženství uvéstí v soulad se svým nejvnitřnějším přesvědčením. Dobrovolně chce sloužiti Bohu a nikoliv z přinucení. Náboženské přesvědčení musí býti naprosto dobrovolné a bez přetvářky, má-li býti mravně cenné i před Bohem. Náboženství nedá se vynutiti, má-li býti přesvědčením, podmiňujícím jednání člověka. Tak rozuměl náboženství Kristus, tak rozuměli mu apoštolé, jimž bylo hříchem, co nebylo z přesvědčení. Církev, dokud byla pronásledována, domáhala se svobody svědomí pro sebe. Ale, bohužel, nabyvši svobody nepřála svobody nikomu. Dějiny o tom vyprávějí celé svazky. Dnes odlukou má býti opět vrácena svoboda svědomí každému.

Náboženskými boji vybojována svoboda svědomí pro jednotlivé konfese, odlukou dána bude svoboda víry a svědomí každému.

Odlukou docílí se odcírkvenění veřejného života, t. j. veřejný život politický zbaven bude nadvládou církve. Náboženství, příslušnost náboženská k té neb oné církvi a projevy náboženství zůstanou ponechány na vůli jednotlivce, jehož se týkají ...“

Právo národa III. č. I. z 1. ledna 1920.

Křesťanství ve věku společenské změny.

(Pokračování.)

Dr. F. M. Hník.

V moderní době se však stává pokročilý proces sociální změny ožehavým problémem. Kulturní a civilizační složka, představující dosaženou hladinu společenské dědičnosti, se neobměňuje v rytmickém souladu. Kulturní oblast reaguje opožděně a neúplně na sociální výsledky, jež způsobila svými pokroky hmotná civilisace. Vzrůst technické civilisace odvisí od vynořování se vždy nových vynálezových serií. Na rozdíl od toho závisí rozvoj kulturního bohatství od zdokonalování sociálních postojů. Ty jsou však svou povahou nesnadno měnitelné. Vynálezy v hmotné oblasti pokračují rychleji, než si na ně jednotlivé generace dovedou zvyknouti. Zde jest klíč k porozumění resentimentu, z něhož roste názorová přehrada mezi generacemi. Kulturní sociologie nás poučuje, že ideje jsou konservativnější než věci. Sama nám nedovede odpovědět na otázku, k jakým důsledkům povede překotné objevování vynálezů stále nových. Kulturní úroveň společnosti jako celku jest nadprodukcí vynálezů vyšínuta z rovnováhy. Ani zdaleka nejsou kulturní statky zpřístupňovány všem vrstvám obyvatelstva do té míry, k níž by oprávněovala dosažená civilizační hladina.

K nerovnováze mezi společenskými silami dochází dále též proto, že každá myšlenková oblast zápasí o svou prestiž na vlastní pěst. Není dsažena koordinace mezi jednotlivými kulturními činiteli za účelem racionálního zužitkování všech dílčích objevů. V důsledcích toho jest zabráněno vědě, umění, filosofii a náboženství, aby vytvářely jednotnou duchovní kulturu. Vzpomeneme jen, jak nepříznivou reakci ve světě náboženské víry vyvolal rozmach přírodních věd v 18. a 19. století. Více než jedna generace zaplatila za budování světového názoru na vědeckém základě ztrátou náboženských a mravních jistot, které dříve lidem poskytovala víra v Boha. —

Nesdílíme se sice s marxistickou sociologií o její poučku, že celý společenský proces jest jednoznačně podmíněn činiteli hospodářské výroby. Nemůžeme však popřít, že za dnešního stavu má hmotná civilisace větší vliv na duchovní kulturu, než aby tomu bylo naopak.

Sociální dějiny křesťanského náboženství nás poučí o tom, že náboženské zásady vykonávaly vždy významný vliv na uspořádání společensko-hospodářského řádu. Tento vliv byl tím větší, čím rozhodněji se podařilo duchu evangelia zapůsobiti na ducha určitého kulturního období. Feudální výstavba společnosti našla své zdůvodnění v thomistické sociální filosofii. Maxu Webrovi se podařilo nalézt souvislost mezi duchem reformačního protestantismu a mezi individualistickou sociální etikou,

v níž jest ideový kořen kapitalistické společenské organisace. Jak by bylo možno předem vylučovati, že též v moderní době přispěje křesťanské ethos k stanovení zásad pro novou hospodářskou, politickou a kulturní úpravu společenských vztahů?

Křesťanství se nemusí dostat do konfliktu s civilisací, pokud tato představuje jen materiální podklad k sociálním změnám. Církev jsou kolektivními orgány křesťanského smýšlení. Mohou bez námitek vzítí na vědomí, že dnešní technicky vyspělá výroba hospodářských statků jest nezbytnou součástí společenského zřízení. Strojová civilisace jest sama o sobě činitelem mravně neutrálním. Démonickou silou se stává teprve tehdy, když jest vyražena z mravní kontroly křesťanského náboženství. Křesťanství nemá důvodu k tomu, aby zatracovalo racionální pracovní metodu, umožněnou moderními vynálezy v oboru průmyslové výroby. To však neznamená, že bez výhrad uznává svézákonnost hospodářské oblasti. Podobně nesmí ztratiti zájem na tom, k jakým cílům se vlastně hospodaří. —

Kromě hromadících se vynálezů jest uvéstí ještě dalšího důležitého činitele společenské změny. Jde o m r a v n í m e z e r u, která vznikla v důsledcích civilisačního pokroku a při nedostatečné koordinaci vybavenosti jednotlivých společenských funkcí. Vývoj hospodářské etiky neudržel krok s rozvojem hospodářské techniky. Problém, jak překonati tento fatální nedostatek, jest v plném slova smyslu problémem nové doby. Teprve období průmyslové revoluce opatřilo společnost nezvykle velkým počtem nových nástrojů, že se jich nenaučila používatí k společnému blahu všech lidí.

Má v sobě křesťanství dostatek potřebné síly, aby mohlo přispěti k překnutí této etické mezery? Křesťanská sociální etika stojí před úkolem, aby prokázala, že sociální otázka není zájmovou otázkou jedné společenské vrstvy; má ji osvětliti jako ústřední mravní problém, týkající se lidského určení celé pospolitosti. Křesťanské sociální etice se může podařiti, aby překonala duchem evangelia ducha tíže. Může při tom osvětliti, pokud má individualismus v oblasti hospodářské výroby dosud své oprávnění. Může působiti k tomu, aby jednotlivci pojímali svůj pracovní úděl ve světě za povolání k božímu dílu. Tím se již zasažuje o tvoření mravně únosného postoje věřícího člověka vůči Bohu i vůči bratrskému společenství bližních. Současně tvoří předpoklady k vyšší synthese individualistických a kolektivistických tendencí v procesu společenského vývoje.

Právě křesťanské náboženství jest vnímavé pro skutečnost, že protichůdné zájmy různorodých sociálních vrstev mohou připravovati nebezpečné úskalí v procesu společenské změny. K třídnímu zápasu v novodobé společnosti dochází proto, že bohatství a sociální prestiž jsou v ní rozděleny velmi nestejně. V různých státech se seskupují jednak stoupenci zavede-

ného hospodářsko-právního řádu, jednak stoupeni radikální přestavby dosavadní společenské organizace. Celek sociálních zápasů se ještě komplikuje tím, že se různosměrné zájmy v oblasti politické a hospodářské navzájem prolínají. Sociální radikálové se mohou za určitých okolností spokojiti s dosaženým stavem politické výstavby společnosti, jako jest tomu v případě komunistického režimu v SSSR. Naopak se zase mohou stoupeni návratu starých politických a hospodářských řádů utkati v boji s legitimními držiteli výkonné státní moci, jako je tomu v případě pokusu o vojenskou diktaturu ve Španělsku. Jedna společenská vrstva se může jednou postavit na odpor silám, jež usilují o změnu daného hospodářsko-politického stavu. Po druhé se opět může za jiných okolností ztotožniti se silami, kterými jest nesena změna.

Společenský život přítomnosti skýtá křesťanské etice výjimečně bohatý materiál k další myšlenkové tvorbě. Celý současný věk je přeplněn experimentováním. Sociální změna není na štěstí jen tokem nezachytitelných událostí. Jejím významu můžeme rozumět a její dosah můžeme předvídat. Sociální vědy nás seznamují s bezpečně zjištěnými poznatky o společenských skutečnostech. Křesťanská sociální filosofie se tu poučuje, že možnost jednotlivcova zásahu do společenského procesu jest značně omezena. Člověk sice pomáhá spoluutvářeti obsah i formu společenského dějství. Ale též jednotlivcův životní běh jest do značné míry určován zvnějška. Kdo by mohl přezírat působení nadosobních sociálních sil, jejichž oprava přesahuje rámec jednotlivcovy iniciativy?

O lidském životním slohu rozhodují síly kulturního nátlaku, jimž se každý z nás musí podřídit. Společensko-kulturní dědičnost se uplatňuje podstatnou měrou při vytváření jednotlivcova charakteru. A tu by měla křesťanská etika vzíti v počet úlohu sociálního determinismu a nově zkoumati, pokud se lidská povaha obměňuje v procesu společenské změny. Výsledky badání v sociálních vědách přinášejí novou látku k revisi bohoslovecké nauky o naprosté mravní zkaženosti člověka v důsledcích dědičného hříchu. Stejně však vedou k šetření, pokud jest zdůvodněna nauka o vrozené dobrotě a důstojnosti každého člověka. Činorodý zásah jednotlivcův do společenského dění jest umožněn faktem sociální změny. A naopak nelze si představit změnu, cílící k společenskému zdraví, bez úsilí jedinců, které k sobě pojí určitá idea v architektonický útvar vyššího řádu.

III.

Křesťanství a sociální problém.

Soudobá společenská situace není vystižena jen kategorií sociální změny. Akutní povaha sociálního problému jest dána tím, že se nacházíme na přelomu dvou dějinných epoch. Evrop-

ská pevnina poskytuje typický doklad nemoci západoevropské kultury. Stará Evropa s přežitky monarchistického imperialismu, kastovního zřízení a sobeckého šovinismu nezmizela z dějin na konci světové války. Nová Evropa, o jejíž budování usiloval T. G. Masaryk s politickými osobnostmi sobě blízkými, se může zatím jen nedokonale opřít o potřebné instituce mezinárodního právního pořádku. Mezi starými ideologiemi a novými utopiemi dochází k napětí. Neklid ve společenské organizaci není ničím náhodným. Jedná se tu o průvodní zjev, souvisící s výměnou společenských soustav.

Dosavadní vládnoucí hospodářská soustava jest v krizi. Její individualistické ethos je vyznáváno jen sociálně úspěšnou třídou, která je v menšině. Společenky závislé vrstvy jsou nespokojeny s danou úpravou sociálních poměrů; domáhají se nápravy. Věda o společnosti nám vyvětluje, v čem záleží dnešní společenská choroba a čím jest podmíněna krise soudobého společenského řádu.

Dr. Bláha dospěl při svém rozboru příčin dnešní společenské krise k závěru, že kritický stav jest podmíněn poruchou základních funkcí společenského života. Tato porucha způsobuje otřes mezinárodní solidarity. Rozrušuje vzájemnou sociální vázanost, již jsou jedinci pojeni ve vyšší skladebnou jednotku. Řada myslitelů v sociálních vědách spatřuje závalu v tom, že dnešním formám sespočtenštění neodpovídá jednotně uznávané sociální ethos.

Duchovní jednota Evropy jest rozvrácena. Nad duchem všeobecnosti vítězí duch bezohledné soutěživosti. Tendence k společenské soudržnosti jsou potírány kvalitami asociálními. Ani kritičtí sociologové nemohou v sobě potlačit stesk nad úpadkem výstředního ducha, z něhož vyzařují mravní hodnoty a který jest zdrojem sociálního zdraví. Upozorňují sami na to, že faktům sociální proměny v oblasti civilizačního pokroku neodpovídá přiměřeně vyspělá mravní soustava. Vedoucí náš sociolog shledává podstatu současného sociálního problému v krizi ducha, v krizi morálky, v krizi ideologické. Soudíme, že prof. Bláha mohl napsat s plným oprávněním: „Změněným sociálním skutečným nedostalo se racionálního výrazu v totalitních (celek obzírajících) ideologiích sociálních a v totalitních sociálně citových systémech, t. j. v hodnoceních, oceňujících části se zřetelem k celku a osvobozených ode všech partikulárně egoistických hledisek.“ (Sociologická revue, roč. IV., str. 15.)

Křesťanské náboženství má zvláštní zájem o prozkoumání této ideologické rozpocenosti, kterou se vyznačuje proces sociální změny. V katolické i v protestantské theologii se věnuje značná pozornost rozboru současné společenské situace. Závěry se v méritu věci shodují se sociologickým nálezem, že choroba společnosti jest podmíněna atomistickým duchem naší doby.

Křesťanští sociální teoretikové ovšem zvláště vytýkají, že se soudobá společnost odpoutala od stvořitelských řádů. Theologický rozbor přítomné duchovní situace se shoduje s rozpoznáním sociologovým, že současná krise hospodářská je spolupodmíněna krísi myšlenkovou, že souvisí s rozkladem mravních norem.

(Pokračování.)

Vyznání.

(Dokončení.)

Ludvík Fuček.

A tak se dostávám k výtkám. Nejzákladnější výtka týká se toho, že jsi se odchýlila od prostého a jednoduchého, ale opravdového a životadárného Krista, jak nám jej evangelia předvádějí. Často se rozčiluješ ústy svých sluhů, vysokých i malých, nad zkažeností lidstva, a nezamyslíš se, zda sama nemáš na tom hlavní vinu, zda sama přímo nenavádíš k různým chybám, zda sama nejsi vinna tím, že nechceš přiblížit se k modernímu duchu a k vymoženostem moderního badání a výzkumům, ale že chceš, aby vše bylo tebe poslušno, aby raději nemyslílo, když je to proti tobě a když se to tobě nelíbí. Zda sama nezneužíváš všech vymožeností ve svůj vlastní prospěch, k udržení svého panství a nadvlády? Jak můžeš se rozčilovati nad protekcionářstvím, úplatkářstvím, nad prospěchářstvím, nad sobectvím, nad pýchou a bezcitností, když sama všemu tomu své děti učíš ve jménu a pod titulem náboženství!? A co jiného nežli protekcionářství jest přímluva svatých? Když Pán Bůh má na přímluvu P. Marie a svatých vyslyšeti naše prosby, ba konati i zázraky? Co jiného nežli úplatkářství jest, když vybízíš své děti, aby daly na mši sv. a na modlení, že jen tak nakloní si Pána Boha a získají odpustky a prominutí trestů? A když možno Boha uplatiti, proč by nebylo možno uplatiti člověka, úředníka, správce a jiného? Což jiného nežli sobectví a prospěchářství jest, když ve všem a vždy máš jen sebe sama na mysli a svůj prospěch? Když všude v kostele i politice máš jen jednu jedinou devisu, prestiž a prospěch svůj vlastní? Proč do politiky se pleteš? A když již v ní jsi, proč neužíváš zcela objektivně a nestranně na všechny strany zásad svého náboženství? Proč snižuješ se k pomluvám a lži? Proč nenecháš na odpůrci ani nitky čisté, zahrneš ho kalem a špínou, že ho ani není vidět, že v něm nevážíš si obrazu božího a nemáš úcty k jeho lidství? Či není každý člověk bližní? Či i na tvého úhlavního nepřítele nevztahuje se přikázání: Miluj bližního svého jako sebe samého? Máš strach o své pozemské panství? Což slovo Kristovo: „Království mé není s tohoto světa“ pro tě neplatí? Ty raději máš království, panování zde na zemi a svým věřícím slibuješ ráj až teprve po smrti. Ta faleš a neupřímnost se trestá a nedá se skrýti. Ven z faleš, neupřímnosti,

mravnost, poctivost a spravedlnost, ba zrovna svatost musí čišeti zrovna z každého řádku, který vytiskneš a uveřejníš! Čest a dobré jméno i odpůrce ti musí býti svato, aby svítilo světlo tvé před lidmi! Bezcitnost ti musím vytknouti, a to nejen k odpůrcům, ale především k tvým vlastním kněžím, kteří ti slouží celým svým životem. Činíš si z nich nevolníky, zrovna otroky, kteří jsou loutkami v tvé ruce, nemajícími práva na lidský život! Činíš z nich divotvůrce, povyšuješ nad všechny anděly, nad Marii, matku Kristovu, ba nad samého Boha, který musí na jejich slovo sestoupiti do hostie a zatím oni ubožáci nesmějí míti ani vlastní rodiny — jsou „evirati, sed non ecastrati“ a stane-li se některý z nich otcem, nedovolíš mu dítěti dáti jméno. Bezcitná, krutá jsi, nemáš srdce, tvá vůle, neopřená vůlí boží, je více nežli blaho tvého dobrého pracovníka, nežli čest matky a zdárná výchova dítěte. Pohrdáš Sparťany, že na Taigetu pohazovali své děti-mrzáčky — a jsi ty lepší? Něco by ti ubylo, něco bys ztratila? Kněz by tě teprve měl rád a nedal na tebe dopustit a sloužil by ti opravdu a upřímně. A matka s dítětem neměla by příčiny tobě a otcí klnout! Než těžko jest slepému vykládati o barvách a ještě tíže zaujatému chtíti dokázati opak. Kdo nemá vlastních dětí, nikdy nepozná, co jest to býti otcem a matkou. Mnoho si, má drahá církvi, troufáš, chceš býti nad Boha a Krista. Bůh je tvůrcem člověka a dal mu schopnost býti otcem a Kristus řekl: „Kdo můžeš pochopiti, pochop.“ Naturam si furca expellas tamen ultra redibit.

Nezasloužíš si odvolávati se na Krista, nejdeš v jeho šlépějích. On přemohl zlého ducha o trojím pokušení a ty jsi mu úplně podlehla. Kristus přemohl v sobě pud obživný a nade vše cenil slovo boží. Ty ale předpisuješ 40denní půst, jako by on byl hlavní a nikoli slovo boží. Není půst hlavní, ale ponoření se v Boha, úvaha o věcech božích a o spáse vlastní duše. Poukazuješ na postní kázání? Ta jsou jednostranná, ukazují utrpení Krista, ale málo věnují pozornosti, že jsme povinni vnořit se do příkladu Krista v bytost boží, ve svou vlastní duši v povinnosti k Bohu a k své vlastní duši. Ne zástupnost a osvobození, ale má vlastní odpovědnost a povinnost nořiti se v Boha a naprosta a nepodmíněná součinnost s Bohem. Podruhé praví pokušitel: „Skoč dolů!“ Kristus hned pochopil, co chce, a odpověděl: „Psáno jest, nebudeš pokoušeti Pána Boha svého.“ Nežádá od Boha, aby k vůli němu, ačkoliv dle tvého učení byl pravým Bohem, žádného zázraku, nechce Boha pokoušeti, když toho není třeba. A co činíš ty? Jsi plna zázraků a tajemství, projdi jen Písmo sv. a životy svatých a své učení. Vzpomeň jen na osobu Krista a jeho matky Marie, vzpomeň jen oběti mše sv. a což je jedno, nejsv. svátosti oltární, zdaž bez potřeby nežádáš od Boha zázraků? Zdaž Pána Boha nepokoušíš? Ano, to sestoupení z věže, z povýšeného místa, se ti nechce, pracná ná-

maha přesvědčování a poučování se ti nelíbí, nejraději spoléháš na zázrak a tajemstva. Vrhla jsi se střemhlav s věže dolů mezi lid a drže jsi si řekla: Musejí a budou mi věřit vše, co jim k věření předložím, jinak jim pohrozím peklem. Neodolala jsi tomu pokušení zlého ducha, který žádá zázračnosti, aby podporoval lidskou pohodlnost.

A nejnápadněji podlehlas třetímu pokušení. Kristus zavrhl království tohoto světa, nechtěl míti bohatství a království tohoto světa, tys však sáhla chtivě po moci a slávě, po bohatství a panství, ty máš nejen svůj stát, vlastně státeček, aby to bylo ještě pozoruhodnější, aby ještě více tvoje hamiznost, chamtivost a touha po moci a majetku se ukázala, ale ty sníš o nadvládě nad všemi státy a nad celým světem. Tak úplně a naprosto podlehlas duchu pokušiteli, duchu zlému a naprosto se zpronevěřila duchu Kristovu. Ano, tys tak vychytralá, že dovedeš zastříti své pravé úmysly starostí a péčí o blaho lidstva, jen abys se nemusela vzdáti svého majetku a panství. Promiň mi, že to tak otevřeně a upřímně píši, ale Bůh dal i mně, malému človíčkovi, duši, obdařenou rozumem a neoděpřel mi světla svého poznání. A tento jasný paprsek zazářil mi, nehodnému, a objasnil velkou záhadu, proč ty, tak mocná a bohatá, máš tak malý vliv na běh světa, proč tak málo působíš na zmírnění bíd v lidstvu a vše přenecháváš dobročinnosti svých laických dětí aneb některým klášterům, které byly založeny lidmi, Bohem nadšenými. Nevím, zda dovedeš nepředpojatě přijati těchto několik upřímně míněných mých slov a zda dovedeš uznati moji poctivost a bezelstnost a zda budeš míti ke mně tolik uznalosti, abys mi tento můj poctivý poznatek nezkreslila a nevyložila ve zlé. Nechci si snad dělat cestičku, neboť v těchto věcech, jak tě znám, jsi nekompromisní a já zase natolik charakterní a poctivý, že neodvážil bych se vůbec takového kroku.

Věčný Duchu, řediteli všech kroků lidských i osudů celých národů, dej, ať paprsky Tvé převelebné podstaty pronikají duše všech lidí a vzněcují v nich nejen pravé poznání Tebe, ale ať též zažehnou srdce všech pravou láskou k Tobě, neboť pak budou upřímně milovati i svého bližního. Církev obyčejně milují v Bohu jen sebe, neboť chtějí z této lásky lidí k Bohu jen těžiti pro sebe. Dej nám v Tobě poznati svého pravého Otce, který opravdu otecky láskyplně o nás všechny bez výjimky se stará a pečuje a jenž není přijímatelem osob, jenž právě tu ztracenou ovečku hledá, jenž nedopustí, aby jeden využíval druhého a pod žádnou záminkou, ani pod záminkou spásy duše, nevyždimuje svého bratra, ale poučí ho, že má v sobě předrahou perlu, kterou musí sám vyčistiti a k lesku přivésti, že má v sobě nádherné hřivny — rozum — srdce — dobrou vůli —, které nesmí nechat ležeti ladem. Otče můj a Otče všech lidí, vyslyš tuto prostou prosbu svého služebníka!

Br. Dr. Karel Farský, vzor duchovního církve československé.

K 10. výročí jeho smrti.

F. Kalous.
Fronták

„Příklad zajisté dal jsem vám, abyste, jakož jsem já činil vám, i vy činili.“ (Jan 13, 15.)

Nelze vhodnějšími slovy vyjádřit činnost spoluzakladatele církve československé než těmito slovy Pisma svatého. „Dílo“ — jak s oblibou říkával — zanechal nám a naším úkolem je v jeho činech stále, neúnavně, radostně a věrně pokračovati.

I.

Je to především jeho dílo *ideové*. Marné by bylo naše snažení, kdybychom věčnou myšlenku nedovedli říci v duchu naší doby a našeho národa. Jako vytvořili jsme po staletích svůj samostatný stát, tak pokoušel se br. Dr. Karel Farský formulovat náboženský ideál církve československé. Naše církev vyšla z určité doby a z určitého prostředí, proto vedle všelidské myšlenky má svou dobovou a národní náplň.

Bratr Farský věděl, že zásady nově založené náboženské společnosti nutno otevřeně vyjádřit a tak dát přesný myšlenkový program, dle něhož má se církev řídit a žít. Sem patří i spis „*Stvoření*“ a zvláště „*Stručný výklad náboženské nauky*“, který vydal jako „stručný přídavek věroučné nauky“ už v prvním vydání „*Zpěvníku písní duchovních*“ v Praze 1922.

Již v předmluvě k zpěvníku v červenci 1922 uvádí, že „náboženství neustane nikdy na úzkoprsém šovinismu národním, náboženství čisté je nezbytně všelidské, universální a tedy i mezinárodní.“ (Str. IV.)

Na stránce 193. odmítnuv víru „v neproměnlivá věčná dogmata“ a kaceřování toho, „kdo náboženskou pravdu nebo náboženský projev jinak chápe,“ pokračuje: „My pečujeme laskavě jen o to, aby náboženské smýšlení naše i bližních našich bylo co nejpodobnější ideálům nejlepších proroků našich a všelidských, aby všemu lidstvu dostalo se zaslíbení Ježíšova, a všichni *abychom našli odpočinutí duším svým.*“ (Mat. 11, 29.)

V této větě vyjádřil, kde hledati základy našeho náboženského myšlení: v tradici národní, tradici všelidské a zvláště v díle Ježíšově.

Výklad nauky začíná Bohem v odstavci „*Bůh, svět a člověk*“ (str. 193) a končí zázraky na stránce 216 v posledním oddílu, zvaném „*Poznámky na vysvětlenou*“. Už v prvním odstavci opírá se o bibli: „*Bible připisuje světový řád zákonu Tvůrcovu, boží-*

mu slovu čili boží vůli vyjádřené v líčení vzniku světa typickým: „I řekl Bůh.“ *Ale vůle boží — toť* (i podle katolické věrouky) *podstata boží sama — Bůh sám*; a tedy věčný zákon všehomíra — Bůh v přírodě; lidskou vědou člověku čím dále dokonaleji — třebaž že jen nepřímou a vždy nedokonale — poznatelný“ (str. 194).

Také v posledním odstavci „zářky“ (str. 216) vrací se k poznání Boha: „Není pochyby, že člověku vždycky zůstane mnoho a mnoho nevysvětleného a nepoznaného. A čím hlouběji vniká duch lidský do tajů zákona světa a věčnosti, tím nesmírnější rozevírá se před ním celý jeho soubor. Neboť Bůh je nesmírný. Na člověku jest, aby snažil se Ho poznati. Ale dokonce Ho nepozná nikdy. A v tom je i tajemství věčné snahy tvorstva a člověčenstva o pokrok.“

K Bohu vede člověka Ježíš. (Farský ovšem píše důsledně dlouhé é.) Ježíš učí „*usjednocovati se s Bohem vševládným*“ (str. 195), Ježíšova snaha je „*usjednotit každého s Bohem*“, Ježíš „*pládu božího řádu v lidské duši jmenuje království boží*“ (str. 195). Ježíš nazývá „*ty lidi, kteří nabudou víry uvědomělé, syny božími*“ (str. 197), Ježíš slibuje „*živé nadšení boží, božské odusevnění, Ducha svatého, t. j. proniknutí síly boží člověkem*“ (str. 199), „*důsledek evandělia jest rovnost všech, svoboda osobní a bratrské i sesterské soužití celé společnosti.*“ (Kristus a otázka sociální, str. 200), zásadou Ježíšovou je: „*Hleďte především království božího a spravedlnosti jeho, a tohle ostatní bude vám všeho přidáno,*“ t. j. žij spravedlivě, poctivě, čistě, konej si své povinnosti, a přijde ti živobyti samo sebou“ (str. 201 Kristus a otázka hospodářská). Symbolem Kristovým je kalich a kříž. „*Kalich jest nám symbolem, náznakem obětavého díla podstoupeného pro lásku k bližnímu*“ (str. 201), *Kříž*, který nebyl nic jiného, nežli šibenice popravní, stal se nám výrazem obsahu kalicha Kristova a připomínkou, že boží láska k lidem ukládá člověku i utrpení, jehož se však nutno nebátí po vzoru Páně“ (str. 202 Kristův kříž a kalich). „*My v ohledu náboženském uznáváme duchovou autoritu Ježíšovu. A cíl náš tudíž jest tam, kde by člověk o sobě mohl říci jako Pavel: „Žiju, ale už nikoliv já, nýbrž žije ve mně Kristus“ (Gal. 2, 20), (str. 203 Kristus z mrtvých vstalý).*

K Bohu v duchu Ježíšovu vrací se opět br. Farský v odstavci „*Mravní příkazy ČČS*“, které zakládá na Desateru přikázání Starého zákona, Ježíšových dvou přikázáních lásky, odkazu M. Jana Husa a Šesteru Jana Amose Komenského, těmito slovy: „*Bůh jest jeden. A vševládný. A dobrý, přesvatý. Proto mají lidé naplniti se láskou boží a tak se sjednotit ve společné touze nesené týmž směrem, volající k Bohu věčnému společně: „Otče náš“ (str. 205).*

Kriticky posuzuje Farský bibli v odstavci „*Bible*“, cirkve

v odstavci „víra, náboženství, církev“ (str. 196), svátosti — „náboženské úkony zavedené obyčejem prvokřesťanským ve jménu evandélie Ježíšova (str. 205) — v odstavci „Tajemstva čili svátosti“ (str. 205—213), dogmata římská v odstavci „Poznámky na vysvětlenou“ str. 213—216.

K těmto názorům stále se vrací, je zpracovává, rozvádí, vysvětluje, rozšiřuje, případně opravuje a nově formuluje.

„Stručný výklad náboženské nauky“ přidal br. Farský i k třetímu vydání v Praze 1923 na stránce 209—236. Tištěna je tímž petitem jako v prvním vydání. Celkem se kryje s prvním stručným výkladem, v něčem se však přece liší. Už začátek „Suma všelikého zákona“ je nový. V něm jsou výroky Kristovy a apoštolů (str. 209). Nový je i odstavec „Duše“. Rozšířený je odstavec: „Bible“ a „Modlitba“. Jinak se celkem shoduje s prvním.

Tyto ideové základy daly podnět ke *katechismu*, který v dvou vydáních vyšel v Příbrami r. 1922. Prvé vydání schváleno bylo usnesením diecéšní rady pražské ze dne 13. srpna 1922, druhé i usnesením diecéšní rady východočeské ze dne 3. října 1922. Přinesl jsem náčrt katechismu o prázdninách z Jičína a zpracovali jsme jej za několik dnů v jeho bytě v Praze-Holešovicích. Bratr Farský tvořil, já podněcoval, psal, opravoval, a upravoval.

Tyto ideové základy tvoří také hlavní obsah knížky „ČČS“, vydané br. Dr. Fraským v Praze r. 1925 jako „stručné informace o náboženských názorech, úkolech a organizaci církve československé“ v 32 kapitolách. Před nimi na str. 2. je úvod: „*Bůh?*“ Je to zbožné vyznání Farského o Bohu, zápas o Boha. Nemělo by se na ně zapomínati. Cituji:

„Dokazovati Boha nelze. Pojem Boha vymyká se lidskému pomyslu. Kdo nechce věřiti, že Bůh jest, tomu nikdo toho nedokáže. Ostatně není v zájmu lidském dokazovati, že Bůh jest. Neboť jestli Bůh je, dokáže svoji jsoucnost lidem Sám a lépe, než dovede kdo z lidí. Bůh nepotřebuje, aby lidé Ho udržovali v Jeho jsoucnosti. On není odkázán na milost člověka. Člověk jest součástkou tvorstva vesmírového. A co může Bohu, jest pouze to, míti otevřené oči a smysly a rozum a mysl, a nezavíráti jich a díváti se a divíti, jak velký jest Bůh a nesmírný, jak dobrý a milý, když hlasy, jimiž k člověku mluví z veškerenstva všehomíra, jsou tak velebné a slavné.

*

Nikdy jsem neuvěřil nikomu, kdo mně dokazoval, že Bůh jest. Ale znamenám hlasy boží, mluvící ke mně z mého okolí blízkého i vzdáleného, z mého nitra i z veškerenstva dálných světů hvězdných, znamenám je, jako znamenáme je všichni a jedenkaždý, kdo nežije, bezduchově, a ne, že bych věřil, ne, já vím a vnitřní zkušeností jsem přesvědčen, že Bůh jest.

To je mně samozřejmý, světlapatrný a evidentní předpoklad všeho jsoucná a dění ve mně a mimo mne.“

Jako s Bohem tak vyrovnával se br. Farský i s osobností *Ježíšovou*. Činil tak v uvedených pojednáních, a zvláště v Postylách, které psal každý týden od září 1921 jako úvodník do Českého zápasu, a z nichž některé vydal jako zvláštní knihu: „*Naše postyla*. Sbirka prostých výkladů a úvah k evangéliu Ježíšovu“. Rada I. v Praze 1925.

Je to 72 úvah o životě a díle Ježíše Krista od jeho narození až do podstaty učení Ježíšova a jeho vlivu v naší době a naší církvi. Každá úvaha má svůj nápis a překlad z bible, z největší části z evangelií, kterémužto překladu věnoval br. Farský velkou péči a práci říkávaje, že nad některým slovem i léta přemýšlel. Účel těchto postyl naznačil v předmluvě: „nová církev chce štipití původní křesťanství Kristovo na kulturu dnešního života“. Dále praví: „Tyto týdenní postyly to byly, jimiž převychováno čtenářstvo listu ve všech náboženských obcích v nové věřící.“ Některé postyly mají pozoruhodné nápisy: „Osvícenost — základ náboženského života“ (2), „V lásce není strachu“ (69), „Milosrdenství nezná předsudků“ (37) atd. Největší pozornost věnoval podobenství o „marnotratném synovi“. Jemu věnováno celkem sedm postyl č. 15—21, strana 57—87.

Rozebíraje činnost Ježíšovu, jakoby rozebíral sebe. Tak v postyle 57. str. 218 čteme: „Kristus je si vědom, že ač mlád a daleko ještě nehotov s životem, přece s úkolem života hotov jest. On vykonal dost. A v tomto přesvědčení odevzdává ducha svého Bohu u věčnou náplň veškerenstva“.

Pozastavil jsem se děle u této ideové činnosti bratra Farského, neboť v ní je základ jeho díla a o ní platí slova Písma: „Hleďte nejprve království božího a spravedlnosti jeho a toto vše bude vám přidáno.“ (Matouš 6, 33.)

A toho, co k tomuto ideovému dílu přidal br. Farský, bylo mnoho. Bratr Farský byl kněz a znal proto potřeby lidí i církve. Viděl, jak vyrůstá ze starých poměrů a přizpůsobuje se novému duchu. Poznával však i, jak někteří ukvapeným jednáním mohli by dílo poškoditi. Někdy až zbytečně se zalekl, dokonce i zaváhal — jindy však nebál se ostře zakročiti. Tak zastavil třetí vydání Katechismu, když pozoroval odpor pravoslavných, proto nechtěl poslati Katechismus do Anglie, aby nemusily býti přerušeny styky mezi církví československou a anglikánskou.

II.

Jako dobrý psycholog staral se br. Farský o jednotu liturgie, bohoslužby, a její přehodnocení. Ještě před prohlášením církve československé překládal latinský *misál* do jazyka českého. S počátku je to jen pouhý překlad, od čtvrtého sešitu však tvůrčí činnost v duchu církve československé. Do *misálu* nejsou vloženy jen výňatky z Písma svatého, ale i úryvky z význačných projevů českého života národního a náboženského.

Nejvelkolepějším činem však tu je *liturgie*. Byla vydána v Praze 1923 nákladem vlastním. Pozoruhodný je její nápis: „Liturgie (mše) pro církev československou. Navrhuje Dr. Karel Farský. Nápěvy upravil J. Pícha.“ Má v sobě prvky římskokatolické, pravoslavné, evangelické i nové naše československé. Struktura zdánlivě římskokatolická má duševní náplň československou. Naše liturgie není opakováním nekrvavé oběti Ježíšovy na Golgotě, nýbrž Večeří Páně, při níž zpřítomňuje se nám Pán Ježíš ve formě chleba a vína.

Už obrácení kněze k věřícím bylo činem revolučním a základem nového pojetí bohoslužby.

Sám se pamatuji, jak starší duchovní, přicházející z církve římské do církve československé, s počátku zachovávali přepodstatnění (transsubstanciaci) a krví Kristovou v kalichu žehnali (br. Janda u sv. Mikuláše).

Bratr Farský velmi delikátně řešil v své liturgii problém „zpřítomnění“.

Těžko někteří odhodlávali se přijatí Farského liturgii, ale konečně zvítězila v celé církvi československé a zcelila církev jednotným obřadem slavnostním.

Tato liturgie oduševněle přednášená získala nám úctu a přízeň. V ní prvek obřadu spojoval se s živým slovem promluvy, která při žádné liturgii podle slov Farského neměla scházeti. Mělo to být slovo živé, ne čtené nebo naučené, vzaté z osvětlené hlavy a vřelého srdce kazatelova i věřících.

K liturgii přidružila se *příručka*, v níž byly obřady, *obřadní modlitby mimoliturgické*. Bude jednou třeba je srovnat s jinými návrhy — i pozdějšími i římskými — a ukáže se, co tu je tvořivé síly v duchu evangelia Ježíšova.

Jako Farský přehodnotil liturgii, tak přehodnotil obřad křtu, úvodu rodičky, oddavek, veřejného pokání, poslední útěchy nemocných, svěcení kněžstva, i pohřbu. Farský tak učinil zcela v duchu Ježíšovu: „Nedomnívejte se, že bych přišel rušiti zákona aneb proroků. Nepřišel jsem rušiti, ale naplniti.“ (Mat. 5, 17.)

Mnohé z obřadů byly improvisací, odpovídající okamžité potřebě — sám o tom vyprávěl, — ale byly to improvisace velmi šťastné a výstižné. Zachytily slovy vanutí ducha božího. Ti bohoslovci, kteří poslouchali Farského výklad příručky, měli by podati jeho výklady, než budou zapomenuty.

III.

Bratr Farský byl básník, zpěvák a hudebník. Proto staral se o sborový zpěv, sám tvořil, přetvořoval a jiné k činnosti povzbuzoval. Z těchto snah jeho vzešel i „*Zpěvník písní duchovních, doporučitelných bratřím a sestrám církve československé*“. První

vydání v Praze 1922. Bude úkolem budoucích posouditi toto prvotní dílo a srovnati je s vydáními pozdějšími a zároveň uká- zati, jak br. Farský přetvářel text starých písní, které přejímal z domácí tradice, které z cizí a které byly nově vytvořeny. Mno- hé z nich v naší církvi a v různých obcích staly se velmi oblí- benými.

Ve zpěvníku je i vodítko pro česká nebo zčeštěná jména křesťní, různé modlitby příležitostné a obřad pohřební s oblíbe- ným loučením indického básníka Rab. Tagore.

I v tom je viditelný doklad, jak br. Farský byl ideový ra- zitel nových cest a spolu praktický člověk, jenž nechtěl nové víno nalévatí do starých nádob.

Zpěvník i za jeho života dočkal se několika vydání, a bylo až bolestné, jak nové vydání zpěvníku připravoval na smrtelném loži.

Zpěvník byl vydán pro všechny členy naší církve, dospělé i mládež. Pro školní dítky a studenty připravoval *učebnice*.

Nejprve vydal rozvrh učiva „Vyučovací osnova náboženská v církvi čsl. z r. 1920—1921“ v Praze 1921, poté v Čes. zápase se navrhl a hned pracoval na učebnicích náboženství.

Z učebnic vyšel *Starý zákon* v dvojím vydání: pro školy obecné a pro školy měšťanské i střední. S počátku církve mnozí podceňovali *Starý zákon*, ale bratr Farský zastával stanovisko, že ten, kdo zná zásady Starého zákona, zná i učení Ježíšovo.

Učebnice Starého zákona má všechny přednosti moderních učebnic náboženských. Články dělí obyčejně v tři části: výklad, vlastní vypravování biblické a náboženské a mravní poučení. Ke každému článku podán je odkaz na píseň, která má býti k němu zpívána.

Umělec Farský nezapomínal nikdy zkrášlit náboženský vý- klad příležitavou písní. Učebnici začíná praotcem národa izrael- ského. Starobylá vypravování o stvoření světa a lidském pravěku jsou uvedena vzadu jako „Dávné zkazky Orientu“.

Z *Nového zákona* zbylo torso, psané jeho rukou nebo cizí. Dojemné jsou poslední články, které — sám už nemoha psáti — diktoval bohoslovcům. Mám jich zachováno několik.

Péče o budoucí kněze vedla jej k jednání s Husovou fakul- tou, k přednáškám a rozhovorům, které měl k prvním našim bohoslovcům, a konečně ke zřízení *bohoslovecké koleje*, jejíž vznosná budova je takřka architektonickým ztělesněním jeho vysoké postavy a touhy po vysokých ideálech.

IV.

Dr. Farský nebyl jen učitel, ale *propagátor*, řečník, debatér, novinářský referent a redaktor. Propagace br. Farského dala se v rozrušených dobách skvělými projevy řečnickými na veřej-

ných táborech, často velmi rušných (vzpomínám na tábory a schůze na Příbramsku, v Lucerně, na Staroměstském náměstí, Václavském náměstí), na veřejných debatách (vzpomínám na př. tábor na Střeleckém ostrově o katechismus s profesorem Marešem), skvělých řečí v církevních shromážděních (na př. v smíchovském Národním domě), výrazných, jasných a klidných proslavů náboženských, které většinou improvizovány, nesly pečet darů Ducha božího, prorockých projevů, jimiž dojímал vzrušené mysli a uklidňoval rozbouřená srdce. Těchto řečí a bohoslužeb bylo na sta — u nás na Příbramsku na př. za dva dny: pět (večerní schůze v Březových Horách, ranní bohoslužba u kostelíka, dopolední tábor lidu na náměstí příbramském, odpolední tábor v Podlesí a večerní tábor v Drahlíně). To bylo v únoru 27. a 28. roku 1921. A všude rozdávány byly letáky, písně, prodávány byly knihy a brožury. Byl to duševní ruch a zanícené nadšení, při němž necítila se tíha námahy ani nepřízeň okolí.

Ale Farský nepůsobil jen živým slovem, nýbrž staral se o *organisaci tisku*. Český zápas, týdeník, redigoval z největší části sám, byl jeho redaktorem, hlavním přispívatelem, censorem a usměrňovatelem cizích příspěvků.

Proto staral se i o novou tiskárnu a knihkupectví, nakladatelské družstvo, kde všude podněcoval k práci a chtěl postavit církve na vlastním základě. Dnes i tyto instituce, které často v chvatu vyvolával v život, nesou známku jeho tvůrčí a organizačské činnosti.

(Pokračování.)

† Rudolf Otto.

Dr. Miroslav Novák.

Československá církev je mladým náboženským útvarem a přece dovedla za pár let svého trvání získati neutuchající zájem vynikajících lidí za hranicemi; a ve většině případů to není zájem, podněcený zvědavostí na novoty, nýbrž vlastní touha naléztí lepší výraz pro opravdové křesťanství a vrátiti světu náboženství Ježíšovo v nejčistší formě.

A že důvěřují československé církvi, že vyhledávají její spolupráce? Možno říci, že částečně je to způsobeno známostí našich náboženských tradic v cizině, zejména tradice husitské a českobratrské. Vždyť ve jměnu jejich byl veden boj za osvobození utlačovaného národa. Zdálo se tudíž samozřejmým, že odstraněním útisku náboženského vznikla svobodná česká církev. Její vznik byl připraven a očekáván a její působení má být součástí světového hnutí a nesmí být omezeno pouze na Československo.

Skoro ve všech zemích má naše církev upřímné přátele,

kteří se starají o její propagaci, o pravdivé zprávy o nás, a naši práci, nedopustí, aby byly o nás šířeny záměrné lži. Zdá se, jakoby tvořili neviditelný kruh na ochranu. Tento kruh byl nyní citelně prolomen náhlým odchodem Rudolfa Otto, profesora systematické theologie na protestantské fakultě v Marburku nad Lahnem. Tím citelněji, že profesor Otto byl důležitým spojovacím článkem mezi mnohými, s nimiž nejsme v tak úzkém spojení.

Prof. Otto byl vynikajícím všestranným theologem, jemuž neušlo žádné hnutí ve světě ať náboženské, politické, či sociální; u něho bývali hosty profesori ze Sovětského Ruska, Japonska, Indie, stoupenci různých směrů jako třeba národního hnutí indického nebo angličtí misionáři, s nimiž se nemohl shodnout pro jejich koženou dogmaticčnost. Při své práci, když pronikal k podstatnému („das Wesentliche“) v náboženství nebo ve víře, nořil se do hloubek svatosti a tu dovedl spojovati mystické zření s přísnou vědeckou methodou. Domnívám se, že nejlépe je to patrné ze spisu „Das Heilige“ (vyd. roku 1917) s podtitulem „Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“. Místo vzletných spekulací stojí u něho na počátku zamyšlení nad náboženskou zkušeností samou, tak jak ji nalézal v sobě nebo ještě více u mistrů náboženské zkušenosti minulých dob. Jeho „Selbstbesinnung“ vede dále k „Sachbesinnung“, neboť jak se Otto domníval může člověk proniknouti k podstatě věci samé, nikoli jen k své zkušenosti o věci. Jíti touto cestou za tajemstvím Boha bylo mu theologií. Bůh má primát před náboženstvím a proto je východiskem knihy náboženský předmět transcendentní. Kniha Das Heilige (vyšla nedávno v 25. vydání) je nejvíce čtena a třebaže je těžká, je to kniha velikého misionáře, kniha, budící k větší víře a přesvědčující každou stránkou o nutnosti i možnosti návratu k Bohu, když člověk pozná jeho svatost. Tento spis byl přeložen do mnoha jazyků (do španělštiny, angličtiny, norštiny, japonštiny atd.) a v Německu samém je možno ho spatřiti v knihovnách učitelů, profesorů, lékařů i advokátů. Otto sám se však bránil tomu, aby jeho kniha Das Heilige byla považována za křesťanskou dogmatiku; věroučné názory uložil částečně ve spisech pozdějších „Die Gnadenreligionen Indiens und das Christentum“ (1930) a „Sünde und Urschuld“ (1932). Jeho poslední dílo je „Menschensohn und Reich Gottes“, kde pomocí metody nábožensko-dějinné staví Ježíše do proudu východních hnutí náboženských a hledá vlivy, jež působily zejména na Ježíšův názor na mesiáše, který teprve jako trpící a zmírající stává se králem v království Božím.

Jako theolog, universitní profesor i jako člověk, byl vždy

vyhovatelem, který nikdy nemluvil aniž nekonal co říkal. Viděl úpadek náboženství, opravdovosti ve víře, ve zbožnosti, a to mu bylo podnětem k založení náboženského musea v Marburku. Tam shromáždil mnohé vzácné památky primitivních i vyspělých náboženství (Číny, Indie, Japonska a j.). Většinu věcí získal sám na svých cestách a tak o každém kuse věděl, odkud ho má a rád vypravoval, jak se mu ho podařilo získati. Chtěl i touto cestou buditi zájem o náboženství.

Prof. Otto se zajímal o bohoslužebnou tvorbu a k tomu cíli vydával spolu s G. Menschingem a René Wallau „Liturgische Blätter“. Naše liturgie ho zaujala tak, že se přičinil o uveřejnění jejího německého překladu. Měl proto velkou radost, když po vydání své knihy „Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes“ (1925) měl příležitost podívat se do Prahy na mezinárodní kongres a zúčastnit se našich bohoslužeb v chrámu u Mikuláše v Praze I. Dojem byl nezapomenutelný, prof. Otto často na Prahu vzpomínal a říkával: „každý, kdo přijde na vaše bohoslužby, musí se stát vašim příslušníkem.“ Liturgii naší rozuměl v originále, neboť znal rusky a rád chtěl proniknouti i do záhad češtiny. Když jsme někdy „luštili“ Český zápas, ztroskotal jsem několikrát na vysvětlení původu českých slov, neboť etymologie mu šla až k sanskrtu do nejzazších počátků, kam jsem s ním nikdy nemohl.

Převratem v Německu se prof. Otto nezměnil. Navštěvoval jsem ho často přes půldruhého roku v době před Hitlerem (1928—1929), pak jsem měl příležitost býti u něho až v roce 1935 a samozřejmě jsem byl zvědav, kam se postavil v novém německém třídění duchů, zejména po stránce náboženské. Otto se sice přiklonil k hnutí německých křesťanů, jež se mu v základě zdálo správným, ale silně kritisoval prováděnou praksi. Jeho ideálem zůstalo náboženské hnutí, jež by bylo zároveň národní a universální. To mu splňovala ve své ideové základně církev československá.

Prof. Otto upozorňoval na naši církev mnoho svých známých a jeho přátelství bylo branou do profesorských kruhů theologických v Berlíně, Lipsku, Heidelbergu, Bonnu, nebo za hranicemi v Holandsku a Anglii a samozřejmě v Marburku samém. A jeho zájem o naši církev zůstal mu až do smrti. Neutuchal ani ve chvílích, kdy již jen jeho silný duch ho udržoval při životě a ještě z posledního listku, který diktoval své sestře, vanula naděje na uzdravení, neboť končil nabídkou, že „malá světnička je na prázdniny k dispozici“.

Protože prof. Otto byl pro mnohé zárukou pravdivosti a upřímnosti našich snah, je mu naše církev povinna hlubokou vděčností a vzpomínkou.

ZE SVĚTA MYŠLENKOVÉHO.

František Kovář

Svrchovanost Boží a důstojnost člověka.

Každý theolog ví, jak důležité jsou pro theologii filosofické základy. I naše nauka má své filosofické základy a pozadí. Roste ze zcela určitého základního postoje k světu, člověku a Bohu. Bez pevnosti těchto základů neměla by pevnosti nauka, sestavená sebe logičtěji. K těm základům je nutno se vracet. Na piliře základů, které jsou také našimi základy, ukázal velmi dobře profesor na koleji sv. Jana v Cambridgi J. S. Boys Smith v lednovém čísle anglické revue *The Hibbert Journal* v článku *The Sovereignty of God and the Dignity of Man*. Upozornil v něm také, jak z těchto základů roste celé stanovisko k světu a jeho dění, na př. k demokracii a diktatuře. Ukázal dále, jak jiné základy, na př. ty, na nichž stavi theologie Barthova, musí vést k jiným důsledkům. Především však odůvodnil pravdivost základů, na nichž i my budujeme. Poněvadž článek může velmi prospět každému, komu záleží na upevnění našich základů, přinášíme jeho překlad, ač nejde o čtení snadné.

„Pokrok v lidském myšlení a v lidských věcech je zřídka stálý nebo přímý. Každé období dosahuje svého vlastního hlediska, v reakci na období, které předcházelo: pravda před tím přehlížená bývá znova odhalena nebo nově zdůrazněna, pravda jednou živě uchopená bývá zatemněna. Leč, ač vývoj je nepravidelný a každý stupeň jednostranný, jeho opravdová rozmanitost slouží ke korigování nevyhnutelných omezení lidského rozhledu; konflikt a kontradikce jsou lepší než souhlas, získaný jen trvalým nedbáním nějakého důležitého aspektu pravdy.

Tato povaha vývoje myšlenek je jasně ilustrována theologickými i politickými ideami naší doby. V politické oblasti je silná reakce proti ideálům, i proti metodám předešlého století. Demokracie utrpěla vážné zaražení; zájmy jednotlivce jsou podřizovány zájmům národa, rasy nebo třídy, nebo je prohlašována totožnost obou; víra ve svobodný projev miněně ustupuje spoléhání se na metody centrálně řízené propagandy. V theologické oblasti jsou doklady podobného vývoje. Pojetí Boží immanence, tak ušlechtlé ve větší části 19. stol., ustupuje obnovenému zdůrazňování Boží transcendence; důvěra v lidský rozum ustupuje rozšířené touze po autoritě; a důvěra v člověka, v to, čeho dosáhl, i v to, čeho je schopen, je nahrazována pesimismem a nedůvěrou v jeho síly. (Tato tendence je velmi rozšířená, ale spisy Karla Bartha a Emila Brunnera jsou snad nejnápadnější její ilustrací.)

Tyto dva směry, politický a theologický, mají někdy společnou cestu; častěji však jsou silně protichůdné, ježto politický má tendenci k zesvětštění a v některých případech je vědomě nepřátelský křesťanské tradici. Ale i když jsou proti sobě, mají tyto dva směry mnoho společného; neboť v opozici proti sekulárnímu politickému hnutí náboženství se nedovolává individuálního svědomí a rozumu, nýbrž autoritativního slova Božího, zjevení, které se chápe jako vstupující (podle metafory dnes moderní) „vertikálně“ do běhu dějin, jako nadpřirozeno, které přepadá a převrací přiro-

zeno. Může se stát, že se objeví i tvrzení, že podmínkou víry v Boha je nedostatek víry v člověka, podmínkou víry vůbec pak popření člověkovy schopnosti poznávat. A tak, ač jednomu směru člověk jako národ nebo rasa je vším, zatím co druhému není ničím, v obou případech rozum a svědomí jednotlivého člověka jsou podřizovány autoritě, která vládne nikoliv odvoláváním se na jejich nezávislé soudy, nýbrž utlačováním jich.

Jako většina reakcí, tak i tato nejnovější tendence v theologii položila důraz na něco důležitého. V opozici k protináboženským politickým směrům a v reakci proti dřívější theologii immanence, položila nový důraz na realitu a suverenitu Boží. Důrazně upozornila, že člověk dochází své spásy jen když nalezne trvalou realitu za měnicím světem. Myslím však, že theologie by se přes to měla postavit na odpor formě, kterou se tento nový směr snaží rozumět Boží realitě a suverenitě; neboť stejně je pravda, že člověk nenalezne svou spásu, dokud neshledá, že tato svatá realita je to, co dává cenu a smysl také přírodě, tomuto světu i lidskému životu. Základní problém je, jak uvést ve vztah přirozené a nadpřirozené. Je to problém vlastní přirozenosti člověkovy; a myslím, že nedostatky přítomného směru v theologickém myšlení jsou nejvíce patrné v jeho pojetí autority, a v tom, jak si počíná s odpovědným jednotlivcem; a právě po této stránce se shoduje s politickými směry, s nimiž v jiných ohledech je protichůdný. Skutečná povaha theologie, nauky o Bohu, se nejlépe pozná, když si všimneme jejího přínosu k nauce o světě a o člověku; a právě k tomuto aspektu otázky, k přirozenosti člověka, obracím proto zvláštní pozornost.

Autorita, jak ji lidský duch důvěřuje a jak jediné je správně ji uznávat, není nikdy pouhým násilím, a není vůbec nikdy v podstatě násilím. Aby něco bylo opravdu autoritativní, musí vládnout vždy tím, že apeluje na člověkův vhled. Poslední autorita dovolává se proto poslušnosti jediné svou vnitřní povahou, pravdivostí nebo hodnotou. Dále má autorita pravou autoritu, takže lidský duch se jí může podříditi, jen potud, pokud se tato její povaha skutečně vidí, je uznávána. Ten vhled může ovšem být více nebo méně neúplný a nepřímý; jsou také podružné autority, stejně jako konečné, poslední autority. Tak můžeme správně pocíťovat nutnost, přijmout nebo zachovávat něco, do čeho — pokud jde o pravdivost a hodnotu toho — nemáme plný vhled, když na př. přijímáme mínění nebo posloucháme příkazu jiného, kvalifikovanějšího než jsme my. Ale kde tak správně činíme, je to proto, že věříme a myslíme, že máme důvod věřit, že ten druhý má přímý vhled do hodnoty toho, co přikazuje. Tato vnitřní cena nebo pravdivost je jediná poslední autorita, a jen když, — přímo či nepřímo — získáváme vhled do ní, se řádně podřizujeme její vládě. Je mimo to mnohé, co může s úspěchem vynutit naše podřízení se, mnohé, co z chytrosti nebo ze strachu nás může přimět k poslušnosti; ale odpadne-li to, nemá věc už autoritu, jakou lidský duch může řádně přijímat. Tento princip, který nepřipouští výjimky, nachází svou ilustraci jak ve věcech víry, tak ve věcech chování, tedy jak v oblasti náboženství, tak v oblasti politiky. Apel k vzhledu, skrze nějž autorita vykonává jediné pravou vládu, je tedy nutně

apelem, — zas buď přímým nebo nepřímým — na individuální lidskou duši. Mluvit o autoritě, znamená tedy mluvit také o odpovědném jedinci.

Immanuel Kant, když si sám položil otázku, co je osvícenství, nejvýznamnější výkon jeho doby, si odpověděl, že je to vymanění se člověka z nezletilosti, do které se sám přivedl. Nezletilost, pravil, je nezpůsobilost užívat vlastního rozumu, bez řízení někým jiným; a člověk se sám do ní přivedl, ježto příčinou její není nedostatek rozumu, ale nedostatek rozhodnosti a odvahy užívat ho. „A tak heslo osvícenství je: měj odvahu užívat svého vlastního rozumu!“ A jak všechno jeho myšlení zdůrazňuje, má to hluboký význam; nejen že se s tím stáváme nezávislími, nýbrž proto, že jen když užíváme vlastního úsudku, se stáváme autonomními, a pravda a dobro jsou nám zjevovány ve své vlastní přirozenosti vůbec: jen tak vykonávají opravdovou autoritu. Tato pravda nebyla nová, třeba snad ji dřívější doby nikdy tak jasně neviděly. Musíme mít odvahu hlásat, že jednou uviděná, nemůže být nikdy zcela zapomenuta; ať však je zapomenuta nebo ne, je rodovým právem lidského ducha, aby přijímal poklady a aby, když je nutno, je hájil za cenu všeho ostatního. Taková je povaha člověka a zároveň taková je situace jeho největších výkonů i unimavosti největších darů, jež mu mohou být dány, ať v jeho politice či v jeho náboženství.

Skutečnost, že nic nemůže vykonávat opravdovou autoritu, odlišnou od pouhého násilí, leda apeluje-li to svou vlastní hodnotou na vzhled individuální duše, může vést na scestí, jestliže se vykládá příliš úzce. Může být špatně vykládána: buď že znamená apel na pouhý cit člověka, nebo že nedbá jeho širšího poznání a zkušenosti, nebo že apeluje na pouhou moc argumentů místo na celý rozsah a hloubku jeho zkušenosti, nebo zase, že ápeluje na jeho zkušenost bez ohledu na jeho členství ve společnosti nebo na zděděné tradice. Hlavním omezením osvícenství samého bylo, že mělo také tendenci takto omezovat. Leč jestliže nějaká autorita činí svůj apel některým z těchto omezených způsobů, je to jen dokladem, že má omezenou autoritu.

Ale dnes převládá ještě větší neporozumění, a to nese sebou ještě vážnější následky. Skutečnost se špatně vykládá, jako by znamenala, že člověk je opravdu měřítkem všech věcí, že on sám tvoří skutečné normy dobra a pravdy, které jej vedou. Pak ovšem dovolávání se práva, že si člověk má tvořit nezávislý úsudek a že je povinností myslet a konat jen to, co člověk vlastním okem vidí jako správné, je vykládáno tak, jako by to byla člověkova zpupnost, kladení vlastní vůle proti světu, honosení se, že nesmírnost světa se musí konformovat úzkým hranicím lidské mysli. Ale to je nejen neporozumění, to je hrubé zkroucení skutečnosti; a dnes jsou doklady toho zkroucení jak v politickém, tak v theologickém myšlení. Rozhodnout se, že se dám vést jak v myšlení, tak v jednání jen tím, co vidím, že je správné, znamená rozhodnout se státi proti všem jiným a menším „autoritám“, proti všemu, co se sráží s touto autoritou. Ale toto rozhodnutí je tak daleko od toho, být lidskou zpupností, že je to jediná pravá pokora, čistota a upřímnost mysli, která jediné činí možným, slyšet hlas pravdy a vidět cestu dobra pozornými ušima a nezavřenými očima. To není děláni si nároku

na to, být měřítkem všech věcí, nýbrž naopak, je to plně nedbání všech pouhých sobeckých zájmů, pozorné očekávání, že uslyším hlas nejvyšší reality, mluvící přímo k lidské duši.

Toto rozhodnutí tedy v sobě neobsahuje popírání transcendentna, autoritativna, které je nad všemi prospěchy a osobními zájmy; naopak, je to rozhodnutí, chápat je, nebýt určován ničím menším, být určován cele jím a jen jím. Být veden tím, co být má, pravdou a dobrem, jak jsou aktuálně chápány, je velmi odlišná věc od toho, být veden osobními zálibami nebo nechutěmi, i kdyby bylo také pravda, že jen konformitou s těmito normami může člověk dosici svých nejnplnějších výkonů nebo naléztí svůj vlastní pokoj. Všecky ostatní „autority“ buď nejsou žádnými autoritami vůbec, nebo jsou sekundárními autoritami, závislými na této. Je ovšem pravda, že zrak žádného člověka nemůže dosici plného rozsahu toho, co tyto normy v sobě obsahují; může tedy, i při upřímnosti, více nebo méně ztratit svou cestu; a v některém případě bude vždy třeba čekat, že se mu uzavře. Ale je pravdou základní důležitosti, že jen člověk — a každý individuální člověk — který užívá své vlastní mysli a svého svědomí, může vidět pravou autoritu vůbec; neboť tato autorita je prostě svědectvím reality samé, která mluví přímo do jeho duše. Jen k mysli takto rozhodnuté může vůbec mluvit to poslední autoritativno, od něhož není odvolání. Jediné oku rozumu a hlasu svědomí se může nejvyšší realita otevřít. Být veden tím, co je tak viděno a slyšeno, je být viděn tím, čemu se člověk může plně oddat, a tím, čemu jedině se člověk může vůbec podříditi. A tak rozhodnout se, že se budu řídit svým vlastním nezávislým úsudkem a vzhledem, a konec konců ničím mimo to, není nikterak v protivě k víře v realitu a suverenitu Boha a jeho zjevení se nám; naopak, je to nezbytná podmínka skutečného jeho chápání a přijímání jeho vlády. Znamená to, že osud člověka je do určité míry v jeho rukou, aby byl přijat nebo zamítnut, jak on rozhodne? Ano, znamená; a jen tak se vůbec dá chápat člověkovu dosahování nejvyššího určení. Znamená to také, že člověk je ponechán v tomto světě bez pomoci, bez přispění ve svých potřebách? Nikoliv, neznamená, předpokládajíc, že je také pravdou, že realita, kterou člověk poznává, je realitou, v jejichž očích dosažení každým člověkem jeho pravého určení má nejvyšší cenu, realitou, která mu přispívá jedinou cestou, již se mu může přispět: tím, že mu ukazuje pravdu.

A právě v této mravní a rozumové odpovědnosti spočívá podstatná důstojnost člověka, nikoliv v tom, čeho skutečně dosahuje, v úspěších. A to právě také dává každému jednotlivému člověku vnitřní cenu, takže jej nemůže nikdo jiný nahradit, a takže nikdy bez svatokrádeže nemůže být učiněn pouhým nástrojem pro cíle jiné, třeba mohou být sebe ušlechtilější. To je také důvod pro úctu, která přísluší každé individuální lidské duši a pro ohled, kterým je každý člověk povinen svému bratru; a to také jej činí dítětem a nikoliv pouhým nástrojem Božím. Uznávání této podstatné důstojnosti člověka není neslučitelné s jeho hříšností nebo s jeho nedostatky. Ze je odpovědnou osobou, což mu dává jeho důstojnost a hodnotu, činí zároveň jeho hříšnost možnou; a čím plněji tato přirozenost člověka je cenná, tím plněji také bude uznáváno zlo jejího vědomého zneužití a zvláště

jejího zneužití v zneužívání druhého. Tedy ani zde uznávání člověkovy velikosti není známkou zpupnosti, nýbrž přináší sebou pokoru, kterou může vyvolávat jen pocit odpovědnosti. Ale jeho důstojnost není zničena jeho hříšností, i kdyby byla sebe větší. Nedá se oddělit od jeho přirozenosti, ježto záleží nikoliv ve velikosti toho, čeho člověk dosahuje, ale v možnostech pro dobro; možnostech, které nejsou ztraceny, ač mohou být zkřiveny; možnostech, kterých pouhá věc nikdy nemůže nabýti. Nad to je to dostatečný důvod — a jediný dostatečný důvod — pro lásku k hříšnému a zlému člověku, pro soucit, který poskytuje odpuštění chybujičimu a nalézá v hříšníkovi, co může ještě vyvolat lásku a ohled. Kde se tento ohled odírá nebo se pokládá za nezasloužený, tam odpuštění a výkupení jsou úplně zbaveny svého smyslu. Bez mravní a rozumové odpovědnosti, a proto bez člověkovy důstojnosti, je darování nejvyšších darů člověku, udílení Boží milosti samé, nejen nemožné, ale nemá vůbec smyslu. Proto theologie, která uznává milost a odpuštění Boží, a která tvrdí, že Bůh dává slunci svítit na zlé i na dobré a sesílá déšť na spravedlivé i nespravedlivé, je nutně vedena k uznávání důstojnosti člověka, každého jednotlivého člověka a člověka jako člověka. Opravdu, odepřete tu to velikost člověku a není pak už žádného smyslu v duchovní theorii světa; neboť tím by byla odstraněna člověkovy schopnost rozumět jí.

Když se tento smysl pro důstojnost člověka ztrácí, má to těžké následky. Pak je jednatel utiskován nebo obětován nějakému neosobnímu nebo podosobnímu cíli. Můžeme najít dost příkladů v sklonech politické theorie a činnosti našich dnů. Leč pojetí a metody, které vedly k tomuto urážení lidské duše, mají nakonec více důsledků než částečné příklady, v nichž v některém okamžiku se to urážení zřetelně jeví. Chci ukázat jen na jeden aspekt této otázky. Právým cílem výchovy a jistě také vlády je, podporovat vhléd a nezávislý úsudek. To má být cílem vlády a výchovy, ať v občanské společnosti, ať v církvi. Ale v naší době vidíme kolem sebe, nejvíce v politické oblasti, ale i v jiných, na př. v obchodní, silné používání metody systematické a centrálně řízené propagandy. Hmotné prostředky pro její používání nikdy dřív ani zdaleka nedosahovaly dnešních. Tato metoda není metodou vychovávání nebo poučování nebo pěstování jednotlivcovy úsudku, nýbrž pravý opak toho; je to metoda výběru a ovládnutí tvrzení, která se stavějí před mysl, a stálého jejich opakování, takže žádoucí víra se vnucuje velkému počtu lidí, kteří jsou si stěžii tohoto vlivu vědomi. Těmito prostředky může býti dosaženo mnoho užitečných výsledků, ale také mnoho hrozných; ale jedním z výsledků, kterých tato metoda svou povahou nikdy nemůže dosáhnouti, je výsledek, který jediný má poslední cenu: rozvoj odpovědného úsudku, moc osobního vhledu, která je skutečným kořenem velikosti lidské duše. V praktických záležitostech volba prostředků je někdy důležitější než volba cílů. Cíle jsou často příliš vzdálené, co je určuje, je často příliš složité pro naše ovládnutí; ale prostředky jsou v naší moci.

Podstatná důstojnost odpovědné osoby je neméně důležitá v jejím theologickém aspektu. Ač velké výsledky theologické spekulace, stejně jako výsledky spekulace v jiných oblastech, mají neocenitelnou důležitost, rozšířily rozsah lidského vhledu a očistily náboženství od nízkých prvků, je

také pravda, že se člověk znova a znova ukazoval větším než jeho theologií. Často připisoval svému Bohu věci, které by pokládal za nehodné připisovat svému bratrovi; a můžeme jít dále a říci, že občasné opětované uplatňování některých základních prvků v lidské přirozenosti jsou opětovně spásou theologie, přinášejíce osvobození od abstraktního schematu, které přestalo vysvětlovat, co člověk vidí, a které žilo, jen aby omezovalo jeho pohled. Zmínil jsem se už o obnoveném důrazu, který se dnes klade na severenitu Boží, z části jako reakce proti „immanentismu“, který vyznačoval theologii romantického období a doby následující. Toto obnovené zdůraznění je o sobě třeba vítat. Ale forma, kterou nyní vyniká, ovlivněná bidou a sociálním neklidem, činí z něho spíše reakci než opravdový pokrok, a udržuje, třeba novou formou, jeden z hlavních defektů myšlení, vůči němuž je silně v protikladu. Systémy 19. stol. nestačily vysvětlit individuální osobnost, kterou 18. století (svým způsobem) uznalo: individuum bylo sevřeno v universálním vzoru kosmického procesu. Nynější tendence myšlení, na kterou narážím, potlačuje je jiným a vážnějším způsobem. Boží suverenita se vykládá jako neodolatelné a nevyzpytatelné slovo Boží, vstupující vertikálně do historie jako zjevení, které napadá a převrací přirozeno. Před ním je člověk vázán uznávat svou vlastní bezvýznamnost, bezmocnost svých vlastních rozumových sil a naprosto se podřídít. V tomto schematu není místa pro odpovědného jednotlivce nebo pro jeho důstojnost jako osoby. Ale to není jeho jediný nedostatek. Boží přirozenost, takto chápaná, není taková, aby ji člověk mohl správně uznat jako největší autoritu; je to pouze nejvyšší moc; neboť slovo Boží, takto chápané, není hlas pravdy a dobra, mluvící, jak musí mluvit, k pokorné myslí, která se učí rozumět. Člověkovu podřízení se musí tu být v strachu nebo v zoufalství, ale ne v úctě; jeho sebeponížení nebude uctíváním.

Co je ohroženo touto theologií, není jen hodnotné pojetí člověka, ale i hodnotné pojetí Boha. Poznávat Boha osobního a dobrého je možno jen osobní zkušeností, v níž člověk, sám racionálně a morálně odpovědný, se rozhoduje neuznávat nic jako konečně autoritativní, vyjma to, co vlastní mysli vidí, že je správné, nebo co odhaduje, že je dobré.“ F. K.

KULTURNÍ HLÍDKA.

Drama bez katharse.

(Poznámka k Bílé nemoci Karla Čapka.)

Nebylo u nás dlouho dramatu, které by upoutalo tolik veřejné pozornosti skutečné i předstírané, opravdové i neupřímné, jako Bílá nemoc. Etablována i přijata jako humanitní hra demokratické a pacifistické tendence stala se předmětem diskuse, v níž její souhlasné či odmítavé hodnocení obecně kulturní a ideově politické, estetické i morální nabylo bezmála, ano jistě, povahy poznávacího znamení duchů ještě a už ne demokratických, ještě ne a už propadnuvších totalitní vášni naturalistické pověry doby,

třebas jenom v duchu a ideji, když ne — z příčin vnějších — ve skutečnosti viditelné. Tato povaha patří Bílé nemoci plným právem, pokud zůstaneme na poli orientace pouze politické. Tu vsutku odezva, s níž byla Bílá nemoc přijata, mohla téměř bezpečně kvalifikovat diváka. Pokusíme-li se však viděti hlouběji, i když necháme stranou souzení ryze estetické, t. j. otázku, nakolik je Bílá nemoc vsutku dramatem a nikoliv jenom traktátem moralisujícím a úvodníkem politisujícím s jeviště (a ona je to otázka), a sondujeme-li vlastní její obsah ideový, neujdeme pocitu, že určení Bílé nemoci bylo poněkud nadneseno tam, kde byla prohlášována za prubírský kámen duchovní odolnosti.

Zopakujeme si stručně, nedbajíce spleti, morální i dramatické, která se kolem základní dějové i myšlenkové linie hry nakupí, oč běží: Lidstvo stojí na pokraji války, do které je štve „dynamismus národa zrozeného k vládě“. Zároveň zachvacováno je pandemickým morem, proti kterému věda celého světa marně hledá lék. Konečně jej najde dr. Galén, leč ten vydání léku váže na podmínku, že lidstvo upustí od války. Poněvadž jedině on může přemoci mor, který neodvratně zachvacuje lidstvo, stane se tato nemoc jeho spojencem: terorizuje společnost a její vládcu dilematem: buď mír — nebo neodvratný zánik. Tento teror je jedinou zbraní dobře namířenou, právě v okamžiku, kdy maršál, navzdory dilematu Galénovu, vžene svět do války. Jenže tu, právě tu, selže účinnost této zbraně: ve chvíli, kdy by ji mohl Galén použít kladně, nikoliv jen k zastrašení odpůrce, nýbrž záchraně lidského rodu, zahyne a osudové dilema řeší se výsměšnou beznadějností: válka i mor, totální smrt. Galén zahyne v nesmyslné hádce s davem, který — ve hře, kde každý herec značí typus — je nositelem historické náhodnosti. Její škleb ukončí drama, které chtělo a mělo být katharsi dnešního duchovního a mravního hříchu a sociálního a materiálního rozvratu Evropy. Chtělo a mělo — tedy není? Žel, není. Není proto, že chybí poslední myšlenková a mravní jistota, že nad historickou nahodilostí vládne logika boží vůle, která má ž e odčinit nesmyslnost života duchovně i hmotně zbídačelého lidského rodu, rozhodne-li se tento ro d o d v o l a t i s e k n i. Konec doktora Galéna, konec Bílé nemoci, nemá smyslu — proto není Bílá nemoc katharsi doby v divákoví. Vyslovuje, zajiště někdy otevřeně, hrůzu a děs před propastí — ale jenom hrůzu a děs, nikoliv novou naději. Nechci říci, že by nemohlo býti dramatické nutnosti a zákonitosti, mravního smyslu a ideového opodstatnění v tom vyvrcholení, které Bílá nemoc má. Mohlo, ale za předpokladu, že mravní a myšlenkově ustrojeni toho, co tomuto vyvrcholení předchází, bylo by jiné. Takto tam tohoto smyslu a zákonitosti není. Malé srovnání ukáže lépe, než dlouhý výklad, proč. V jednom z mohutných a krásných míst dramatu, v dialogu mezi maršálem a Galénem, padne slovo poslání. Diktátor odvolává se na to, že má poslání; ve skutečnosti má ovšem jenom jeho negativní karikaturu a destruktivní falsifikát; teprve v konfrontaci se smrtí pochopí, že „dělat mír, to také je poslání“ — t. j. pochopí poslání nějak pozitivně, v jeho tvůrčím dosahu. Leč toto poslání nedojde už svého zpředměnění. Naproti tomu Galén od začátku nemyslí než na mír. Má (tedy on vědomí o svém poslání jako poslání pozitivním, mravně a sociálně tvůrčím? Zdálo

by se — leč nikoliv: Galén nemá poslání — má jenom posedlost. Tu je ono místo, kde Čapek nechal smrtelnou trhlinu, kterou uniká jeho dramatu takorůzka všechna mravní síla, kterou do něho minil vložit a po které toužila naše mysl. Poněvadž je Galén veden posedlostí, třebaš ušlechtilou a nejušlechtilější, ztráti odpovědnost ve chvíli, kdy nedbat ničeho, nejméně pokřiku davu, a jít za svým posláním, bylo nutnější a důležitější, než dát se utlouci v nesmyslné hádce. A poněvadž proti poslání špatnému nebyl veden boj posláním dobrým, nýbrž právě jen dobrou vášní a posedlostí, nezůstala nad smrtí jejího nositele žádná záře viry, která by předznamenala vítězství kladné a tvůrčí ideje nad chaotickou nesmyslností a rozpadem lidského ducha. Tento odkaz, či aspoň náznak jeho, k metafysické jistotě chybí — a corruptio optimi pessima — Čapkovu dramatu, krásnému vůli, silnému a srdce svírajícímu v jednotlivostech — a přece nevysvobozujícímu v celku. Neboť: „Každé umění musí být nějak zakotveno, vyvěrat z nějaké základní jistoty, aby vůbec mohlo růst. Nedostává-li se mu tohoto pevného bodu, tápá v bezradných úzkostech a jediným metafysickým jeho svorníkem se hrozi stát bida propastných zmatků, jimiž se rozevirá svět, pozbyvši svých základů.“ Ano — zde vsutku jediným — a proto žádným. Odtud ta tiseň, odtud ten stesk nad Bilou nemocí.

F. Roháč.

K úmrtí F. X. Šaldy.

Nebylo snad místa v duchovní oblasti našeho národního — a daleko víc než jenom národního — života, které by nepocítilo, že ztrácíme z největších při odchodu F. X. Šaldy. Neznamenal málo ani pro církev československou. To není řečeno z potřeby reklamovati si nějakou sofistikou také pro sebe alespoň kousek jména mrtvého, který jako málokdo jiný, vedle T. G. Masaryka, patřil celému národu. Vyslovuji tím znova jenom to, co jsem už za jeho života napsal: také u něho, právě u něho, měli bychom se všichni, lidé duchovní zvláště, učít, pokorně a čistě, aniž bychom se pokoušeli vychloubati se tímto zákovstvím, co je to království ducha a jeho služba. F. X. Šalda, básník a křesťan. Jeho křesťanství šlo nad a za hranice konfesi, i té, ku které patřil podle jména, které se cítil bytostně nejbliž — a které přec nebyl poddán. Duchové vsutku křesťanství, nikoliv svatoušci a nikoliv církevníčtí borci, jsou vzácní mezi dnešními mistry naší kultury. Tím vzácnější, že jsou vzácní vůbec. Je proto naši povinností a bude jenom k našemu dobru, abychom chtěli rozumět dílu, které nám, také nám, zanechal a bude jenom k naší cti porozumíme-li mu. Ani Šaldovo křesťanství, ani nepřehledně bohatý a přece k jednomu středu tíhnoucí dar jeho umělecké i filosofické práce nedá se vypovědět ve formulce krátké poznámky, psané spíš pro útěchu srdce, než pro co víc. Ani veliká a obsáhlá studie, které by si s naší strany zasloužil ve svém náboženském profilu, by jinak nesplatila naše dluhy. Že tu jsou, o tom nechť svědčí alespoň jeden citát za celé jeho dílo ostatní. Poněvadž jediný, budiž prominuto, že delší.

„Česká emigrace vracela se houfně do vlasti, osazovala své někdejší statky a obnovovala na nich řády evangelické — nebo spíše ne obnovovala starajíc se předem o své časné prospěchy soukromé.

Komenský, nebyl spokojen s jednáním těchto emigrantů a nejen jim, nýbrž celé české emigraci k napomenutí napsal svého „Znova ožileho Aggaea“. Aggaeus byl totiž prorok starozhídovský, který trestal Zorobábele a Josue a jiných židů proto, že si všímali, když se byli vrátili ze zajetí babylonského, svých domů a paláců, rolí a vinic, ale ne stavby chrámu božího. Jako nový Aggaeus předstupuje tedy poslední biskup česko-bratrský před vrchnost i lid, aby „k cestám božím přiložili srdce a přičinili se o vzdělání zase a spořádání domu božího, což jest církev“ . . .

Ne jinak než prorok starozákonný předstupuje Komenský před svůj národ, lid a vrchnost, a mluví k němu božím jménem. „To, co přednáším, není lidská rada, ani mozku něčím zdání, ale jistá vůle a rozkaz samého Boha.“ Obviňuje, káře, tresce, napomíná, radi, prikazuje — přísně, neústupně, neobjasně. Pád český jest mu zaviněn vadami a hříchy českými, poklesnutím české duše a její síly; a vyjítí z něho jest možno jen hlubokou proměnou všeho života, veřejného i soukromého, církevního i národního; jen podstatnou reformací všech a všeho: lidu, kněží, vrchnosti i — reformátorů samých.

Zde čtyřicet let před pietismem hlásá Komenský zásady pietismu: totiž odpor k neplodným subtilnostem hádek theologických a zřetel k reformaci života. Život především třeba napravit a uspořádat v duchu evangelia Kristova, to se ozývá neustále z knihy Komenského; a vrchnostem, panstvu, duchovnímu i lidu vyslechnout jest turdá slova kárná. Ve Francii, pravi Komenský, persekuce protestantství od sedmdesáti let trávající zplodily na tisíce mučedníků evangelických. „U nás nic toho! Proč? Vy, duchovní, přičina ste, neučili ste lidu Krista samého, než učili ste hádkám, což se v pokušení jako vosk rozplyne, neučili ste svornosti, než roztržkám, odkadž co pojiti mohlo, než což vidíme. A tak na vás ty spuštěné země, na vás ovšem zavedené duše nařikati mohou.“ Neboť to jest jiná veliká vůdčí myšlenka Komenského v této knize: starost o jednotnou česko-moravskou národní církev. Všichni vraťtež se ke Kristu! Nenazývejtež se ani Husita, ani Luterán, ani Calvinista, ani Říman, nýbrž Kristián, křesťan!

Duch pokoje a smířlivosti, který vane zde z Komenského, není slabost, nýbrž síla, jako sprostnost, již se neustále dovolává, není chudoba, nýbrž bohatství duše, povýšené nad sváry a roztržky světa jevového.

Každý, kdo si přečte tuto knihu Komenského, řekne: ejhle, program našeho moderního státu československého. A mnohý snad dodá: zmodernisujeme-li jeho myšlenky! Ale já odpovídám: nikoliv: jsou modernější, než se ti zdá; jsou modernější, než dnešek tuší; jsou modernost sama. Synovství k Bohu, bratrství k lidem — bratrství důsledné, nezastavující se před hmotnými předsudky a neurážející se o ně — kde jest co modernějšího? A kde bylo to vysloveno důsledněji a ryzeji z ducha větší lásky?

Ne program, ale samo duchové poselství našeho nového státu předjato jest v této knížce Komenského.

Neboť: nesmí být v našem státě duchovního, který by sloužil hmotě; nesmí být člověka, který by vinou naši na duši své újmy utrpěl; nesmí

být chudasa, který by prodával sílu svého těla a s ní sílu svého ducha; nesmí být rabstva ani duchovního ani tělesného. Říší bratrství musí býti cele a úplně tento nový stát, a v den, kdy se zpronevěří tomuto poslání svému, vyfat bude z kořene a prach jeho rozmeten po tváři vši země!"

(Radostný — psáno k 28. říjnu 1918, znovu otištěno v knize „Časové i nadčasové“ na str. 254 a další.)

Nebylo v těchto řádcích plněji než kde jinde vysloveno také, jaký je vlastní smysl a určení církve, která chce být církví národní? F. R.

ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

1. K situaci v Německu.

František Kovář

Říšský církevní výbor, který po ztroskotání činnosti říšského biskupa Müllera postavil v říjnu 1935 říšský ministr pro církevní záležitosti v čelo německé evangelické církvi, se neosvědčil také. Vyznavačská církev se zdráhala uznávat jeho autoritu, poněvadž byl dosazen státem, byl jí málo církevní. Německým křesťanům zase byl málo státní. S říšským ministerstvem pro církevní záležitosti pak byl v poslední době v stálém napětí. Proto tento výbor 12. února 1937 z „vlastního podnětu“ odstoupil. Nato nastalo všeobecné napětí, jak bude krize vyřešena. Bude vláda jmenovat nový výbor, v nové formě a s jinými lidmi? Odevzdá řízení celé církve vyznavačské skupině či skupině německých křesťanů či neutrálu? Nebo ponechá církev jejím zmatkům a jejímu osudu?

Nic z toho se však nestalo. Sám Hitler vytvořil zcela jinou situaci. Již 15. února 1937 byl vydán výnos, podepsaný vlastnoručně „vůdcem a říšským kancléřem“, tohoto znění: „Poněvadž se církevnímu výboru nepodařilo dosáti sjednocení církevních skupin německé evangelické církve, nechť si nyní církev v plné svobodě a podle vlastního určení církevního lidu (des Kirchenvolkes) dá sama novou ústavu a tím nový řád. Zmocňuji proto říšského ministra pro církevní záležitosti, aby k tomuto účelu připravil volbu generální synody, a aby učinil potřebné k tomu opatření.“

K tomu bylo dále úředně sděleno: „Volby mají býti provedeny všemi členy evangelické církve jen na církevní půdě, takže budou skutečným předpokladem pro povolání tělesa, která má být složena jediné podle vůle členů církve. Jen takové těleso je podle vůle vůdce a říšského kancléře zárukou pokojného řešení sporných otázek v protestantské církvi. Do vytvoření generální synody mají dosavadní vedení zemských církví, ať jsou kteréhokoliv směru, zůstat ve svých úřadech, takže budou mít také možnost sami řídit volby“.

To je rozhodnutí závažné a dalekosáhlé. Volby a hlavně jednání ge-

nerální synody ukáží, dovede-li se německá evang. církev sjednotit. Letošní rok bude pro ni rokem osudovým.

Volby ovšem budou znamenat vyvrcholení vzájemného boje skupin. Jeví se to již nyní na provoláních, která jednotlivé skupiny k volbám vydávají. Tak v provolání, které vydal vůdce německých křesťanů W. Rehm, se mimo jiné píše: „Evangelický lid sám má nyní určit, kterou církev chce mít: farizejskou, od národu odvrácenou, sektářskou církev vyznavačských bratrských rad, či s národem spojenou evangelickou říšskou církev, t. zv. vyznavačskou církev, která, jak je prokázáno, udržuje ještě uvnitř i navenek obecnost s židovstvím, či od židovství osvobozenou, svébytnou evangelickou říšskou církev; církev, v níž jsou faráři pány víry, či církev, v níž jsou služebníky víry; církev mrtvé pravověrnosti a vnějšího mechanického držení za pravdu, či církev radostné a silné víry, která je činná ve službě a v boji za náš národ a za jeho vůdce; církev, která je útlukem mizející menšiny věčně zítřejších lidí, a která v nevděku k božímu velkému řízení žije smutným životem, než úplně zahyne, či církev, která je Bohu a našemu vůdci vděčná za nový vzestup a která plní boží příkaz k svému národu, povolánímu Bohem k velkému dílu.“

Jaké smýšlení je u členů této skupiny, můžeme poznat ze slov říšského vikáře D. Engelke, že Bůh se zjevil v Adolfu Hitlerovi podobně jako v Kristu, že je nutno se zřítí Starého zákona a že také Pavel a Jan musí ustoupit do pozadí.

Zatím co evangelická církev v Německu se chystá k volbám, které budou pro ni mít rozhodující význam, římskokatolická církev vstupuje již takřka v boj s vedením státu.

Již v pastýřském listě z konce roku 1936 si biskupové stěžovali veřejně: „Potlačování svědomí rodičů v otázce školy na sebe vzalo nesnesitelné formy. My biskupové nemůžeme uznat náboženskou výuku, která z mladých duší vytrhává víru v Krista a která je udělována učitelům, kteří už nestojí na půdě katolické věrouky a mravouky... Musíme žádat, aby se mládež a lidu už nenamlouvalo, že po přemožení bolševismu jako prvního nepřítele státu přijde na řadu katolická církev jako druhý nepřítel státu“.

V červenci 1933 uzavřel Vatikán s Hitlerovským Německem konkordát, jehož 25. článek stanovil: „Náboženským řádům a kongregacím se dovolí zakládat a řídit soukromé školy ve shodě s ustanovením obecného zákona a za podmínek stanovených zákonem. Tyto soukromé školy budou postaveny naroveň státním školám, pokud budou odpovídat požadavkům pro státní školy ohledně výchovného programu“. Německá vláda však tento článek v poslední době porušovala. Rušila církevní školy a zakládala školy státní. Dovolávala se při tom vůle národa. V Bavorsku se přihlásilo pro státní školy více než 95 procent katolických rodičů, ve Württembersku 98.9 procent rodičů katolických, 99.89 proc. rodičů evangelických.

Římská církev zasáhla do těchto poměrů rázným činem. Na kvěť-

nou neděli 21. března 1937 byla čtena ve všech katolických kostelích bez vědomí státních úřadů do Německa poslaná a po farách rozeslaná papežova encyklika, v níž papež vytyká vládě porušení konkordátu, odmítá nárok totalitního státu a vybízí katolíky, aby byli připraveni k boji. Papež praví, že byl dosud trpělivý, ale nyní je jeho trpělivost u konce. Národně sociální vláda prý se odvážila boje proti křesťanskému Bohu a pokouší se zničit křesťanské náboženství a zřítit místo něho jakésli nové náboženství. Papež to odsuzuje: „Každý, kdo odlučuje rasu nebo národ, nebo stát nebo formu státu nebo vládu od dočasné stupnice hodnot, vyzvedá je, jako by byly nejvyšším vzorem a zbožšťuje je modlářskou úctou, falšuje Bohem stvořený řád věcí.“

Obdobný soud o poměrech v Německu pronesl také Karl Barth při své přednášce o velikonocích v Londýně. „Nejde, pravil tu, jen o otázku svobody církve, jde o boj církve proti novému náboženství; nikoliv proti nějaké filosofii nebo ideji napsané jen v knihách nebo časopisech, ale proti náboženství, které je reprezentováno státem a osobami jako jsou Hitler a jeho přátelé. Je to nová moc ve světě. Nikdy od doby Mohamedovy nebylo křesťanství tak ohroženo jako je nyní v Německu.“

Na čin Vatikánu odpověděla vláda zatím vyšetřováním, jak mohlo být rozeslání encykliky utajeno, že úřady o ničem nevěděly. Völkischer Beobachter pak napsal, že konkordát se stává smlouvou pro stát nesnesitelnou, jakmile zkušenost ukáže, že jeho podmínky mohou ohrozit blaho státu ať doma ať navenek.“

Strana národně sociální se netají svým protikřesťanským smýšlením. Hitler je sice formálně katolík, ale již r. 1933 prohlásil na velkém shromáždění strany, že Německo ovládá trojí světový názor, křesťanský, marxistický a národně socialistický; prvé dva prý jsou individuallistické, jen třetí prý má právo na plnou existenci, jen on se shoduje s germánským duchem a jeho rozvojem. Ve smyslu tohoto názoru řídí činnost strany její ideový vůdce Alfred Rosenberg, autor Mythu 20. století, dále vůdce mládeže Baldur v. Schirach, vůdce sedláků Darré a vůdce dělníků dr. Ley. Ti všichni jsou vysloveně protikřesť. smýšleni. Z církve vystoupil také Hitlerův náměstek ve vůdcovství strany Himmler a šéf říšské pracovní služby pluk. Hierl. Podle jejich příkladu vystupují z církvi všichni, kdo touží po kariéře.

Hitlerův smír s Ludendorffem posílí asi také novopohanské hnutí, které tento generál se svou paní řídí a které prý má 75.000 zapsaných členů. Hauerovo hnutí německé víry má prý pouze asi 4.000 stoupenců.

Že tyto události mají vliv na příslušnost k církvi, je zřejmé. Lze to pozorovat i na úbytku posluchačů theologie. V zimním běhu 1933/34 bylo v Německu ještě 6.641 posluchačů protestantské theologie, v zimním běhu 1934/35 již 5.356 a v zimním běhu 1935/36 již jen 4.112. Ministerstvo vnitra zakázalo oznamovat veřejně, zvláště s kazatelný, jména těch, kdo vystoupili z církve.

Náboženské a církevní poměry v Německu nemohou být lhostejné nikomu; nejen křesťanu, ale ani tomu, komu záleží na evropské kultuře.

F. K.

Frankisch

2. K situaci v Rusku.

K poměrům v sovětském Rusku oznamuje Deutsche Zukunft ze 14. března 1937: Vedle oficiální hierarchie vznikla v Rusku během posledních let druhá, tajná pravoslavná hierarchie, která dostala svěcení od někdejšího petrohradského metropolity Josefa a od několika jiných pravoslavných biskupů, kteří nyní plní kasematy sovětských vězení. Biskupové, patřící k této druhé, tajné hierarchii, si pospíšili vysvětit řadu kleriků, kteří konají svou službu rovněž potají. Většina těchto biskupů a kleriků nemá stálého sídla a cestuje od místa k místu, koná bohoslužby v obydlích věřících a žije z jejich almužen. Mezi těmito pocestnými strážci víry jsou dokonce obrácení komunisté. Tak pronikly do tisku zprávy o jakémsi otci Konstantinovi, který byl dříve politickým komisařem v rudé armádě a skrývá se nyní v lesích uralských, kde platí mezi domácím obyvatelstvem za velkého kazatele. Také syn dřívějšího lidového komisaře pro výchovu lidu Lunačarského prý se stal pravoslavným duchovním. Počet těchto tajných kleriků jde do mnoha tisíc. Ačkoliv ruské obyvatelstvo v nynější době vykonává náboženské obyčeje v míře značně menší než před revolucí, a pohřby se konají zpravidla bez kněze, přece je křest dětí dodnes obecným zjevem, přirozeně s výjimkou dětí, které přišly na svět v sovětských jeslích a domovech. (Christl. Welt, 20. III. 1937.)

Stalin prý řekl deputaci stoupenců Stachanovského hnutí, že boj proti náboženství, které je jedním z největších nepřátel sovětské moci a komunismu, trvá dále, ale nebude už veden s použitím násilných prostředků, nýbrž bude veden jen duchovními zbraněmi. (Tamtéž.)

Korespondent Morning Postu v dlouhém článku z Moskvy oznamuje, že ruské mládeži se již omrzela atheistická propaganda. Protináboženská literatura se nečte, protináboženská musea už nejsou populární a některá byla zavřena. Zbytek náboženských lidí nabyl odvahy obnovou občanských práv kněží v nové ústavě, a atheističtí vůdcové sami tvrdí, že církev si osvojila novou metodu. „Kněží se snaží dokazovati proletářský původ Kristův a líčí jej jako prvního komunistu. Usilují o demokratického ducha ve farnostech a přivádějí kolektivisované sedláky a dělníky, zvláště ženy, do svého ovčince.“ The Church Times (z 27. III. 1937) k této zprávě dodává: „Nepochybujeme o pravdivosti toho, ale obáváme se, že, ježto je velmi rozšířena indiferentnost, není návrat k víře příliš obecný. Mimo to, třeba politika žádá na čas, aby přestalo pronásledování, je bolševický komunism v základě nepřátelský křesťanství, stejně jako nacism. Může mezi nimi být příměří, ale nikdy ne trvalý mír. Papež správně praví ve své poslední encyklice: „Nauka komunismu je založena na principech dialektického a historického materialismu, jak je hlásal Marx, a bolševici prohlašují, že oni jediní je správně vykládají. Podle této nauky je ve světě jen jedna skutečnost — hmota, jejíž slepé síly se vyvíjejí tu v rostliny, tu ve zvířata, tu v lidi. Zákonem neúprosné nutnosti a za ustavičného boje sil se hmota vyvíjí

ke konečné synthese beztrždní společnosti.“ V této filosofii není místa pro Boha. Může se podařit, že se bolševický komunismus vyvine v křesťanský komunismus; ale to může způsobit jen změna filosofie a změna srdce.“

F. K.

3. Sociální krédo amerických církví.

Americké církve sestavily před 20 lety své sociální ideály a požadavky. Nyní je revidovaly a nově formulovaly. Federální rada Kristových církví v Americe je pak přijala ve znění, které následuje — podle revue The Journal of Religion, leden 1937:

Církve se mají zasazovat o toto:

1. Praktické použití křesťanského principu blahobytu na získávání a užívání bohatství; podřizování motivu spekulace a zisku duchu tvorivosti a spolupráce.

2. Sociální plánování a kontrola úvěrových i peněžních systémů a hospodářských procesů pro dobro všech.

3. Právo každého člověka na živobytí; spravedlivější rozdělení majetku; pro dělníka mzda, nutná k živobytí, jako minimum a nad to podíl na zisku průmyslu a zemědělství.

4. Ochrana všech dělníků, městských i venkovských, před škodlivými podmínkami práce, před bezprávím v zaměstnání a před onemocněním.

5. Sociální pojištění proti nemoci, úrazu, nouzi a nezaměstnanosti.

6. Snižování počtu pracovních hodin podle vzrůstu produktivnosti průmyslu; klid od práce aspoň jeden den v týdnu, s vyhlídkou na kratší pracovní týden podle možnosti.

7. Taková speciální úprava podmínek práce žen, aby bylo chráněno jejich dobro a dobro rodin i společnosti.

8. Právo zaměstnanců stejně jako zaměstnavatelů, organisovat se pro kolektivní smlouvy a sociální akce; ochranu obou při vykonávání tohoto práva; závaznost obou, pracovat pro veřejné blaho; podporování kooperativ a jiných organisací mezi zemědělci a jinými skupinami.

9. Odstranění práce dětí; přiměřená opatření pro ochranu, výchovu, duchovní výživu a rekreaci pro každé dítě.

10. Ochrana rodiny ve jménu čistoty; výchovná příprava pro manželství, vedení domácnosti a rodičovství.

11. Hospodářská spravedlnost pro zemědělce v zákonodárství, podporování zemědělství a dopravy, úprava cen zemědělských výrobků s ohledem na stroje a potřeby, které musí kupovat.

12. Rozšíření základních vymožeností kultury a sociální péče, jimž se těší obyvatelstvo městské, také na venkovské rodiny.

13. Ochrana jednotlivce i společnosti, aby nebyli sociálně, hospodářsky a mravně poškozováni obchodem s opojnými a omamnými látkami.

14. Aplikace křesťanského principu spásy na uplatňování práva obrany; reforma trestných i nápravných metod, institucí i postupu v soudnictví.

15. Spravedlnost, příležitost a rovná práva pro všechny; vzájemná dobrá vůle a spolupráce mezi rasovými, hospodářskými a náboženskými skupinami.

16. Odmitání války, omezování zbrojení, účast v mezinárodních jednáních pro pokojné urovnání všech sporů; budování světového řádu na spolupráci.

17. Uznávání a zachovávání práv i odpovědností ve svobodě projevu, ve svobodě shromažďování a ve svobodě tisku; podporování svobody ve výměně názorů jako cesty k nalézání pravdy. F. K.

Miroslav Novák

4. Ekumenická rada mládeže křesťanských církví v Československu.

Sbližení a spolupráce mládeže různých církví nabyly jasných obrysů. Dosud jen čas od času sešly se organizace mládeže v interkonfesijním výboru, ale již od mohutné manifestace 2. prosince 1936 v Husově sboru na Král. Vinohradech bylo usilováno o vytvoření československé odbočky ekumenické komise mládeže při Světové alianci pro přátelství mezi národy prostřednictvím církví a Radě pro praktické křesťanství v Ženevě.

7. dubna 1937 konala se již ustavující schůze a k spolupráci se přihlásily organizace mládeže církve československé, československé evang., Jednoty československé, Jednoty bratrské, Bratrské jednoty Chelčického (čsl. baptistů), methodistické církve ev., evangelické církve slovenské a. v., německé evang. církve a maďarské církve reformované.

Schůze byla zahájena referátem prof. dra Žilky, předsedy čsl. odbočky Aliance pro přátelství mezi národy prostřednictvím církví.

Prof. Žilka uvítal zřízení Ekumenické rady mládeže, neboť u mladých vidí lepší schopnost ke sbližovací práci; mládež není také zatížena odpovědností za církve. Prof. Žilka nastínil vývoj ekumenických snah mezinárodních a ze své bohaté činnosti poskytl cenné rady praktické.

Jako rámec, v němž se spolupráce všech skupin bude pohybovat, navrhl M. Novák statut, uvozený slovy Augustinovými, „in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas“. Účelem Ekumenické rady mládeže je podle tohoto statutu:

1. Spolupráce mládeže křesťanských církví na uskutečňování Ježíšových zásad lásky a bratrství ve styku mezi církvemi a národními větvemi v Československu.

2. Přispívání k vzájemnému poznání a odstraňování překážek, plynoucích z neznalosti a nepochopení.

3. Obrana křesťanství v boji s protináboženskými tendencemi.

4. Spolupráce na konkrétních námětech (z podnětů, vzešlých ze ženevského ústředí nebo z vlastní iniciativy).

5. Informace mladé generaci církevní o ekumenických snahách mezinárodních.

Tohoto svého účelu chce Ekumenická rada mládeže dosáhnouti společnými schůzemi, konferencemi, tábory, projevy v tisku, v rozhlase, na manifestacích, zřízení studijních a diskusních kroužků a účastí na zahraničních konferencích.

Zřízením Ekumenické rady vřadila se mládež většiny nekatolických církví v Československu do světového ekumenického hnutí pro sblížení církví a národů.

Přátelské styky jsou navázány, záleží nyní na všech pracovnících, kteří byli do Ekumenické rady vysláni, aby upřímně se chopili díla a na církvích, aby poznaly, že v jednotě je síla křesťanova.

Dr. Miroslav Novák.

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

François Mauriac: Život Ježíšův. Podle 2., doplněného vydání přeložili Miloš Krejza a Otto Albert Tichý. Praha, Vyšehrad, 1937. Stran 267. Kč 30.—.

Francouzský romanopisec, člen Francouzské akademie, o jehož románě Klubko zmijí jsme psali v minulém čísle (s. 61), se odvážil úkolu, na němž ztroskotali přemnozí. Jeho život Ježíšův je však jiného rázu než přecetné životy ostatní. Především neučinil autor nic, aby pochopil Ježíše v jeho době a prostředí. Neoddal se žádnému speciálnímu studiu, aby poznal dobu a prostředí, v nichž Ježíš žil a odkud by se mu snažil porozumět. Bere evangelní zprávy tak, jak jim rozumí dnešní člověk, ale bez zřetelů kritických. Mimo to jest jeho Ježíš v celku katolickým Bohočlověkem. Autor však dokázal to, že evangelní zprávy promyslí hluboce psychologicky a takto proniknuté snažil se je pochopit a spojit v obraz Ježíšovy osobnosti a Ježíšova života. Zprávy o zázracích nejsou pro něho žádnou obtíž, nezastavuje se u nich, nejde mu o jejich obsah, vidí

jen to psychologické, co je za nimi. Z jednoho údaje utvoří si představu o Ježíšově smýšlení a citění a vnáší ji do jiných zpráv. Ježíš je mu Bohem, ale co činí, mluví a cítí, je tak lidské, jako u kteréhokoliv člověka naší doby. Je to tesařský dělník, ale mluví a jedná jako Bůh. Že ještě nikdy nikdo nemluvil a nejednal jako Ježíš, je autorovi základním východiskem. Ale snaží se proniknout a psychologicky pochopit, co se dělo v jeho duši a v duších těch, kdo byli kolem něho, když se dělo všecko to, o čem Evangelia vypravují. Autor nemá cíle ani vědecké ani věroučné ani náboženské. Ježíš jeho knihy není Ježíš historický, ani Ježíš čistě dogmatický, ani Ježíš jako zbožný člověk. Tento Ježíš je předmětem autorova hlubokého psychologického myšlení. Kniha je literárním dílem, uměleckým výkonem katolicky myslícího romanopisce, který je inspirován četbou Evangelii. A poněvadž jde o umělce mimořádného nadání pro psychologické proniknutí hloubek lidské duše, není to kniha obyčejná. Ale nic víc vám ne-

poví a nic víc vám neznamena, než román, který je cele výtvo-rem tvůrčí fantazie. Pro lidi literárně vzdělané a umělecky interesované může však být světlem, které jim osvětlí, o čem dosud neměli tušení, a které je může vésti k tomu, aby sami otevřeli Evangelia a začali sami hledat svou cestu k tomu, který je pravou cestou, pravdou a životem. *František Kovář* F. K.

Jacques Maritain: Náboženství a kultura. Přeložil Leopold Vrla. Vydal Moravan, spolek katolických akademiků v Brně jako 7. svazek edice Akord, r. 1936. Stran 73. Cena Kč 9.—

Po Vybraných statích filosofických, které vyšly r. 1931 u Kuncíře, vydávají čeští katolíci další překlad hodnotného dílka předního francouzského novotomisty J. Maritaina, Náboženství a kultura. Výklad obou pojmů a jejich vzájemný vztah jest nesmírně důležitý pro každého církevně-náboženského pracovníka. Maritain řeší otázku se stanoviska křesťanského bohosloví, speciálně s hlediska filosofických principů Tomáše Akvinského. Kultura, již se rozumí „rozumový rozvoj bytosti lidské ve vší její úplnosti“, náleží do oblasti časné, pomíjející a proto musí být podřízena životu věčnému, jakožto cíl prostředku, již cíli věčnému. V tomistické hierarchii hodnot jest Bůh hodnotou nejvyšší a z toho vyplývá, že kultura jest podřazena náboženství. Z této podřazenosti kultura cíli vyššímu neděje se kultuře žádné příkoří, ba dostává se jí vnitřního povýšení v její vlastní oblasti. Všechna vyšší pravidla, jimiž se umožňuje kulturní pokrok, pocházejí z řádu nadpřirozeného. Každý mravní a duchovní pokrok lidstva si žádá ná-

boženství. Každé pravé náboženství má původ nadpřirozený, bylo člověku dáno, není tudíž výtvo-rem rozumové, citové a volní činnosti lidstva. Pravé náboženství jest od Boha a jde nad kulturu, jest oživující silou kultur, na kultuře nezávislé, svobodné a universální.

Toto nadpřirozené náboženství bylo však v nové době poníženo, sesociologisováno. Stalo se věcí kultury, otročilo kultuře, místo aby ji pozvedlo a zúrodněovalo. Celá moderní kultura podlehla sekularisaci. Antropocentrismus se stal duchovní dominantou nové doby. Moderní, protináboženský postoj projevil se v tom, že politika a hospodářství se vymkly z podřízenosti mravním pravidlům.

Maritain jest přesvědčen, že proti dnešní kultuře musíme postavit křesťanskou koncepci kulture jako skutečně lidskou, humanitní. Křesťanské pojetí kulture bude v rozporu s dnešní kulturou jen potud, pokud tato jest nelidská. Veškeré naše úsilí musí v dnešní zmatené a nejisté době směřovati k tomu, aby nadkulturní jednota cirkve byla znovu promyšlena a obhájena. Věci tohoto světa musí být podrobeny řádu Evangelia a rozumu, neboť rozum lidský bez vztahu k Bohu nestačí k tomu, aby zajistil blaho lidstvu. Cirkve zasahuje do kulturního dění, vytváří určitou kulturu, ale sama není kulturou utvářena. Nadpřirozeným poutem církevního společenství jest Duch svatý, který má vládnouti všem národům, kulturně a politicky různorodým.

Nelze Maritainovi upříti, že svůj úkol skončil se zdarem. Dnes máme zajisté všichni dosti zkušenosti, že náboženství, chápané jako věc kulture, k ničemu nevede. Má-

li jaké mravní poslání, stává se konec konců nenáboženská kultura nepohodlným a jest vytlačeno na periferii duchovního života. Nemá dosti vnitřní síly, aby odolalo, poněvadž nemá vědomí svrchovanosti a vůdčího poslání ve světě. A kultura sama bez zúrodnujícího vlivu náboženství upadá. Této cenné zkušenosti musíme v zájmu duchovního poslání naší církve dobře využít. V definici naší církve čteme, že „Církev československou tvoří křesťané, kteří usilují naplniti současné snažení mravní i poznání vědecké duchem Kristovým . . .“ Z citovaného dosti jasně nevyplývá nadřazenost náboženství nad kulturou. Stačilo by snad, kdyby slovo „naplniti“ se nahradilo slovem podříditi.

Rádi bychom též od katolických bohoslovců slyšeli, když mluví o nadkulturní a nadnárodní jednotě církve, že tím nemají na mysli římský imperialismus. My se proti nadnárodní jednotě křesťanské církve nestavíme, ba právě ve jménu křesťanství museli jsme se postaviti proti římskému církevnímu imperialismu, což musí býti naší ctí. *Autorův vinklánek* A. V.

Dominik Pecha: Smysl člověka. Knihy duchovní orientace. Edice Akord v Brně, 1936. Stran 78. Cena Kč 9.—.

Autor patří mezi ty katolické theology, kteří nesdílejí názor o naprosté neodvislosti filosofie a theologie, nýbrž zcela správně uznává, že filosofie a theologie patří k sobě. A dokazuje to konkrétně na filosofické otázce po smyslu člověka, dávaje na ni theologickou odpověď. Nejprve hodnotí odpovědi přírodovědeckého materialismu, který chápe člověka jako mechanismus. U-

kazuje na nesprávnost biologie bez života a psychologie bez duše. Upozorňuje na základní omyly psychologie funkcionální, behavioristické i hormické, Freudovy psychoanalýsy i Adlerovy individuální psychologie. Odmítá determinismus a ukazuje, že člověk není jen souborem fysiko-chemických dějů, ani spletinou pudů, ani troskou bez svobodné vůle. Na otázku po smyslu člověka však odpovídá nesprávně nejen naturalistická věda, ale také pantheistické náboženství a orientální mystika. Člověka vůbec nelze vysvětlit immanentním principem. Pravdu o člověku je třeba hledat nad člověkem. Člověk je bytostí schopnou jít nad sebe, překonat přírodu a život. Znepokojuje jej úzkost před neznámem, touží po nekonečných hodnotách, po absolutnu. Člověk je obrazem božím a jeho povinností je podobati se Bohu. Ale je obrazem božím nedokonalým. Dokonalým obrazem božím je Kristus. Smysl člověka je tedy v Kristu, v Logu. Logos vstoupil v člověka a dal mu život a svobodu. A dal mu i smysl: i člověk je logos.

Takovéto theologické pojetí člověka není jen teorií. Plynou z něho dalekosáhlé důsledky pro uspořádání života jednotlivcova i společnosti. Autor má pravdu, že rád nelze obnovit v oblasti činu, dokud nebyl obnoven v oblasti ducha. Z nesprávného pojetí člověka plyne nesprávné řízení života jednotlivcova i společnosti. V oblasti ducha je třeba nejprve nápravy, a autor k ní ukazuje cestu. Je to cesta křesťanského náboženství. A proto je i cestou naší. Tato kniha, pracovaná na základě dobré soudobé světové literatury filosofické i theologické, a napsaná pěknou essayistickou

formou, může proto prokázat dobrou službu všem našim duchovním a vzdělaným laikům. Co v ní zabíhá do katolického dogmatu, poznají snadno sami. *František Kovář* F. K.

Rudolf Ríčan: Kapitoly z církevních dějin. Řada I.: K červánkům reformace. Knihovna Bratrstva, sv. 9. Praha, Svaz československé mládeže evang., 1936. Str. 153. Kč 12.—.

Docent církevních dějin na Husově fakultě podává tu populární výklad průběhu církevních dějin od počátku křesťanství až po Jana Viklefa. V úvodě poučuje o církevních dějinách a jejich významu. Pak kreslí svět v době Ježíšově, zmiňuje se krátce o Ježíšově životě, popisuje apoštolskou církev, upozorňuje, čím křesťanství vítězilo, jak vzniklo a čemu sloužilo vyznání a učení církve, jak vznikla katolická církev. Nato popisuje, proč a jak nastal rozchod katolické církve na církev pravoslavnou a římskou a jak církev působila mezi Germány a Slovany. Líčí boj papežství o světovládu, podrobněji si všimá středověkého křesťanství u Čechů a v zemích sousedních, a nakonec se zastavuje u církevních poměrů těsně před českou reformací. Autor si přeje, aby jeho knížka sloužila k poznání dějin křesťanské církve především mládeži československých evang. sdružení. Volil k tomu metodu pohledů do církevních dějin v rozhodujících obdobích. Nejde mu jen o poučování o minulých událostech. Chce ukázat, jaký smysl mají církevní dějiny a jak je třeba v nich číst, aby byly oporou a učitelkou pro dnešek. Církevní dějiny se mu jeví jako dějiny božího vedení a lidské neposlušnosti, kterou Bůh svou milostí přemáhá. V dějinách vidí jen boží ve-

dení, nikoliv boží zjevení, jež je jen v Písmě. Všecko dobré v dějinách chápe jako výsledek působení Duha sv. na lidi. Události a činy v dějinách církve soudí s otázkou, zda členové církve a církev jako celek Boha poslouchali či neposlouchali. Posuzováním minulosti máme bystřit zrak vůči sobě samým, abychom sebe vždy opravdověji stavěli před boží soud. Církevní dějiny nejsou mu tedy ani snůškou dat o minulosti, ani hledáním pravidelnosti a zákonitosti dění v lidské společnosti, nýbrž prostředkem náboženské a mravní výchovy v duchu československé církve evangelické. Žádný historik se nevyhne hodnocení a proto je oprávněno i hodnocení s hlediska víry. Záleží jen na tom, aby nebylo tendenční a aby pravdu nezamělovalo ani nezkrášlovalo. *František Kovář* F. K.

Dr. Augustin Neumann: Ozeňavé kapitoly z českých dějin církevních. Myšlenky a život, knihovna soudobého katolického myšlení, sv. 4. Praha, Vyšehrad, 1937. Str. 123. Kč 12.—.

Podle úvodu je účelem knihy „očistit obraz naší minulosti od zkreslených jeho částí a takto předvésti katolickému čtenáři české dějiny náboženské tak, jakými skutečně byly“. Je to tedy kniha apologetická. Římsko-katolická církev, jak známo, se nikdy nemůže mýlit a také nikdy nemůže mít žádné viny. Zato ti druzí se vždycky mýlí a mají vždycky vinu. Proto má římská církev svůj výklad všech historických událostí, namnoze odlišný od pojetí vědeckého. Ve službách katolického pojetí české minulosti je i tato knížka katol. profesora církevních dějin. Autor v ní rozbírá české dějiny od doby české

reformace až do doby nejnovější, a dokazuje, že římskokatolická církev nikdy neměla na ničem viny, nýbrž jen zásluhu o český národ. Zato potestanti a nekatolíci měli viny a žádné zásluhy. Život kněží a církve v době předhusitské nemohl být žádným podnětem k české reformaci, všecko bylo v nejlepším pořádku. Co světská historie mluví o Janu Nepomuckém, je nepravda; pravdou je jen katolické učení o něm. Hus byl kacíř a nijak se mu neukřivdilo; rehabilitace jeho procesu není možná, i když to žádá prof. Pekař. V době husitské trpěli katolíci mučednictví. Na Bílé hoře neměli viny katolíci, ale protestanti. Dostala-li katolická církev po Bílé hoře statky, bylo to jen její odškodnění. Co se píše o době Temna, je nepravdivé. Na národním probuzení měli zásluhu jen katolíci, nebylo žádného navazování na českou reformaci. Český odboj za světové války a obnova české samostatnosti jsou zásluhy katolíků. Tyto a ještě jiné these jsou v knize „dokazovány“, namnoze pouhým tvrzením, formou a mluvou hodně neumělou. Užívá se přirozeně autorit, hlavně Pekařovy, ale když je třeba, postaví se proti Pekařovi zase Novotný a Krofta. Kniha je dokladem klamání, které vnáší zmatek a nejistotu mezi lidi. U-

Frankis... K

kazuje, jak je potřebí nestranných lidových českých dějin náboženských, které by spravedlivě zvážily skutečnosti a dokázaly pravdu, s kterou nelze provádět kejkle. F. K.

Můj boj. Hitler o sobě a svých cílech. Zpracoval Dr. Fr. Bauer. 3. vydání. Politická knihovna, ř. II. kn. 22. Praha, Orbis, 1936. Str. 227. Kč 35.—

Bible národně socialistického Německa, Hitlerův spis Mein Kampf, je u nás zakázán. Dr. Bauer však z něho vybral hlavní myšlenky, v této knize je zpracovává a doprovází poznámkami. Připojil také stručný nástin vývoje politických poměrů v Německu od r. 1926, kde vlastně Hitlerova kniha končí, do r. 1936. Hitlerova kniha je částečně jeho životopisem, hlavně však obsahuje jeho posuzování politické situace Německa po válce, jeho vyznání víry a program pro Třetí říši. Kdo chce poznat ducha dnešního oficiálního Německa, pro toho je tato kniha neocenitelnou pomůckou. O Hitlerových náboženských názorech není v Bauerově výběru mnoho řečeno, jen antisemitismus všude proniká. Ale i z tohoto výběru chápeme, že duch, který stojí za knihou Mein Kampf, není duch křesťanský. Tento Caesar je zcela protijezšíšovský a blíží se spíše Nietzscheovu Antikristu. F. K.

RŮZNÉ.

Církev vskutku římská. The Church Times z 27. března 1937 referují o papežově listě, který byl na Květnou neděli čten ve všech římskokatolických kostelích v Německu, a který znamenal takřka ultimatum národně sociální vládě

Frankis... K

německé. K tomu dodává: „Times otiskly tyto dny protest proti italským represáliím v Addis Abebě, podepsaný řadou významných lidí, v čele s arcibiskupem z Yorku. Tyto represálie jsou zločin proti civilisaci a proti náboženství, na němž

civilisace spočívá. Protest prohlašuje: „Italie jest jako my křesťanskou mocností a my jako druhá křesťanská mocnost máme hluboký zájem na tom, jak se vládné milionům Afričanů. Nám jde o to, abychom přesvědčili domorodce, že mají přijmout pokojně civilisaci bělochů, řídit svůj život jejími normami a vyměnit je za své.“ Celá Afrika hledí na Habeš a Afrika nikdy nezapomíná a nikdy neodpustí bezpráví a nespravedlnost. Ale římskokatolický klerus — třeba ne papež — prohlášoval habešské tažení za svatou válku a represálie nebyly s římskokatolické strany odsouzeny. Podobně se Španělskem. Posílají pluky „dobrovolníků“ generálu Francovi, poslouchá Itálie výzvy církve. Hlas Říma je mocný. Mlčení Říma je ještě mocnější.“ Je to nový doklad stále téže skutečnosti. Kde mocenská posice a politický zájem římské církve žádá mluvení, tam papež a církve mluví, kde žádá mlčení, tam mlčí. Nejde o království boží, ale o království tohoto světa. Mocenský zájem žádal, aby se proti Rusku a Německu mluvilo, proto se protestovalo. Mocenský zájem žádá, aby se ve věcech Habeše a Španělska mlčelo, proto se mlčí, třeba v Addis Abebě Italové jako represálii za atentát na místokrále povraždili tisíce nevinných, žen a dětí, a třeba vysláním vojska do Španělska se prodlužuje vražedná občanská válka.

Tiha doby. Anglikánský arcibiskup z Yorku dr. Temple pravil v tyto dny, že mnozí křesťané jsou v této době krize zmateni pokud jde o otázku války a míru. Mnozí cítí, že úplný pacifismus je jediné křesťanský směr a že svět může být spasen, jen přijme-li Tolstého uče-

ni o neodporování zlému. Ale je pro nás nemožno ignorovat fakt, že demokracie a náboženství jsou ohroženy fašismem. Je nemožno nevěřit, že jestliže demokratičtí národové skryjí svůj meč do pochvy, útočné ambice fašistických mocností se nepustí do akce. Jsme přesvědčeni, že nic dobrého nemůže vzejít z války. Souhlasíme s Bertrandem Russelem, že: „jestli se domníváte, že vyváznete se svou svobodou neporušení, i když bude vybojována válka pro vítězství svobody, musíte být lidmi velmi optimistickými. Nic si nedovedu představit, co by víc rozšířilo fašism, jako válka proti fašismu. Chcete-li porazit Hitlera, dokážete to, jen když se stanete sami doma Hitlerem.“ Ale podnikne-li Hitler útok, což není nemožné, a vy nebudete mít prostředků k obraně, co budete dělat? Dilemma je srdcevroucí. Ale jsme nuceni věřit, že ozbrojené demokracie jsou aspoň nějakou zárukou pro mír. Zatím musí být vtrvalé a z přesvědčení vycházející úsilí o zbudování mezinárodního zákona, s plným pochopením, že vlády zákona se nedá dosíci bez oběti absolutní národní svrchovanosti, která je zcela neslučitelná s mezinárodní autoritou. (The Church Times 27. III. 1937.)

Církve, nejen křesťanství. Mezi studenty cambridžské university na diskusním večeru se většina vyslovila pro další trvání organizovaného náboženství, církví. Zahajovací přednášku pro diskusi měl děkan od sv. Pavla. Pravil, že vyslovit se proti organizovanému náboženství znamená vyslovit se proti lidské svobodě. Platí to ze dvou důvodů. Především proto, že neorganizované náboženství, které je čistě indi-

viduální, nemá trvání. Jeho inspi-
race je pouze dočasná. Každé ná-
boženství, které ukázalo schopnost
žít, se odělo v sociální organismus,
ježto člověk je sociální tvor. Prá-
vě ta okolnost, že náboženství tvo-
ří společenství, je uschopňuje, aby
uchovávalo individuální svobodu
svých členů proti těm, kdo by chtě-
li diktovat nejen jak má člověk
jednat, ale i jak má myslet. Za
druhé proto, že náboženství jako
společenství má také vnější, nejen
vnitřní důsledky. Činná vira spo-
lečnosti se snaží nejen udržet svo-
bodu, ale i podporovat růst světo-
vého řádu, založeného na vlastní
víře ve věčné hodnoty a pravdy.
Proto každá civilizace, známá z dě-
jin, měla náboženskou víru za se-
bou a společná víra je jediný plat-
ný motiv pro vytvoření společné
civilizace. (The Church Times,
5. III. 1937.)

Cena náboženství. „Náboženství
je člověkovou vírou v moc, jež je
větší a lepší než on; je i člověko-
vou odpovědí na tu moc. Kdykoliv
člověk ztrácí smysl pro ni, odnáší
to škodami. Jeho umění se stává
chudou partikulární věcí, pouhou
abstrakcí, která mu nepřináší po-
sily a neuvádí jej v radost. Jeho
politika se stává malichernou, pro-
vinciální, a ani v tom není poctivá.
Jeho filantropie se stává povrchní,
nejde k příčinám bíd. Jeho poku-
sy o výchovu jsou mařeny nedo-
statkem vhodného předmětu pro
oddanost. Jeho věda začíná po ně-
jaké době ztrácet svou víru v cenu
vlastního úsilí. I jeho průmysl za-
číná být soužen podezřením, že
snad všechno je marnost... Rozši-
řující člověkův obzor, budí v něm
náboženství touhy, jichž by jinak
nikdy nepoznal, vyvolává síly, kte-

ré by jinak v něm zůstaly neroz-
vinuty. Náboženství budí tvůrčí
vůli v možnost něčeho lepšího než
je to, co existuje. Rozšiřuje člove-
kův obzor, až člověk za tím vším,
čeho byl dosud dosáhnul, začíná vi-
dět něco cenného, co dosud není,
ale má být a může se stát skuteč-
ností. To znamená, že náboženství
bylo, je a vždy bude rodnou mat-
kou člověkovu idealismu... Vybízí
člověka k věčnému hledání nového
nebe a nové země. A těm, kdo vy-
hovují této výzvě, skýtá jinou po-
třebnou službu: uschopňuje je, aby
se stali pány sama sebe... Nábo-
ženství dává víru, že život stojí za
to, aby byl žit. Zjevuje cíle, které
stojí za to, aby se pro ně žilo.
Živí touhu žít pro takové cíle.
Tvoří vise a vnuká oddanost, kte-
rých je potřeba k dosažení jednoty
v rozděleném a nesnadném životě.
Náboženství je proto pro štěstí tak
podstatné, že bez něho nemůže člo-
věk vůbec nalézt hlubokého a trva-
lého štěstí.“ (Dr. E. F. Tittle: We
need religion. N. York, 1931, s. 17,
94, 63.)

Vykoupení. „Výkupná síla nábo-
ženství spočívá v jeho schopnosti,
posilovat mravní úmysly v člověku
a ve společnosti do takového stup-
ně, že může překonat disonance,
které existují v duši člověka, v je-
ho společenském životě i v jeho
vztahu ke světu... Síla křesťan-
ství jako výkupného náboženství je
odvozena z neomylné intuice, s kte-
rou jeho ústřední osobnost, Ježíš,
odhalila a zjevila duchovní povahu
skutečnosti, a z dokonalosti, s kte-
rou jeho vlastní život ztělesnil a
symbolisoval to, co on odhalil.“
(Reinh. Niebuhr: Christianity and
Redemption. N. York, 1936, str.
113.) —

Dvě měřítka. „Církevní křesťanství užívá měřítka věření. Věříte? Věříte takto a nikoliv takto? Věříte v jistotu spasení?... Ale Ježížovo měřítko je jiné: Ne každý, kdo mi říká: Pane! Pane!, vejde do království nebeského, ale ten, kdo činí vůli mého nebeského Otce... Po ovoci jejich poznáte je... Kdo činí vůli Boží, to je můj bratr, má sestra a matka.“ (Dr. E. F. Tittle: What must the church do to be saved? N. York, 1921, s. 83.)

Živá církev. „Kréda a kultury jsou pouhou slavnostní zábavou, jestliže na jedné straně netryskají spontánně z živoucího společenství s Bohem a jestliže na druhé straně neberou životodárnou sílu z konkrétních úkolů, nároků a zájmů, které jsou aktuální látkou lidské činnosti... Církev je příležitost, nikoliv systém. Je to spása sociálního řádu, kterou Bůh vyvolává z proudu dějin.“ (F. R. Barry: The relevance of the church. N. York, 1936, s. 190.)

Jen ty křesťanské činy chybí! Pod tímto nadpisem jsme v minulém čísle (s. 64) uvedli pěkný citát z 1. čísla dominikánské revue Na hlubinu. Ve 4. č. téže revue se dr. Braitó táže, či obžalobou náš nadpis má být. Odpovídáme, že především církve římské, která by, kdyby v ní nebylo jiné teorie a jiné praxe, mohla se svými hospodářskými a mocenskými prostředky, kdyby jich užívala v duchu Ježíšově, podávat velmi účinné křesťanské léky dnešnímu světu. Slova ta jsme však zároveň chápali jako obžalobu všech křesťanů. Souhlasíme,

že pravých, upřímných křesťanů je opravdu málo. A zvláště souhlasíme — a vřele bychom si přáli od všech katolíků slyšet a činy dosvědčený vidět též souhlas — s dalšími slovy dra Braitó: „Musíme se spojit všichni, kteří vidíme v Kristu nejlepšího přítele duší a životů lidských, musíme vytrvale hřmít do svědomí mocných a bohatých, všichni vytrvale a krát. Musíme stále obracet lidi od křesťanství formulek, návyků, vnějškovosti k plnosti uchopení a prožití celého Kristova poselství, celou duší, celou bytostí, v každém povolání a ve všech okolnostech“. My sami o to s pomocí Boží usilujeme co nejpřímněji.

Stále sporná otázka. Mezi historiky je stále nerozhodnuta otázka, byl či nebyl-li apoštol Petr v Římě. Minulého roku vydal známý německý protestantský církevní historik Karl Heussi spisek War Petrus in Rom? (Gotha, Klotz, 1936.) Po rozboru všech historických svědectví zodpovídá otázku záporně. Brzy po jeho spise vydal jiný známý protest. historik, nástupce Harnackův na berlínské universitě, Hans Lietzmann, spis: Petrus römischer Märtyrer (Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1936). Podle něho je velmi pravděpodobno, že Petr vskutku zemřel v Římě mučednickou smrtí. Heussi odpovídá nyní článkem War Petrus wirklich römischer Märtyrer? v časopise Christliche Welt z 20. února 1937, vyvrací důvody Lietzmannovy a trvá na své negativní odpovědi.

F. K.

Náboženskou revui, r. VIII. (1936), v krásné bílé, plátěné vazbě lze objednat v kanceláři Ústřední rady čl. církve v Praze-Dejvicích, Vuchterlova 5. Doporučujeme vřele br. duchovním, kteří mají rádi pěkně vázané knihy ve svých knihovnách.

Br. Dr. Karel Farský, vzor duchovního církve československé.

(Dokončení.)

F. Kalous.

K 10. výročí jeho smrti.

V.

Obtížná byla jednání s vedoucími politiky našeho veřejného života. Bratr Farský nejednou si stěžoval na četná nepochopení. Jako vždy v revoluci přezírána byla otázka náboženská. Některým bylo nemilé, že vytvořila se nová církev. Nerozhodnost a přezírání odvádělo mnohé kněze od nového života církevního, pobuřovalo ty, kdo obávali se o klid v nově vytvořeném státě (Pekař), zmalátňovalo zvláště vrstvy studované, nedůvěrou a pohrdáním naplňovalo zejména vrstvy dělnické, odchované moderními směry socialistickými. Jedni v nové církvi viděli nový vzrůst neznabožství, (kolikrát Farský byl vyhlášován za neznaboha!), druzí zase návrat ke staré pověře s náterem červenobílým.

Marně Farský vysvětloval rozdíl mezi náboženstvím a církvi, marně poukazoval na mocenské, politické a hospodářské postavení církve římsko-katolické. Myšlenkově se jí nebál, ale jako praktický člověk viděl sílu hospodářskou, politickou a finanční.

Proto zahloubal se do českých dějin náboženských a poměru církve a státu a z jeho úvah a článků v Českém zápasu vzešla kniha: „*Stát a církev*“. Poměr státu českého k církvi římské od prvopočátku až do roku 1924. V Praze 1924. Nákladem vlastním.

Už v předmluvě vysvětluje br. Farský, že „dějiny české jsou skoro jedním řetězem sporů a bojů nábožensko-církevních“. Vysvětluje, že „pojmem církve jest stále ještě ztotožňován s pojmem náboženství“. A pokračuje:

„To pochází odtud, že tu po celých 300 let předešlých nebyla dovolena jiná víra nežli církve římské. A církev římská, sama v sobě pozůstatek starého světového imperia (vladařství) římského, organisovaná zcela jako svého druhu stát, pronikající druhými státy, vpravila tu národu za ty časy předsudek, že ona jest jediným oprávněným zřízením náboženským na světě. Odtud omyl, že co církev, to náboženství, a co papež, to zástupce a náměstek boží na zemi. Že se tento bludný omyl vryl národu do duše, není divu; neboť prvních 500 let svých dějin český národ byl odkázán ve věcech náboženských výhradně na tu jedinou církev, když mu nátlakem německého panství pod panovníky přemyslovskými původní jeho náboženství vzato a zakázáno. Církev římská byla tu po více než 500 let úplně bez soutěže; jiné církve nebylo — nesmělo být. Od vystoupení M. Jana Husa začíná osvobozovací boj národa z pod panství římského. Není dobojován. Ale bude dobojován tím dnem, kdy si veškerý lid národa československého uvědomí, že církve není náboženství a náboženství že není církev, že na světě je mnoho náboženství různých a mezi nimi jedno křesťanské, že církve římská není jediná církev křesťanská, nýbrž že křesťanských církví je mnoho, asi do 300, mezi nimi také církev československá, že člověk může mít

náboženství bez církve, ale že může být v církvi a nemusí mít ještě náboženství, a že každý národ má zajisté právo mít církev svou tak, jako má svou církev římskou národ italský. V knize této jest vylíčeno úryvkovitě úsilí církve římské podmaniti si národ český a ujistiti si v něm své panství i zase úsilí národa, který se bránil. Z těch dějinných příhod zřejmá jest slabost a mnohá nedůslednost v národním našem snažení proti odpůrci s kulturou silnější a se starou školou politickou a diplomatickou. Ale dobře znáti nejen udatné počiny předků, nýbrž také jejich chyby. Dějiny nám mají býti školou budoucnosti."

Tak psal Dr. K. Farský v květnu 1924.

Proces, který v něm osobně se odehrával a který viděl a chtěl věsti v naší národní společnosti, líčil v různých článcích, brožurách a spisech, které mají přílehlavé názvy.

Už před založením církve československé vydal v Hajnově sbírce časových věcí v knihovně „Vojna a mír“ v Praze 1919 jako IX. svazek: „*Prof. ThDr. K. Farský: Český problém církevní.*“

Ke konci praví (str. 35):

„Světlem vane vždy nový soubor pravd a ideí. Ty nejsou nové!

Když před pěti sty lety veliký český Mistr kněz bolestně si stěžoval domů, že koncil církevní nechce slyšeti pravdy, nebyl ani tak příliš dalek od svého Mistra, který před devatenácti věky vyčítal odpůrcům z Vysoké rady: „Když pravdu pravím vám, proč mně nevěříte?“ Či odkud odjinud vzal český Mistr své krásné heslo, když píše (ve Výkladu viery, desatera a páteře, V. D.): „Protož věrný křesťane, hledej pravdy, slyš pravdu, uč se pravdě, miluj pravdu, prav pravdu, drž pravdu, braň pravdy až do smrti.“ Vzal je z výroku svého Mistra: „Pravda osvobodí vás“ (Jan 8, 32), jehož se dovolává. A když před sto lety zaznělo ze zkrvavené Francie světem: liberté, egalité, fraternité: svoboda, rovnost, bratrství, byla to opět jen ozvěna oněch úst, která dávno učila lidstvo říkati komusi Jednomu Neznámému svorně: Otče náš! ... Tehdy Ho za to pověsili. Jen prováděti měli tehdy ve Francii to heslo méně krvavé, ač nevím, kdo víc tou krví vinen: ten, co ji proléval, či ten, kdo ho k tomu vyprovokoval. A když dnes po své ukrutné krvavé lázni lidstvo ústy téže Paříže dovolává se smilování samo nad sebou, zvouc národy k založení Svazu, aby mohlo býti čeleno nelidskému válečnému vraždění pro budoucnost, duch lidství lidstvem utýraného nedočkavě třese a chvěje se očekáváním, kdy a odkud zazní konečně heslo všem národům, zvoucí: Sbratřeme se!“

To, co žádáme, není žádné novotářství, toť jen požadavek, aby náš náboženský a církevní život byl zbaven přítěže, kterou jej naivně zatížily doby barbarské, a o nichž by řekl Kristus totéž, co před 1900 lety, když děl: „Svazujíc věru břemena těžká a nesnesitelná a vzkládají na ramena lidská: ale prstem svým nechťí jimi pohnouti.“ (Mat. 23, 4.)

Nuže, pohneme jimi my. A nepůjde-li za námi třeba hned celý svět, zavdčíme se alespoň přítomnosti a budoucnosti svého národa, aby měl o tuto jednu velikou bolest méně.“

VI.

S církví římsko-katolickou rozešel se lehce — ovšem po bolestných událostech světové války. Vylíčil tuto rozluku ve vzpomínkových feuilletonech, které vydal v knížce: Dr. Karel Farský: *Přelom*, v Praze 1921.

Knížka tato je i dokladem, jak církev československá vyrů-

stala jako mravní hnutí z rozporu mezi teorií a praxí církevní. Mocné dojmy z Huynova birmování a střelby do hladových dětí na plzeňské ulici jsou toho dokladem. Farský píše na str. 42:

„A já když jsem chodíval denně pak na popravné místo těch dětí, vyznačené zelenými věnci (dnes tam jsou zasazeny památné kameny), řekl jsem si: Církev, která si takhle nekřesťansky počíná, nemá pravdu, říká-li, že ona a náboženství Kristovo je jedno a totéž.“

Vznik církve československé vylíčil prof. Th. Dr. Karel Farský ve spise „Z podejha“ v Praze 1920, nákladem „Klubu reformního duchovenstva“, která vyšla v druhém vydání „přepřacovaném a rozšířeném“ v závěrečných částech od str. 47 v Praze 1921, nákladem vlastním.

„Dohasíná požár světové války...“

„Čeho však začíná se v národě československém jeví nedostatky už skoro povážlivý, je mravní charakternost“ (str. 6, II. vydání). „Hlavní příčinou vzrůstajícího nedostatku charakternosti v národě československém je nedostatek přesvědčení a života náboženského“ (II. vyd. — v prvním: „nedostatek přesvědčení náboženského“). „Je v neztenčené platnosti výrok presidenta Masaryka, že „česká otázka je stále ještě otázkou náboženskou“, avšak, kteří Čechové nebo kdo v národě má ji řešiti, zůstává ještě otázkou“ (str. 13 — I. vyd.). Dále jedná o přípravách a konečném prohlášení církve čl. 10. ledna 1. P. 1920, na němž za „církevní výbor“ je podepsán B. Zahradník-Brodský, Thdr. K. Farský, profesor náboženství v Plzni, G. Procházka a Ferd. Stibor. Výzvou k veřejným činitelům končí spis v 2. vydání na str. 47:

„Na veřejných činitelích jest, aby, jsouce si vědomi své zodpovědnosti, jednali ne blahovlnně, ani laskavě, ani politicky chytrácky, nýbrž důsledně mravně a spravedlivě. Zabezpečte církvi československé, t. j. sobě samým, vhodným zákonem její práva, a ona ujme se svého poslání v národě a státu, bohdá s lepším úspěchem pro národ i stát, nežli mu zabezpečiti mohou chvilkové starosti a pochyby dnešní její kritiky.“

Církev českosl. je tu, a už nezahyne. Nepřátel se jí báti netřeba; jen, at jí neublíží přátelé!“ (Str. 47, II. vyd.)

Tito „přátelé“ nebyli jen mimo církve československou, nýbrž v jejích vlastních řadách. Neviděli jasně jako br. K. Farský, nespolečali na sebe, ale na jiné, cizí. Jedno jho opustili, do jiného jha byli by přišli. Církev československá byla by přestala býti církví samostatnou, a stala by se částí jiného světa, byť přátelského a nám Slovanům národně příznivějšího. Byla to v počátcích církve, která těžko hledala svou vlastní ideovou základnu, tak řečená *krise pravoslavná*. Jí platí poslední věty „Přelomu“:

„Nebylo po celou dobu našich starostí o CČS ani jediné noci, abych byl pro ni nespal nebo špatně spal k vůli církvi řím.-kat., ale ze starostí a nespání, činěných dílu našemu neblahým „pravověrectvím“, jsem za ty 2 roky sešedivěl a nepřeji si jich zažít vícekrát.“ (Str. 80.)

A přece br. K. Farský, který byl pokládán za nepřitele „pravoslavi“, ve své liturgii užil pravoslavných prvků liturgie pravo-

slavné, vydané jako „*Mše pravoslavná svatého Jana Zlatoústého*“ v Praze 1885“.

Srovnejme Farského liturgii a mši pravoslavnou. Zároveň z těchto ukázek možno posouditi, jak bratr Farský duševně pracoval a cizí duchovně přetvářel v duchu církve československé.

Po několika pokusech a zejména marném jednání s br. A. Tuháčkem, vydal br. Farský svou liturgii, která rozšířila se všeobecně v církvi československé a stala se hlavní, jednotnou bohoslužbou. Je vytvořena dle liturgie římské, ale i pravoslavné. Pravoslavné rysy v ní bude třeba ještě vyhledat. Je jich dosti. Ukáží na dva, v nichž jeví se způsob, jak a co br. Farský přejímal a jak zpracovával.

Po zpřítomnění zanotuje kněz v církvi československé: „Pokloňme se Pánu“. Lid odpoví: „Bohu Hospodinu“, což později upraveno: „Bohu, Otcí svému“. Pak následuje Osvědčení: „Bože, Duchu všemocný. My neskláníme hlav svých před (nikým a [původně]) ničím, ani před chlebem a vínem, aniž před tělem anebo před krví, leč jen před Tebou, Ty nevystihlý Tvůrce náš a věčný lékáři duší.“

O této části vyprávěl mně, narážejí na transsubstanciaci, že je vzata ze mše pravoslavné. Vypůjčil jsem si od něho tuto mši a tu na str. 77 českého textu čteme: [Mše pravoslavná svatého Jana Zlatoústého. K tisícileté památce úmrtí sv. Metoděje, arcibiskupa Moravského, s českým překladem vydal Josef Rank. Praha. Tiskem dra Edvarda Grégra 1885. Nákladem vlastním.]

„Diakon: *Skloňme hlavy své před Pánem.*

Sbor: Před Tebou, ó Pane.

Kněz tiše: „Děkujeme Tobě, ó králi neviditelný, jenž jsi nesmírnou (nesčetnou) mocí svou *vše stvořil* a v hojnosti své milosti z ničeho k jsoucnosti přivedl; sám, ó Pane, s nebes shlédni *na sklonivši hlavy před Tebou; neboť nesklonili se před tělem a krví, ale před Tebou, Bohem strašným.* Ty, ó Pane, záležitosti naše k dobrému všem nám řiď, každému dle jeho potřeby: plav se s plavícími, cestuj s cestujícími a neduživé zhoj, *lékáři duší i těl.*“ (Podtrhuji sám.)

Dále v pravoslavné mši modlí se kněz tiše:

„*Vyslyš nás, ó Pane Ježíši Kriste, Bože náš, se svatého obydlí svého a s trůnu slávy království svého a přijď posvětit nás, jenž na hoře s Otcem sídlíš a zde s námi neviditelně přebýváš, i učiň nás hodny mocnou rukou svou podati nám přecistě tělo Tvé a drahocennou krev a námi lidu všemu.*“ (str. 77). V československé liturgii začíná Přijímání modlitbou knězovou: (v původní liturgii str. 30) „*Vyslyš nás, Pane Jezu Kriste, s trůnu věčné slávy své a přijď a posvěť nás! Učiň si nás hodny sám přijati přecistě tajemstvo chleba a kalicha v účastenství s tebou.*“

V římské liturgii (Čes. Misál str. XI) kněz se modlí: „Přijeti

Těla tvého, Pane Ježíši Kriste, kteréž já nehodný přijati se odvažuji . . . atd."

Nejzajímavější v této části je, jak br. Farský, pravoslavné [i římské]: „tělo Tvé a drahocennou krev“ nahradil slovy: „tajemstvo chleba a kalicha“. Modlitba, kterou dále kněz se modlí, je vysvětlováním tohoto tajemstva. V slovenské úpravě (poslovenčil Rudolf Bieringer dľa vydání 3. v Praze 1925) je toto pokračování knězovy modlitby v závorce.

A takových zajímavých drobností, jimiž pronikáme do duševní dílny br. Farského, najde se velmi mnoho.

„Pravoslavná krise“ — poškodila jako každá bouře, ale pravoslavná krise očistila církev československou, stmelila ji a osamostatnila. Byl konec nejasného kolísání, a církev naše našla sebe.

To bylo, po čem toužil br. Farský a k čemu houževnatě, tiše, opatrně, ale důsledně pracoval. Nerad mluvil o této krizi, ale tím více ji překonával.

VII.

Nemusel tak zápasiti jen s konservatismem římským, ale i s pravoslavným, který zbytečně poměry komplikoval a pod rouškou slovanství čsl. církev zaváděl na scestí. Br. Farský byl také nucen zápasiti i se směry volnomyšlenkářskými, které vzdávaly se toho, co je základem náboženského života, a ve státě toužily po odluce státu a církve, kterou vedoucí politikové z různých důvodů oddalovali. Br. Farský počítal s danými poměry a zajišťoval svou církev pro budoucnost *v zápase o zákon kongruový*. Br. Farský mezi dvěma směry — dnes bychom řekli nejkrasnější levicí a pravici — udržoval *směr střední*.

Nechtěl, aby státní orgány zasahovaly do vnitřních záležitostí církevních a vyplácely kněze národní církve, která nejvyšší autoritu bude mít v našem státě. Proto odmítl, aby československá církev byla církví kongruální.

Na druhé straně však poznával, jak těžko i v naší církvi platí se dobrovolná daň církevní a jak stát žádá a bude žádat služeb od církve a jak vybírá daň pro církev kongruální i od příslušníků církve československé. Proto Farský žádal, — (a obracel se proti těm, kteří vyčítali pokrokové církvi československé, že nestaví se na nekompromisní stanovisko odlučky církve a státu) aby stát z daní odváděných příslušníky církve československé přispíval dotací církvi československé dle počtu jejích příslušníků. Toto stanovisko také obhájil a tak církev finančně do budoucnosti zajistil a ve vnitřních věcech zbavil poručníkování státního. Církev žije i po stránce finanční svým životem z příspěvku státního i náboženské daně svých věřících.

Ožehavá byla otázka zabírání *římských kostelů*. Bratr Far-

ský byl pro zabírání kostelů: jsou to chrámy národní, národ je stavěl, žádní cizí dělníci, národ má na ně právo, nehledíc ani na starobylé zásady práva staročeského a ideologii římskou, dle níž církev užívá jen majetku, jinak je chudá, bez majetku.

Když zabírání kostelů působilo vnitropolitické nesnáze, byl Farský, už vedoucí v církvi československé po odchodu Zahradníka-Brodského a odloučení Matěje Pavlika, pozdějšího pravoslavného biskupa Gorazda, pro vydání těchto chrámů, ale žádal rozhodující činitele, aby přispívali určitou kvotou na stavbu chrámů (sborů) československých. Navrhl jsem, aby chrám československý byl nazýván *sborem* dle terminologie staré Jednoty českých bratří i dle slovanského názvu církví pravoslavných: *sabor*. Farský název ten přijal a dnes užívá se tohoto názvu všeobecně.

VIII.

Bratr Farský nesmyšlel úzkoprse nacionalisticky, chtěl navazovati styky se světovými církvemi křesťanskými. Řím znal, s církví římskokatolickou, kterou poznal jako útvar politický, žiti v přátelství nemohl. Tu byly styky jen nepřátelské.

S pravoslavnými církvemi — vlastně jen s pravoslavnou církví srbskou — navazovány byly přátelské styky, ale když pravoslavní začali zasahovati do vnitřních záležitostí církevních a nemohli přijati zásadu svobody svědomí tolik zdůrazňovanou v církvi československé, odlučoval se od nich br. Farský a konečně se s pravoslavím (ač těžce — on věřící křesťan a Slovan) rozešel.

Nescházelo ani styků s církví anglikánskou, jejíž posel byl i v Praze. Ale ani s tou — někteří čekali i hmotné pomoci — nedošlo, zvláště po vydání katechismu, k dohodě a užší spolupráci.

Proto navazovány styky se svobodnými církvemi západoevropskými a severoamerickými i obdobnými proudy v církvi římskokatolické u jiných národů (Francie, Polsko, Chorvati).

Ale především byla tu tradice prvokřesťanství (bývaly i spory [Hůta], má-li se mluvíti o tradici prvokřesťanské nebo starokřesťanské), Písmo svaté, osobnost Ježíšova, tradice starozákonních proroků, naše národní tradice prvotního křesťanství řeckoslovanského; náboženské úsilí husitské a českobratrské a také duch nové doby vytríbený myslitelé novověkými, duch, který prošel tolika revolucemi, zvláště francouzskou a světovou revolucí. Z domácní tradice úsilí Husa a jeho druhů, Chelčického a Komenského, mužů našeho obrození Havlíčka, Palackého a Masaryka, prohlášení státní samostatnosti po staletém životě v cizích službách.

Vše to působilo na ducha Farského, který nemiloval strnulost a bezmyšlenkovitost, který vtípem a obdivuhodným klidem pře-

konával chaos doby a který svou vysokou postavou jakoby lépe viděl než postavy menší, který svým protáhlym nosem jakoby vycítil nebezpečné nástrahy méně reálných duchů.

IX.

Dovedl stejně žít v malém prostředí, jako v síních přepychu (ani ten nezavrhoval, ač zdál se asketou a přísným, ba krutým k sobě). Dojemně líčí v Přelomu, jak přišel do Prahy a hledat byt:

„A tak jsem nastoupil v tehdejších osklivých zasněžených dnech listopadových (r. 1919). 14 dní jsem hledal byt, až jsem konečně zásluhou br. Procházky (t. j. Antonína, tajemníka) získal nyníjší byt v Holešovicích, ovšem až od února; zatím jsem po mnohém bloudění Prahou, pátrání a prošení našel jakés takés přístřeší — u Milosrdných, zprvu jen na několik dní, pak až do přestěhování. Tam v chudém, neúpravném kumbálku, který sloužil mezi dnem za holírnu, bez kamen, přespával jsem celé 3 měsíce, a o večerech při petrolejové lampičce (poukázku na láhev petroleje jsem si vyzěbral u jistého známého v ministerstvu zásobování) překládal a upravoval jsem první dva sešity Čes. misálu a brožuru „Z pode jha“. Tam jsem bydlel až do pol. února 1920, tedy ještě 5 neděl po založení církve čsl. Na neděle jezdil jsem do svého bytu do Plzně. Neméně neutěšené bylo mé úřadování v ministerstvu. Mrzнул jsem tak v neupravené, nečisté místnosti, bývalé to koupelně v bytu vicepres. V. v atmosféře, prosycené čpavým kouřem, kterým mě dohřívala výpomocná kaminka.“ (Str. 73.)

Jeho pozdější byt v Holešovicích (Belcrediho ul.) skládal se z dvou pokojíčků: kuchyně, která byla zároveň pracovnou, někdy i jídelnou, s oknem obráceným do dvora, a pokoje, který byl salonem, přijímacím pokojem i ložnicí a pokojem hostinským (někdy nás tu spalo několik), také s jedním oknem, ale do ulice.

Byl to pravý mládenecký pokoj s věcmi různě rozloženými, s knihami, novinami, rukopisy, nábytkem, obrazy a ozdobami. Vedle krásného obrazu mariánského obraz papeže Pia X., na nějakém diplomu, květnový manifest českých spisovatelů a přísaha národa československého.

Ani když se přestěhoval do Dejvic do koleje, nebyl v jeho bytě ten pořádek, jehož strážcem v domácnosti bývá žena.

Ženy nepoznal, ač po ní toužil. Několik žen ucházelo se o jeho přízeň, snad lásku. Ale nebyl by to Farský, kdyby — on citový člověk — podlehl. Měl vyšší cíl, než nějaké výhody hmotné nebo teplo klidného krbu rodinného. Stejně jako Ježíš. Šel za vyšším posláním, které se vykupuje těžkými bolestmi osobními ať ducha nebo těla.

V tom nesměla mu překážeti žena. Proto ve svém bytě žen nepřijímal a ani posluhovačky neměl. Občas mu pořádek udělala švagrová, paní jeho bratra. A to ještě velmi zřídka. Jinak vše si sám obstarával: vařil, čistil, uklízel — i boty vyčistil v noci těm, kdo byli u něho na návštěvě. Nečinil to z nějaké výstřednosti, ale prostě proto, že nebylo tu nikoho, kdo tuto práci by vykonal a hosta bylo třeba uctít, pohostit a upravit.

Není jistě nahodilé, že do biblické čítanky (Starý zákon) z velepisně přeložil píseň, v které dívka nevěsta touží po svém milém (8, 1—2; 6—7):

„O kéž byl bys miláčku
mým bratříčkem!
Bratrem rodným,
odkojeným mojí matinkou!

Abych zlíbati tě směla
třeba venku
na potkání,
a nikdo mi toho nesměl
brát ve zlé!

Neboť láska mocná je
jak smrt.
A ta její touha
neúprosná
jako hrob.“

A za těmito verši lásky přeložen je žalm 103 (str. 201):

„Její žár, toť ohně žár a plápol boží.
Žádnou spoustou vody nelze uhasiti lásku,
lásku ulít nedokážou proudy žádné.
A kdyby snad všechno jmění
někdo člověku chtěl nabízetí za lásku, —
lásky nevzdal by se člověk ani za nic,“ (Str. 200—201, I. vydání.)
„Blahoslav, má duše, Hospodina,
a vše, co jest ve mně, jméno jeho svatě!

Blahoslav, má duše, Hospodina,
a všech dobrodiní jeho vzpomínej!

Onť to jest, Jenž odpouští ti provinění tvá,
z nepravostí tvých On léčí tě.

Ze záhuby vymaňuje život tvůj,
milostí svou a svým slitováním věnčí tě.“

Tyto projevy — byť překlady Starého zákona nově Farským přeložené — jsou ukázky dvou nejkrásnějších strun jeho citového života: lásky a zbožnosti.

X.

Vratme se však k jeho kanceláři. I tu bylo by třeba jít po stopách začátků církve československé. Soustředovala se nejprve v malém krámečku na Starém Městě, pak v školní budově Starého Města, z níž byla nucena ustoupiti Těšnopisnému ústavu, kanceláři Jakubského kostela českobratrského, pak v Šmilovského ulici na Král. Vinohradech, v bývalé restauraci a posléze v Dejvické koleji.

Byla to cesta trnitá, plná starostí a nejistého zítřku — a Farský šel jí radostně, humorně, obětavě do krajností, tiše v odříkání a přemýšlení, jak zachránit pro budoucnost dílo náboženské obrody národa československého proti cizí nepřítizni a vlastní malichernosti a netečnosti.

V Dejvické koleji došel částečného cíle. Ale přišlo nové utrpení.

„Kdyby někdo poslouchal, jak v noci bolestí sténám způsobem nepatriaršim — měl by divné mínění o patriarchovi církve československé.“ Tak ulevil si v nestřeženém okamžiku v nejužším kroužku svým známým. Trpěl moderní nemocí, rakovinou vnitřního orgánu — nadledvinky — kteréžto chorobě podlehl. V podolském sanatoriu vyprávěl, jak jednomu sedláku otevřeli břicho, ale neoperovali, poněvadž bylo plné rakoviny. Myslíl tím na sebe?

Snad chorobu získal nepravidelnou životosprávou, kterou nesla s sebou rozrušená doba, v níž žil a církvi se obětoval bez ohledu na své zdraví s ohromnou vůlí a silou nervů, která se ukazovala v dobách nejsvízelnějších, snad k tomu přispěla i cesta do Spojených států severoamerických, kam odjížděl už churav a po níž úspěchy za oceánem nebyly takové, jak by si přál, neboť toužil stále výš a výš, na podkladě širším a základech hlubších než dosud.

XI.

Tak jeho život v církvi československé od jejího založení, při kterém stál a jež vyhlášoval (10. ledna 1920) až do jeho smrti (12. června 1927) je jediné pásmo práce, oběti, sebezapírání a různotvárného upravování života církve československé v dobách nejrozrušenějších, ale slavných.

Velká doba vzniku a růstu československé církve našla ve Farském muže nejvzácnějšího.

„Blahoslavte Pána všichni zástupové jeho, služebníci jeho, kteříž konáte, co chce.

Blahoslavtež Pána díla jeho všude po všem okršku!

A ty, duše má též, Hospodina svého blahoslav!“

(Farského překlad žalmu 103.)

Idea svobody svědomí v myšlenkovém vývoji církve československé.

(Pokračování.)

Frant. Roháč.

Některé nesnáze, do nichž jsme se dostali při pokusu o výklad textu Prohlášení, nám pomůže odstraniti zjištění autora textu Prohlášení a porovnání textu otištěného s rukopisem.

Na základě materiálu, který máme po ruce z archivu Společnosti ThDra Karla Farského v Praze, je možno s bezpečností tvrditi, že text Prohlášení koncipoval sám Dr. Karel Farský. Tento materiál tvoří tři rukopisné dokumenty z pozůstalosti Dra Karla Farského:

1. rukopis Prohlášení, který je psán rukou Dra Karla Farského na archu kancelářského papíru foliového formátu, který je podél přeložen na polovinu. Rukopis je psán vždy na levém sloupci strany — dodatky a opravy jsou připsovány buď mezi řádky nebo (jsou-li větší) na volné pravé polovině strany. V prepise je text rukopisu tento³²⁾:

I. sloupec.

A.

Národu československému!
Věrní velikému odkazu svatého
mučedníka kostnického(,) „Pravdy
každému přejte“, po velikých,
(vnitřních) bojích (vlastních) a
vnitřních strastech, jimiž rozhárána
trpí (duše) náboženská duše národa
československého, (i)
uvědomili jsme si (my)
povinnost, kterou přítomné dny
velikého osvobození ukládají i stavu
duchovnímu.

B.

Opět a opět přesvědčuj(i)e nás vývoj
veškerého života ve (životě) svobodné
republi(ky)ce československé (též) o pravdi-
vosti výroku velikého našeho filosofa,
že česká otázka je stále ještě
otázkou náboženskou, otázkou
tolikráte (a také) řešenou a pro nepřízeň
poměrů nikdy nedořešenou,
otázkou nejen celonárodní, nýbrž
(otázkou) znepokojující nitro každého *
českého člověka.

*vážného

C.

Nadešla opět po staletích doba,
kdy může česká duše přikročiti
k (zodpovědění) rozhodnutí odvěkého rozporu
svého nitra: Býti (křesťanskou) nábo-
žensky svobodnou a zbožnou po svém
(způsobu) svědomí nebo *(pod imperi-

*(uctívati Boha)

³²⁾ Přepisují text tak, že zachovávám původní řádkování, škrty dávám do závorek () v celcích, v jakých bylo škrtnuto, dodatky mezi řádky a po straně označuji kursivou a dodatky na straně. Ostatně necht' si čtenář srovná text s rukopisem dr. Farského na str. 142—145. Značení odstavců je shodné s označením při opise tištěného textu Prohlášení.

alistickou vládou cizí) sloužiti Bohu podle (nařízení) zákonů (panstvichtivé) *neuznávané* světovlády cizí, která (se) *stotožňuje* náboženství se svou panstvichtivostí a sebe s Bohem.

II. sloupec.

D.

Proto, aby konečně osvobozen byl duševní a náboženský život náš a tím /očištěno/ aby opět bylo ←
i mravní, rodinné a sociální žití českého člověka na podkladě dosavadní křesťanské kultury jak vyvinula se u nás * zásluhou apoštolů soluňských Cyrila a Metoděje, Mistra Jana Husa a Českých bratří

* *svěrázně*

Přikročil(i) o (jsme k) duchovenstvo československé, (orga) sdružené v „Klubu reformního kněžstva“ ku zřízení samostatné církve * (samo) (Církve československé)

* *na svém sjezdu 8. ledna 1920*

E.

Církev československá * jménem /svým (se opírající o) „církev“ (se opírající) t. j. „sbor Páně“ na (půdě) základně evangélie Kristova, přejímá * (členstvo, zřiz) až do stanovení vlastního zákona * (zřízení) náboženský řád církve římsko-katolické, obnovený v duchu demokracie.

* *založena*

* *prozatímně*
* *dosavadní*

F.

V důsledku toho (přejímá) (Církev československá zejména) (do) (nynější řád bohoslužebný římsko-katolický s tím rozdílem, že služby boží konají se výhradně česky) * (?) že stěžejní zásadou církve československé jest svoboda svědomí a náboženského přesvěd-

* *přijato*

III. sloupec.

č en í jednoho každého tak, (že) aby se nikomu nesm(i)ělo z jeho dobrého přesvědčení nic (býti) brátí ani vnucová(') (no) ti. *

G.

Proto přejímá církev československá zejména i dosavadní bohoslužebný řád až do podrobnější úpravy s tou jen pozměnou, že veškeré služby boží, jichž účast jest ovšem dobrovolná, konají se výhradně jazykem (českým) mateřským.

H.

Zatímní správu Církve československé vede církevní výbor duchovních i laiků. Úkolem církevního výboru jest, v jednotě s kulturními činiteli laickými v národě a za pomoci reformního duchovenstva organisovati Církev československou, upravití zatímní řád výchovný a bohoslužebný, ujednati zatímní poměr církve československé ke státu a k církvi římskokatolické a pracovati k brzkému svolání církevního sněmu.

I.

Národe československý! Uskutečňujice proroctví velikého biskupa Jana Amosa Komenského, že „vláda věcí Tvých vrátí se Ti opět v ruce Tvé“, skládáme (i život) v těchto velikých dnech Tvého osvobození (i vládu) do Tvého rozhodnutí i svobodu Tvého svědomí (před Bohem)

IV. sloupec.

v přesvědčení, že nebude svobodného národa československého,

** Neboť chceme, aby přítrž byla učiněna náboženským bojům v národě a žádáme si svobody svědomí a náboženského přesvědčení nejenom pro sebe nýbrž i pro každého jiného, buďsi on kdokoliu.*

nebude svobodné republiky
československé, nebude-li
svobodného svědomí jednotlivcova
před Bohem.

J.

Nyní jest na jednom
každém jednotlivci, aby * přihláše-
ním do Církve československé
dokázal, že jest mu náboženský
zájem o svobodu vlastního
svědomí a * o zdemokratisování
i náboženského života zájmem
opravdovým.
Za církevní výbor

* *odhlášením z církve
římské a*

* *o mravní povznesení ná-
roda a jeho výchovy*

Dáno v Praze 10. ledna 1920 v neděli po Třech králích L. P. 1920.

podpisy.

Druhé dva dokumenty jsou poznámky, které si připravil
Dr. Farský ke schůzi Klubu reformního kněžstva dne 8. led-
na 1920, kterou řídil. Byly publikovány ve Zprávách společnosti
Th. Dr. Karla Farského, roč. I., č. 4.—6. z 14. června 1934,
str. 13. a 14.:

K červnovému výročí smrti prvního patriarchy církve čsl. Dr. Karla Far-
ského, uveřejňujeme text dvou dokumentů z archivu SF. Tyto dokumenty
vrhají nové světlo na historii počátků církve čsl., zvláště na schůzi 8. led-
na 1920, Jsou textem vlastnoručních poznámek Dr. Farského.

*Program valného sjezdu ref. duchovenstva 8. I. 1920 v Nár. domě na
Smíchově.*

Uvitání. Předseda Dr. Farský

uvitání žurnalistů.

Význam sjezdu: 1. přehled dosav., 2. direktiva.

1. Přehled: a) 15. 9. Založ. Klubu po valné hromadě 7. 8. a rozejiti Ohniska.

*b) 6. 9. jmenování Kordače na arcibiskupství v Praze, 14. 9. vystoupení a
ohrazení proti tomu v Nár. L., ohrazení i z Klubu a ohr. klubů polit.*

c) zákaz „Práva národa“ ze srpna, uveřejněný koncem září,

*d) persekuce duchovních, kteří vzdali se celibátu, jakož i přivrženců snah
reformních.*

e) Zákaz českých bohoslužeb.

Práce klubu: a) organizace členstva,

b) informování veřejnosti tiskem a schůzemi. Díky Nár.

Listům!!

*Schůze: Kladno, Rakovník, Chrudim, Tábor, Liboc, Vodňany, Lužná, Lišany,
Štěpánov.*

Charaktereigenschaften

Sein Verhalten ist sehr ruhig

manche Male ist er sehr

hübsch, seine

Wörter sind sehr schön

aber seine

Wörter sind

sehr schön, aber

manche Male ist er

sehr schön, aber

manche Male ist er

sehr schön, aber

manche Male ist er

sehr schön, aber

manche Male ist er

sehr schön, aber

manche Male ist er

sehr schön, aber

manche Male ist er

sehr schön, aber

manche Male ist er

sehr schön, aber

manche Male ist er

Proto, aly končaní osvobozene
byl duševní a náboženský život
nás a tím ovládáno aly ¹⁸⁴² ~~1841~~
i umění, zejména v oblasti
jízby umělecké etnické na podobu
domácího křesťanského kultury,
jed významně v nás gálcku,
chráněná volnějším křesť.
Mělkáje, skřídka Jan, Janas.
Čestný bratři.

jižněvšile ~~1841~~ ~~1842~~ duchovním
čestným, ~~1841~~ ~~1842~~ adužen
v oblasti reformního křesťanství
inženýrský 8. květen 1840
kterýž jeví se v národním církvi
evangelizace.
vám ~~1841~~ ~~1842~~ ~~1843~~ ~~1844~~ ~~1845~~ ~~1846~~ ~~1847~~ ~~1848~~ ~~1849~~ ~~1850~~

Uctívání evanjelizace
zabývá
jmenem sv. jana ~~1841~~ ~~1842~~ ~~1843~~ ~~1844~~
„sv. jana“ ~~1841~~ ~~1842~~ ~~1843~~ ~~1844~~ ~~1845~~ ~~1846~~ ~~1847~~ ~~1848~~ ~~1849~~ ~~1850~~
„Jan“ ~~1841~~ ~~1842~~ ~~1843~~ ~~1844~~ ~~1845~~ ~~1846~~ ~~1847~~ ~~1848~~ ~~1849~~ ~~1850~~
evanjelizace křesťanství; jmenem
~~1841~~ ~~1842~~ ~~1843~~ ~~1844~~ ~~1845~~ ~~1846~~ ~~1847~~ ~~1848~~ ~~1849~~ ~~1850~~ ~~1851~~ ~~1852~~ ~~1853~~ ~~1854~~ ~~1855~~ ~~1856~~ ~~1857~~ ~~1858~~ ~~1859~~ ~~1860~~
evanjelizace křesťanství, ~~1841~~ ~~1842~~ ~~1843~~ ~~1844~~ ~~1845~~ ~~1846~~ ~~1847~~ ~~1848~~ ~~1849~~ ~~1850~~
evanjelizace křesťanství, obnovení
v duchu demokracie.

V duchovním ~~1841~~ ~~1842~~ ~~1843~~ ~~1844~~ ~~1845~~ ~~1846~~ ~~1847~~ ~~1848~~ ~~1849~~ ~~1850~~
evanjelizace křesťanství „jmenem“
* ~~1841~~ ~~1842~~ ~~1843~~ ~~1844~~ ~~1845~~ ~~1846~~ ~~1847~~ ~~1848~~ ~~1849~~ ~~1850~~
Evanjelizace křesťanství
evanjelizace křesťanství, ~~1841~~ ~~1842~~ ~~1843~~ ~~1844~~ ~~1845~~ ~~1846~~ ~~1847~~ ~~1848~~ ~~1849~~ ~~1850~~
evanjelizace křesťanství, ~~1841~~ ~~1842~~ ~~1843~~ ~~1844~~ ~~1845~~ ~~1846~~ ~~1847~~ ~~1848~~ ~~1849~~ ~~1850~~
je evanjelizace
evanjelizace křesťanství je evanjelizace
evanjelizace křesťanství je evanjelizace

den gennete kigende hos Højby og
men som man kommer til Højby

skulle fremkaldes, men det
brakte en rimelig betragtning
om den gennete kigende hos Højby og

konkordansen, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

indfaldene, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man
er som ved Højby, og man

„Právo národa“, „Právo národa“
„Právo národa“, „Právo národa“
„Právo národa“, „Právo národa“
„Právo národa“, „Právo národa“
„Právo národa“, „Právo národa“

„Právo národa“ před 1919

Právo národa je jedním z
základních principů republiky
československé, neboli
jedním z hlavních principů
republiky československé
jedním z hlavních principů
republiky československé
jedním z hlavních principů
republiky československé

oprávněným. Je cílem republiky
Právo národa je jedním z
základních principů republiky
československé, neboli
jedním z hlavních principů
republiky československé
jedním z hlavních principů
republiky československé
jedním z hlavních principů
republiky československé

- c) vydání č. misálu k vánocům 1919,
- d) koupeno „Právo národa“;
- e) informační schůze důvěrníků Klubu 27. 11.,
- f) dnešní sjezd.

Přízeň Prozřetelnosti: neústupnost řím. hierarchie (Kord., Skrb., Gross i Hálka) budící odpor,
dvojakost „Jednoty“ v otázce Kordače, Práva nár., českých vánoc, beznaděj-
nost reforem z Říma
persekuce zahájené past. listy a tiskem a ohlášení vůči osobám.
Výsledek: Právo vychází dál, suspen. žádné.
česky se slavi a
národ za námi. Ale:

Z požadavku reforem, požadavek svobody svědomí a osoby.

- Úkol dneška: 1. uvážiti následky (Dr. Choc)
2. rozhodnouti se o důsledcích
3. příp. učiniti opatření z nich vyplývající.

O všem bude hlasováno, úskoků nikdo nezamýšlí, nejméně my, kteří celému dílu stojíme v čele. My jsme ochotni postoupit své úkoly okamžitě komukoliv.

Volba předsednictva sjezdu.

Druhý dokument jsou poznámky k zatímnímu řádu nové církve, připravené Drem Farským pro schůzi 8. ledna 1920:

Zatímní zásadní řád nové cirk. reorganisace.

Jméno: Církev českoslov. (katol.?)

Poměr k dosavadní c. ř.-katol. C. čs. přijímá členstvo, duchovenstvo a zřízení c. ř.-k., obnovené podle změněných poměrů doby a jejich požadavků. V důsledku toho přijímá c. čs. až do přijetí zákona na valném sněmu cirk. veškeren dosavadní řád s tím rozdílem, že

2. služby boží konají se výhradně česky,

1. trváme na zásadě svobody svědomí a náboženského přesvědčení jednoho každého, nechtějíce, aby komukoliv z jeho náb. přesv. bylo co bráno nebo unucováno.

Zatímní org. řád.

Zatímní správu c. čs. vede cirk. výbor.

Úkolem c. výb. jest v jednotě s kulturními činiteli laickými v národě a ref. duchovenstvem organisovati obnovenou církev, upravit provisorně řád výchovný a bohoslužebný, a pracovati k brzkému svolání cirk. sněmu.

Složení cirk. výboru.

C. výbor je 12členný, složený polovinou z laiků a polovinou z duchovních, s patřičným zřetelem k poměrnému zastoupení zemi a krajů. 6 členů duchovních zvolí dnešní sjezd, členové laici budou kooptováni. Ustaví se tím způsobem, že zvolí ze svého středu:

starostu,

2 místostarosty a

kancléře.

Celá církev rozdělena je podle dosavadního způsobu na vikariáty zatím v mezích vikariátů dosavadních. Funkci vikáře převzou faráři-důvěrníci. Každý duchovní zůstane na místě svého působení a ve svém úřadě.

Domnívám se, že po srovnání těchto rukopisných dokumentů nemůže být pochyby o tom, že rukopis Prohlášení nejenom psal, nýbrž i koncipoval Dr. Farský. To dotvrzuje nejenom povaha rukopisu Prohlášení svými škrty a opravami, ale zejména rukopis „Zatímního zásadního řádu nové církevní reorganisace“, ve kterém jsou celé věty, které byly místy doslova z těchto soukromých poznámek Farského převzaty do textu Prohlášení. Týká se to zejména odstavce, který mluví o svobodě svědomí.

Srovnáme-li rukopis Prohlášení s textem otištěným, vidíme, že rozdíly, které jsou mezi ním a původním konceptem rukopisu, týkají se v celku jen stylistických drobností. Jen na jednom

místě byl původní kontext rukopisu jiný před tím, než byl škrtáním opraven a než jak byl uveden v otištěném textu Prohlášení. Je to kontext mezi odstavci E, F, G otištěného textu Prohlášení. Škrtaný rukopis nám ukazuje, že za odstavcem E otištěného textu Prohlášení následoval odstavec G, takže původní souvislost zněla takto:

„Církev československá založená jménem „církve“ t. j. sbor Páně na základně evangelia Kristova, přejímá prozatímně až do ustanovení vlastního zákona dosavadní náboženský řád církve římsko-katolické, obnovený v duchu demokracie.

V důsledku toho přejímá církev československá zejména nynější řád bohoslužebný římsko-katolický s tím rozdílem, že ...”.

Tento původní kontext je dosvědčován také „Zatímním zásadním řádem“, kde logická souvislost celého textu je úplně jasná:

„C. čs. přejímá členstvo, duchovenstvo a zřízení ř.-k., obnovené podle změněných poměrů doby a jejich požadavků. V důsledku toho přejímá až do přijetí zákona na valném sněmu círk. veškeren dosavadní řád s tím rozdílem; že

2. služby boží konají se výhradně česky

1. trváme na zásadě svobody svědomí a náboženského přesvědčení jednoho každého, nechtějíce, aby komukoliv z jeho náb. přesv. bylo co bráno nebo vnučováno.”

Označením těchto dvou požadavků číslicemi 1. a 2. v pořadí obráceném než jak byly původně napsány, bylo učiněno patrně proto, že si Farský uvědomil, že požadavek svobody svědomí je povahy principiální a proto jej chtěl dát na prvé místo. Na rukopise poznámek můžeme poznati, že toto převrácení pořadí obou požadavků stalo se až dodatečně, číslice jsou v pořadí 2 — 1 přepsány přes původní 1 — 2.

Týž důvod, že požadavek svobody svědomí je základní povahy, vedl Farského asi k tomu, že mezi dnešní odstavce E a G textu Prohlášení, které původně logicky následovaly za sebou, vsunul odstavec F, chtěje před tím, než rozvede konkrétní otázky církevního převratu (bohoslužby, správa církve, poměr k státu a církvi ř. k.) zdůraznit zásadu svobody svědomí, neuvědomiv si dobře, že tím zrušil logický sled původního kontextu, obzvláště, ponechal-li i k novému odstavci (F) jako úvodní slova začátek původního znění dnešního odstavce G: „V důsledku toho ...”. Je tudíž jasně patrné, že toto uvedení „v důsledku toho“ není možno bráti za základ ke konstruování souvislosti mezi prozatímním převzetím náboženského řádu římskokatolického a prohlášení svobody svědomí za zásadu nové církve.

(Pokračování.)

Synoptická evangelia.

(Pokračování.)

Dr. F. Kovář.

IV. Logia.

Obraťme nyní pozornost k látce, která je *společná Evangeliiu Matoušovu a Lukášovu*, a které není v Evangeliiu Markově. Je to asi 200 veršů, asi 40 perikop; v Evangeliiu Matoušově tvoří asi $\frac{2}{11}$ jeho celkového textu, v Evangeliiu Lukášově asi $\frac{1}{6}$ jeho celkového textu. Po stránce obsahové jsou to skoro vesměs výroky a řeči Ježíšovy.

1. *Shoda textu* na těchto místech je v obou Evangeliiích nainože ještě větší a bližší než shoda textu na místech, která jsou společná všem třem synoptikům, a která Matouš a Lukáš, jak jsme poznali, čerpali z Marka. Nejlépe je to opět vidět na šestavené synopsi takových míst.

Všimněme si nejprve některých *krátkých výroků* Ježíšových. Obě Evangelia je uvádějí doslova nebo takřka doslova stejně.

Mat. 6, 24: „Žádný nemůže sloužiti dvěma pánům; neboť buď bude jednoho nenáviděti a druhého milovati, nebo jednomu dá přednost a druhým pohrdne. Nemůže sloužiti Bohu a mamonu.“

Mat. 7, 3—5: „Jak pak vidíš mrvu v oku svého bratra, ale v svém vlastním oku nepozoruješ kládu? Anebo jak můžeš říkati svému bratrovi: Dovol, vyjmi ti mrvu z oka! a zatím máš kládu v svém vlastním oku? Pokrytče, vyjmi napřed z vlastního oka kládu, a teprve prohlédneš, abys mohl vyjmouti z oka svému bratrovi mrvu.“

Mat. 11, 4—6: „Jděte a dejte Janovi zprávu o tom, co slyšíte a vidíte: slepí nabývají zraku, chromí chodí, malomocní jsou očisťováni, hluší slyší, mrtví jsou křišeni a chudým se zvěstuje evangelium. Blažen ný, kdo se nade mnou neurází.“

Luk. 16, 13: „Žádný čeledín nemůže sloužiti dvěma pánům; buď totiž jednoho bude nenáviděti a druhého milovati, nebo jednomu dá přednost a druhým pohrdne. Nemůže sloužiti Bohu a mamonu.“

Luk. 6, 41, 42: „Jak to, že vidíš mrvu v oku svého bratra, ale kládu ve vlastním oku nepozoruješ? Jak můžeš říkati svému bratrovi: Bratře, dovol, abych ti vyňal mrvu, kterou máš v oku! a sám nevidíš kládu v svém oku? Pokrytče, vyjmi napřed kládu ze svého oka, a tehdy prohlédneš, abys mohl vyjmouti mrvu, kterou má v oku tvůj bratr.“

Luk. 7, 22—23: „Jděte a povězte Janovi, co jste uviděli a uslyšeli: slepí nabývají zraku, chromí chodí, malomocní jsou očisťováni, hluší slyší, mrtví vstávají, chudým se káže evangelium. Blažen kdo se nade mnou neurází.“

Shoda obou textů na těchto místech je zajisté taková, že je zcela nemožno, aby každý z těchto textů vznikl zcela samostatně. Vypadá to, jako by jeden evangelista přejal svůj text od druhého, nebo oba ze společného pramene. Při těchto krátkých výrocích by se arci také dalo soudit, že tím společným pramenem bylo *ústní podání*, které by Ježíšovy výroky zachovávalo doslovně, takže by je oba evangelisté mohli převzít z ústního

podání ve stejném znění. Pak by ovšem to ústní podání musilo být řecké, neboť shoda mezi oběma evangelisty je v řeckém znění. Doslovné ústní podání Ježíšových výroků si však dovedeme představit ještě v znění aramejském, v úzkém kruhu Ježíšových stoupenců v Jeruzalemě a v Palestině, ale nikoliv už v znění řeckém v široké oblasti říše římské.

Mimo to doslovné nebo takřka doslovné znění obou evangelistů se týká nejen krátkých výroků Ježíšových, ale i *delších výroků*, a to nejen Ježíšových, ale i *jiných*, a také *vypravování*, pokud jsou spojena s výroky.

Porovnejme další skupinu textů:

Mat. 3, 7—10: „Plemeno zmiří, kdo vám dal pokyn, abyste prchli před nastávajícím hněvem? Vydejte ovoce, které by bylo hodno toho pokání; nemyslete si, že můžete u sebe říkati: My máme otce Abrahama. Pravím vám, že Bůh může Abrahamovi vzbuditi děti z těchto kamenů. Již jest přiložena sekera ke kořeni stromů; každý strom, který nedává dobrého ovoce, bývá utínán a házen do ohně.“

Mat. 8, 8—10: „Četař však odpověděl: Pane, nejsem hoden, abys vešel pod mou střechu. Ale jen řekni slovo, a můj sluha bude uzdraven. Vždyť i já jsem člověk podřízený vrchnosti a mám pod sebou vojáky; když jednomu řeknu: Jdi, tedy jde, a jinému: Přijď, tedy přijde, a sluhovi: Učiň toto, tedy učini. Jak to Ježíš uslyšel, podivil se a řekl těm, kteří ho následovali: Vpravdě vám pravím: U nikoho v Izraeli jsem nenalezl tak velké víry.“

Mat. 12, 43—45: „Když nečistý duch vyjde z člověka, prochází místa bez vody a hledá klidu, ale nenalézá. I řekne si: Vráťm se do domu, odkud jsem vyšel. I přijde a nalezne dům prázdňý, vydrhnutý a vyzdobený. Tu se vydá na cestu a přibere si s sebou sedm jiných duchů horších než je sám, a pak vejde a přebývá tam. Poslední věci toho člověka jsou horší než první.“

Doslovné nebo skoro doslovné shody na místech tohoto druhu se nedají vysvětlit tak, že by oba evangelisté čerpali z ústního podání řecky kolujícího. Dají se pochopit jen jako literární závislost, *převzetí z písemného pramene*.

Luk. 3, 7—9: „Plemeno zmiří, kdo vám ukázal, jak máte utéci nastávajícímu hněvu? Vydejte ovoce, které by bylo hodno toho pokání; nezačnete si zas říkati: My máme otce Abrahama! neboť vám pravím, že Bůh může Abrahamovi vzbuditi děti z těchto kamenů. Již jest i sekera přiložena ke kořeni stromů; každý strom, který nedává dobrého ovoce, bývá utínán a házen do ohně.“

Luk. 7, 6—9: „Pane, neobtěžuj sel! Neboť nejsem hoden, abys vešel pod mou střechu; proto jsem si také netroufal sám k tobě přijíti. Ale řekni jen slovo a můj sluha bude vyléčen. Vždyť i já jsem člověk podřízený vrchnosti a sám mám pod sebou vojáky; řeknu-li jednomu: Jdi, jde, a druhému: Přijď!, přijde, a svému služebníkov: Učiň toto!, učini. Jakmile to Ježíš uslyšel, podivil se mu; obrátil se k zástupu, jenž ho následoval, a řekl: Pravím vám, ani v Izraeli jsem nenalezl takovou víru!“

Luk. 11, 24—26: „Když nečistý duch vyjde z člověka, prochází místa bez vody a hledá odpočinek; poněvadž ho nenajde, řekne si: Vráťm se do svého domu, odkud jsem vyšel. Přijde, nalezne jej vydrhnutý a vyzdobený, tu jde a přibere si sedm jiných duchů horších než je sám; ti vejdou a usídlí se tam, takže jsou poslední věci toho člověka horší než první.“

2. Není však možno tyto shody vysvětlit tak, že jeden evangelista čerpal z druhého, Matouš z Lukáše nebo Lukáš z Matouše, tak jako oba čerpali z Marka? Leč tato *přímá literární závislost* jednoho z obou evangelistů na druhém je *vyloučena*, jak plyne ze srovnání některých míst. Ta totiž ukazují, že na některých místech by musil být Matouš závislý na Lukášovi, na jiných místech Lukáš na Matoušovi, což je ovšem nemožné.

Mezi Matoušem a Lukášem není totiž na místech, jež jsou jim společná, jen shoda, ale také *rozdíly* a srovnání takových míst ukazuje, že brzo Matouš, brzo Lukáš má znění zřejmě starší, původnější a že brzo Matouš, brzo Lukáš změnil text, z něhož oba čerpali. Čerpali tedy oba evangelisté *ze společného písemného pramene*, řecky psaného. K tomuto závěru nutně vede srovnání míst, která vykazují nejen shody, ale i různosti.

Všimněme si nejprve některých míst, která ukazují, že *Matoušovo* znění je původnější, a že by tedy byl musil Lukáš čerpat z Matouše.

— *Mat. 6, 24:*

„Neshromažďujte si pokladů na zemi, kde je ničí mol a červotoč a kde zloději se vlupují a kradou. Ale shromažďujte si poklady v nebi, kde mol a červotoč jich není a kde se zloději nevlupují a nekradou; neboť kde jest tvůj poklad, tam bude i tvé srdce.“

Luk. 16, 13—15:

„Prodejte svůj majetek a rozdějte jej v almužnách; udělejte si měšce, které nevěšejí, získejte si poklad, který se nevyčerpá, v nebi, kam se zloději nepřiblíží a kde mol nekazí. Neboť kde je váš poklad, tam bude i vaše srdce.“

Že Matoušovo znění tohoto místa je původnější, dokazuje už jeho vnější forma, symetrická básnická stavba, jaká se zachovala u četných Ježíšových výroků. Lukášovo znění je přepracováno nejen po stránce formální, nemajíc básnické formy, ale i po stránce obsahové, vyslovujíc mnohem radikálnější požadavek než znění Matoušovo. Zatím co Matoušův text varuje před nesprávným hromaděním pozemských statků, Lukášův žádá přímo rozdělení majetku v almužnách chudým. Lukášův text je odezvou poměrů prvotní obce křesťanské; Ježíšovi se tu klade do úst jako požadavek, co se v prvotní obci stalo skutečností. (Sk. ap. 2, 44; 4, 34. 35.)

Mat. 8, 22: „Ježíš mu odpověděl: Následuj mne a nech, ať mrtví pochovávají své mrtvé.“

Luk. 9, 60: Řekl mu: Nech, ať mrtví pochovávají své mrtvé. Ale ty jdi a zvěstuj království Boží.“

Zde Lukášův dodatek o zvěstování království Božího zřejmě vysvětluje a činí zřetelnějším starší výrok, jak je zachován u Matouše.

Mat. 11, 8: „Co jste tedy vyšli uvidět? Člověka oděného měkkým rouchem? Hle, ti, kteří nosí měkká roucha, jsou v domech královských.“

Luk. 7, 25: „Co jste tedy vyšli uvidět? Člověka oděného měkkým rouchem? Hle, lidé ve skvělém rouchu a přepychu jsou v královských palácích.“

I zde Lukášova slova „ve skvělém rouchu a přepychu“ jsou pozdější změnou, jež není v souladu s předešlou větou, jako je tomu u Matouše. Všecka taková místa by znamenala, že při přímé závislosti byl by Matoušův text starší a byl by Lukášem pozměněn.

Jsou však zase jiná místa, z nichž je nutno soudit, že Lukášovo znění je původnější a že by tedy byl musil Matouš čerpat z Lukáše.

K takovým místům patří na př. Otčenáš:

Mat. 6, 9—13: „Náš Otče, jenž jsi v nebesích! Svaté budiž Tvé jméno! Přijď Tvé království! Staň se Tvá vůle, jako v nebi tak i na zemi! Náš denní chléb dej nám dnes! Odpust nám naše viny, jako i my jsme odpustili těm, kdož se provinili proti nám, a neuvoď nás v pokušení, ale vysvoboď nás od zlého!“

Luk. 11, 2—4: „Otče, svatě budiž Tvé jméno, přijď Tvé království, náš denní chléb dávej nám denně a odpust nám naše hříchy, vždyť i my odpouštíme každému, kdo se provinuje proti nám; a neuvoď nás v pokušení.“

Není zajisté možno mít za to, že by Lukáš byl zkrátil text modlitby Páně, kdyby jej byl čerpal z Matouše. Matouš má rozšířenější znění, liturgické, pozdější, známé také ze starokřesťanského spisku Didache.

Mat. 5, 39—42: „Slyšeli jste, že bylo řečeno: Oko za oko, zub za zub. Ale já vám pravím: Neodpírejte zlému, nýbrž udeř-li tě kdo na pravou tvář, nastav mu i druhou, a chce-li se kdo s tebou souditi a vzíti ti košili, nech mu i plášť, a nutí-li tě kdo na jednu míli, jdi s ním dvě. Tomu, kdo tě prosí, dej, a neodvracej se od toho, kdo si od tebe chce vypůjčiti.“

Luk. 6, 29—30:

„Tomu, kdo tě bije na tvář, nastav i druhou; tomu, kdo ti bere plášť, neodpírej ani košili. Dávej každému, kdo tě prosí, nežádej ničeho zpět od toho, kdo ti bere tvé věci.“

Lukášovo i Matoušovo znění je smyslem podstatně stejné, ale Matouš mu dává formu antithese, poněvadž tento Ježíšův výrok zařadil do kázání na hoře, v němž uvedl několik Ježíšových výroků ve formě antithese. Lukášův text ukazuje svou původnost i básnickou formou, na rozdíl od Matoušova.

Mat. 7, 22: „Mnozí mi řeknou v onen den soudu: Pane, což jsme neprorokovali tvým jménem? a nevyháněli jsme zlých duchů tvým jménem? a nečinili jsme mnoho mocných činů tvým jménem?“

Luk. 18, 26: „Tu vy začnete říkati: Vždyť jsme s tebou jedli a pili a učil jsi na našich ulicích!“

Znění Lukášovo jeví se i zde původnější, poněvadž se týče těch, kteří s Ježíšem žili. Matoušovo znění se ukazuje jako pozdější, ježto se týče generace po smrti Ježíšově.

Ze srovnání těchto míst, jejichž počet by bylo snadno rozmnožit, plyne jediný oprávněný závěr: Matouš a Lukáš čerpali

místa, jež jsou jim společná, oba z třetího, písemného, řecky psaného pramene. Po příkladu Harnackově označují němečtí a angličtí badatelé tento pramen značkou Q, t. j. Quelle.

Matouš a Lukáš z toho pramene místy čerpali doslovně nebo skoro doslovně, místy jej pozměňovali, tu ten, tu onen. Je však také pravděpodobno, že každý z nich měl už před sebou poněkud jiné znění pramene. Ukazuje na to srovnání uvedených míst, k nimž připojíme ukázky další.

Mat. 6, 32, 33: „Nebot o to všecko usilují pohané. Vždyť váš nebeský Otec ví, že toho všeho potřebujete. Usilujte tedy především o jeho království a spravedlnost, a toto vše bude vám přidáno.“

Mat. 23, 23: „Běda vám, pokryčtí zákoníci a farizeové! Dáváte desátky z máty, z kopru a z kmínu, ale zanedbáváte důležitější předpisy zákona, totiž spravedlnost, milosrdenství a věrnost. Toto je nutno činiti, ale onoho zanedbávati.“

Luk. 12, 30, 31: „O vše to usilují svěští pohané; vždyť váš Otec ví, že toho potřebujete. Jen usilujte o jeho království a toto vám bude přidáno.“

Luk. 11, 42: „Ale běda vám, farizeové, že dáváte desátek z máty, z routy a ze všeliké zeleniny, ale ne dbáte spravedlnosti a lásky Boží. Toto je nutno činiti, ale onoho zanedbávati.“

Z těchto dvou míst je patrné, že buď oba evangelisté poněkud změnili svůj původní pramen nebo spíše, že každý z nich měl před sebou poněkud odlišné jeho znění, když z něho čerpal.

3. Úsudek, že Matouš a Lukáš čerpali evangelní látku, která je oběma společná, a která není u Marka, z společného pramene, potvrzují nám t. zv. *dublety*, dvojice, t. j. taková místa, která jsou u Matouše i Lukáše nebo jen u Matouše a jen u Lukáše uvedena dvakrát, a to proto, že jednou je čerpali z Marka, po druhé z pramene Q. U Matouše je takových dvojic 24, u Lukáše 18.

Nejlépe je to opět patrné ze sestavené synopse.

Mar. 8, 34, 35: „Zavolal si zástup se svými učedníky a řekl jim: Chcete-li mně kdo následovati, zapři se, vezmi na sebe svůj kříž a následuj mne! Nebot kdo by si chtěl zachrániti život, ztratí jej; kdo by však ztratil svůj život pro mne a pro evangelium, zachráni jej.“

Mat. 16, 24, 25: „Tedy řekl Ježíš svým učedníkům: Chce-li kdo přijíti za mnou, zapři se, vezmi na sebe svůj kříž a následuj mne! Nebot kdo by si chtěl zachrániti život, ztratí jej, kdo však jej ztratí pro mne, nalezne jej.“

Luk. 9, 23, 24: „Všem pak řekl: Chce-li kdo jíti za mnou, zapři se, vezmi na sebe každý den svůj kříž a následuj mne! Nebot kdo by si chtěl zachrániti život, ztratí jej, kdo by ztratil svůj život pro mne, ten jej zachráni.“

Ze srovnání tohoto textu, který mají všichni tři synoptikové, je patrné, že Matouš a Lukáš tento Ježíšův výrok o kříži a ztrátě i záchraně života čerpali jako z pramene z Evangelia Markova.

Avšak Matouš a Lukáš mají Ježíšův výrok ještě každý na jiném místě svého Evangelia a srovnání těch míst ukazuje, že je oba čerpali z pramene Q.

Mat. 10, 37—39: „Kdo má rád otce nebo matku více než mne, není mne hoden; kdo má rád syna nebo dceru více než mne, není mne hoden; kdo nebere svůj kříž a chtěl by mne následovati, není mne hoden. Kdo nalezne svůj život, ztratí jej; kdo však ztratí svůj život pro mne, nalezne jej.“

Luk. 14, 26—27: „Přichází-li někdo ke mně a nemá v nenávisti svého otce, svou matku, ženu, děti, bratři a sestry, ano i svůj život, nemůže býti mým učedníkem. Kdo chce jíti za mnou a nenese svůj kříž, nemůže býti mým učedníkem.“

Ježíšův výrok o kříži je tedy u Matouše i u Lukáše, Ježíšův výrok o ztrátě a nalezení života aspoň u Matouše dubletou, vyskytují se u nich na dvou místech. Na prvním místě má výrok paralelu u Marka a je z něho čerpán. Na druhém nemá paralelu u Marka, ale shoda kontextu i textu mezi Matoušem a Lukášem ukazuje, že pro toto místo použili oba společného písemného pramene, odlišného od Marka a že každý z nich použil znění poněkud jiného.

Jako další příklady dublet uvedme si v synopsi další dva Ježíšovy výroky, které má Lukášovo Evangelium. V obou případech shoda prvního místa s Markem ukazuje na tento pramen, shoda druhého místa s Matoušem ukazuje na společný pramen Q.

Mar. 4, 21: „Což se přichází s lampou, aby byla položena pod nádobu nebo pod postel? Ne, aby byla položena na svícen?“

Luk. 8, 16: „Nikdo, když zapálí lampu, nepřikrývá ji nádobou ani ji nestaví pod postel, ale staví ji na svícen aby ti, kdož vcházejí, viděli světlo.“

Mat. 5, 15: „A když někdo zapálí lampu, nepostaví ji pod kbelec, nýbrž na svícen, i svítí všem v domě.“

Luk. 11, 33: „Nikdo, rozsvítí-li lampu, nepostaví jí do sklepa nebo pod nádobu, ale na svícen, aby ti, kdo vcházejí, viděli zář.“

Mar. 9, 40: „Kdo není proti nám, je pro nás.“

Luk. 9, 50: „Neboť kdo není proti vám, je s vámi.“

Mat. 12, 30: „Kdo není se mnou, je proti mně, a kdo neshromažďuje se mnou, rozptyluje.“

Luk. 11, 23: „Kdo není se mnou, je proti mně, a kdo neshromažďuje se mnou, rozptyluje.“

4. Přehlédneme-li místa, společná jen Matoušovi a Lukášovi, můžeme usouditi, že pramen Q obsahoval zprávu o kázání Jana Křtitele, o Ježíšově pokušení na poušti a pak téměř samé Ježíšovy výroky a řeči; vypravování událostí jen pokud tyto tvořily rámeček pro Ježíšovy výroky, na př. o uzdravení služebníka v Kafarnau. Pramen tedy obsahoval sbírku Ježíšových slov. Podle řeckého výrazu pro „slova“ = *logia*, říká se tomuto pramenu také *Logia*.

O existenci *Logií* svědčí nejen uvedené vnitřní důvody, srovnání míst, jež jsou společná Evangeliu Matoušovu a Lukášovu. Svědčí o ní také vnější svědectví, pocházející ze starokřesťanské literatury. Papiáš, biskup v Hierapoli ve Frygii, vrstevník Justina Mučedníka, napsal někdy kolem r. 120 po Kr. spis o 5 knihách s titulem *Exégéseis logiôn Kyriakón* = Výklady slov Páně. Tento spis se nám sice nezachoval, ale některé zlomky

z něho se přece zachovaly u starokřesťanských spisovatelů, hlavně u historika Eusebia ze 4. stol. V jednom z těchto zlomků Eusebiem zachovaných se praví: „Matouš v hebrejském jazyku sestavil slova (*logia*); vykládal (*hérméneusen*, což může znamenat také „překládal“) pak je každý, jak dovedl.“ Tato zpráva se nemůže týkat dnešního Evangelia Matoušova, neboť to obsahuje nejen slova, ale i skutky Páně. Mimo to není dnešní Ev. Matoušovo překladem z aramejštiny, nýbrž bylo napsáno v originále řecky. Konečně pak by byl Matouš, očitý svědek Ježíšovy činnosti, neužil k napsání Ježíšova života jako pramene Evangelia Markova, jak to učinil autor dnešního Evang. Matoušova. Zpráva Papiášova se tedy netýká nynějšího Matoušova Ev., ale jednoho z jeho pramenů, Logií. Tradice mohla dobře připisovat Matoušovo Ev. autoru jednoho z jeho pramenů, podle nichž bylo toto Ev. napsáno, když tento pramen sám časem přestal existovat.

5. Srovnáváme-li místa, společná Matoušovi a Lukášovi, čerpaná z Logií, vidíme, že zatím co Ježíšovy výroky se v obou Evangelích shodují, *kontexty*, do kterých oba evangelisté výroky zařazují, a věty, jež jim jako úvody předesílají, se u obou evangelistů značně liší.

Tak na př. Oččenáš zařazuje Matouš do Ježíšova kázání na hoře, odůvodňuje jej poukazem na mnohomluvnou modlitbu pohanů a uvádí ji větou: „Modlete se taktó“ (Mat. 6, 7—13.) Naproti tomu Lukáš jej uvádí jako samostatnou událost, která se stala „jednou“, odůvodňuje jej poukazem na modlitbu Ježíšovu a Křtitelovu a touhou učedníků po správné modlitbě, a uvádí jej větou „když se modlíte, říkejte.“ (Luk. 11, 1—2.)

Velkou řeč proti farizeům a farizeismu pronesl Ježíš podle Lukáše při své učitelské činnosti na venkově, na hostině u nějakého farizea (Luk. 11, 37—44), podle Matouše v posledních dnech svého života v nádvoří jeruzalemského chrámu (Mat. 23, 1—36).

Z toho nutno soudit, že Logia obsahovala Ježíšova slova bez časového a místního zarámování; byly to asi jen volně k sobě řazené Ježíšovy výroky. Teprve evangelisté, čerpající z této sbírky, zařazovali výroky časově a místně, a předesílali jim úvody, jimiž je kladli na vhodná místa svých Evangelii.

Už v Logiích však byly Ježíšovy výroky spojovány ve *větší celky*, které pak Matouš a Lukáš převzali do svých Evangelii, pokud to odpovídalo jejich cíli.

Největším z těchto celků byla Ježíšova řeč, kterou Matouš uvádí jako kázání na hoře (Mat. 5, 1—7, 28), Lukáš pak jako kázání na rovině (Luk. 6, 20—49). Matoušovo kázání na hoře je mnohem delší než Lukášovo kázání na rovině. Mají však obě touž disposici a Lukášův text je takřka celý obsažen v Matoušově; ale není zkráceným výtahem z Matouše. Ze srovnání textu kázání na hoře a kázání na rovině musíme soudit, že každý

z obou evangelistů měl před sebou poněkud jiné znění Logií jako pramen.

Jinou větší skupinou Ježíšových výroků, která byla vytvořena už v Logiích, je dlouhá Ježíšova řeč proti farizeům a farizeismu, uvedená u Matouše (23, 1—36) i u Lukáše (11, 37—44). Ze srovnání je opět vidno, že oba evangelisté měli před sebou různá znění Logií, ale také, že Matouš původní text místy rozšiřoval, zatím co Lukáš jej zkracoval.

6. Dovedeme si dobře představit, z jakých důvodů sbírka slov Páně mohla v prvotním křesťanství vzniknout. V listu Galatům 6, 6, praví apoštol Pavel: „Komu se dostává vyučování v slovu, ať se s tím, který vyučuje, sdílí o všechny své statky.“ Tato slova ukazují, že už v době Pavlově byli obrázení křesťané vyučováni, a to učiteli, kteří za to dostávali živobytí od těch, jež vyučovali. Učitelé asi přicházeli do nově založených obcí z center, kde už křesťanství delší dobu žilo. Vyučovali nové věřící asi Ježíšově nauce. K tomu účelu měli patrně jako pomůcku písemnou sbírku slov Páně, v nichž měli nejstarší křesťané normu a pravidlo svého smýšlení i žití, víry i mravnosti.

Je pravděpodobno, že již apoštol Pavel znal sbírku slov Páně. Dovolává se totiž několikrát slov Páně jako normy pro život věřících. Tak 1. Kor. 9, 4, chtěje konstatovati právo, které mají ti, kdo káží evangelium, na živobytí od obcí, píše: „Tak i Pán nařídil, aby ti, kdo zvěstují evangelium měli svou obživu z evangelia“. Naráží tu zřejmě na Ježíšova slova, jež máme zachována u Luk. 10, 7 a Mat. 10, 10 a jež pocházejí z Logií. 1. Kor. 7, 10 praví Pavel: „Ženatým a vdaným nařizují — vlastně ne já, nýbrž Pán: Žena ať se nerozvádí od muže.“ Je to patrně narážka na Ježíšova slova o nerozlučitelnosti manželství, uvedená u všech synoptiků.

Z toho by plynulo, že Logia v nějaké podobě *existovala již před r. 50. po Kr.* Proto není nikterak nepravděpodobno, že sbírku slov Páně sestavil *apoštol Matouš*. Byla to však asi nejstarší a nejkratší její podoba, která mohla být doplňována. Byla-li katechetickou pomůckou, mohl každý křesťanský učitel mít svou vlastní sbírku a mohl si ji doplňovati připisováním dalších Ježíšových výroků, jak kolovaly v ústním podání. Proto také mohl mít Matouš jako pramen poruce poněkud jiné znění než Lukáš. Doplnění Logií bylo zajisté usnadněno také tím, že výroky v nich obsažené byly nejspíše volně seřazovány, bez chronologického nebo geografického nebo věcného plánu a pořadí.

7. Sestavil-li nejstarší sbírku slov Páně apoštol Matouš, byla to jistě sbírka *aramejská*, jak praví také Papiáš. Záhy ovšem musila být překládána pro potřeby vyučování křesťanů řecky mluvících, mimo Palestinu, do jazyka řeckého. Papiášova zpráva pak, že ji každý překládal či vykládal jak dovedl, zní velmi pravděpodobně. Různost překladů vedle různosti rozsahu textů

v Logiích pak může zcela dobře vysvětlit jak shody, tak rozdíly mezi Matoušem a Lukášem v textu perikop, jež čerpali z Logií. Oba naši evangelisté čerpali již z řeckého překladu Logií, jak dokazují slovné shody četných jejich textů.

Ze původní jádro Logií bylo aramejské, to dosvědčují některá Matoušova a Lukášova místa i v dnešním svém znění. Tak Ježíšův výrok u Mat. 23, 26 zní: „Napřed vyčisti (*katharison*) vnitřek číše, a pak bude čistý také její zevnějšek.“ Luk. 11, 41 na paralelním místě uvádí touž větu slovy: „Raději dejte, co je uvnitř, jako almužnu (*dote eleémosynén*), a hle, pak je vám všecko čisté. Podivné znění Lukášovo vzniklo patrně tím, že řecký překladatel toho exempláře Logií, jehož jako pramene užil Lukáš, četl v aramejském jeho rukopise místo slova *dakki* = čistiti slovo *zakki* = dávatí, a přeložil *dote eleémosynén* = dejte almužnu, místo *katharison* = očišť, jak správně přeložila předloha, které užil Matouš.

Mat. 24, 27 se praví o blesku, že *fainetai* = vychází; Luk. 17, 24 užívá v téže větě o blesku výrazu *lampei* = září. Ze tyto dva výrazy jsou překladem téhož slova v semitském originále, dokazuje obdobný případ jiný, že totiž hebrejské slovo *jezhirú* u Dan. 13, 3 je v starém řeckém překladu Starého zákona, v Septuagintě, přeloženo slovesem *fanúsin* = vyjdou, v pozdějším řeckém překladě St. zákona, Theodotionově, slovesem *lampsúsín* = zazáří, tedy touž dvojicí řeckých výrazů, která je u Matouše a Lukáše, z nichž každý, jak patrně, měl jako pramen jiný řecký překlad Logií.

Totéž ukazuje jiný příklad. Mat. 24, 28 ve větě o mrtvole a supech se užívá výrazu *ptóma* = mrtvola, kdežto Luk. 17, 37 v téže větě užívá výrazu *sóma* = tělo. I v tomto případě jde o dvojí různý řecký překlad téhož semitského slova, jak dokazuje přesná obdoba, že hebrejské slovo *pigrékem* v Num. 14, 33 přeložili Aquila a Theodotion slovem *ptómata* = mrtvoly, kdežto Symmachus slovem *sómata* = těla.

Původní aramejská sbírka slov Páně, zvaná snad *Dibré Ješúa'* = Slova Ježíšova, byla tedy patrně záhy překládána do řečtiny, byly různé recenze toho překladu a různá, ne zcela totožná vydání řeckých *Logia Kyriú* = Slov Páně, zvláště když byla stále zvětšována ve snaze, aby sebrala Ježíšovy řeči a výroky z ústního podání co nejuplněji.

8. Autor Matoušova a autor Lukášova Evangelia užili Logií v řeckém znění jako prameně, ale nezávisle jeden na druhém a *užili jich různým způsobem*. Matouš seskupil největší část látky, kterou čerpal z Logií, do kázání na hoře, ale vedle toho Ježíšovy výroky, z Logií čerpané, připojoval k vypravování událostí z Ježíšova života, která čerpal z Marka. Lukáš také má velkou vložku, čerpanou z Logií, a to 9, 51—18, 14. Z 38 perikop, které Lukáš celkem převzal z Logií, umístil jich v této vel-

ké vložce 26; ostatní rozptýlil do různých částí svého Evangelia. Poněvadž Matouš a Lukáš užili každý jiné recense Logií, poněvadž jich nad to různě užívali a také pozměňovali, nemůžeme pokládati ani jen text Matoušův ani jen text Lukášův za původní znění Logií a dávatí přednost jednomu před druhým. Je třeba kritickým rozbořením textu v každém jednotlivém případě uvažovati důvody a rozhodovati, který text je původnější, historicky spolehlivější a skutečným Ježíšovým slovům bližší. (Pokračování.)

Autorita náboženských vůdců.

(Pokračování.)

Dr. O. Ruttle.

II. Typy náboženských vůdců v křesťanství.

1. Prorocký typ vůdcovský, takto abstraktní a obecně platící, se stal konkrétním východiskem vývoje linie křesťanství. Ježíš je dokonalým projádřením tohoto typu. Jeho prorocká autorita, jež v jeho osobě dospěla k vědomí mesiášskému, se stala základem autority jeho církve. V historickém křesťanství je všude patrné dědictví Starého zákona, zvláště v kladné složce — pojetí náboženské autority.

Vývoj křesťanství není však přímočarý. Ani vývoj pojetí autority, pokud se vztahuje k náboženským vůdcům křesťanství týče, nenavazuje přímo a bezúchylně na prorocký typ náboženské autority, ležící u kolébky křesťanství. Autorita apoštolská, učitelská a autorita prvokřesťanských proroků je pouhým odleskem prorocké autority zakladatele křesťanství. Ihned z počátku je zřejmo, že vývoj v pojetí autority v církvi dostane nový směr. Církev křesťanská v důsledcích svého styku se současnou kulturou vytvořila nové druhy náboženských vůdců, jejichž bezprostřední vůdcovská autorita pramenila z odlišných zřidel, než tomu bylo u Ježíše.

Duchové proudy náboženského a kulturního života v oblasti pánve středomořské přinášely v době prvotního křesťanství lidstvu nové touhy, ztělesněné v náboženstvích spásy. Na kulturní křižovatce Středomoří se objevil synkretismus všeho druhu. V tomto prostředí vystupovali samozvaní vůdcové ke spáse, kterým se skoro podařilo vybudovati mohutná lidová hnutí, jimž nebylo nic společné, než základní podvědomá i uvědomělá touha po jistotě náboženské, zvláště pak jistotě věčného života. Tak vyrostlo mnoho náboženství, mysterijních, jež přinášela s sebou nové druhy náboženských autorit.

Dosavadní autoritativní řády společenské i náboženské pozbyvaly své váhy. Legální autorita kněze řeckého či římského ztrácela více a více na své síle. Kněz přestal představovati vůdce v otázkách života a smrti. Jeho autoritě zůstával téměř ráz formálně-oficiální.

Skutečnými náboženskými vůdci byli hlasatelé náboženství spásy, vůdcové a kněží mysterií.

Mysterijní náboženství vytvořila *typ autority mysterijní*. Mysterijní autorita byla založena na pramenech dvojího druhu: na zvláštním mystickém (pneumatickém) poznání a na speciálních sakramentálních úkonech jako znameníh a prostředcích spásy. Mysterijní autorita je jedním z prvků kněžské autority náboženského vůdce v katolicismu.

2. Katolictví dalo vznik a vytvořilo podmínky kněžské autority prvního řádu.

Kněžský typ autority v katolictví je určen několika prvky. Předpokladem kněžské autority je *pojetí církve* jako mystického těla Kristova, rozčleněného v hierarchický řád. Základem této abstraktní nauky je touha, zkonkrétnit autoritu Kristovu v církvi samé. Božský původ církve je zárukou absolutní autority církve. Takovým způsobem se církev sama stává pramenem a zdůvodněním vši autority vůbec. Nejen autority náboženské, ale také autority královské, panovnické, zákonodárné. Tím se blíží rázu autority kolektivní.

Za tohoto předpokladu se vyvinula v katolicismu autorita dogmatu.

Pravda je explikací pravdy Kristovy. Immutabilis veritas zakládá neomylný učitelství úřad katolicismu. Částí výkladu pravdy Kristovy je posvátné kazatelství Slova Božího, jímž se vykládá zjevení. Stejně tak rozumová a theoretická autorita koncilů teprve sankcí církevní dostává charakter pravdy absolutní. Rovněž i papežova prohlášení *ex cathedra*. Dogmatická, poznávací stránka, jež činí kněze výkladačem tradice a zjevení, je rovnocenná, ba v praxi podřízená stránce obřadní.

Autorita svátosti je nejmocnější a nejúčinnější autoritou kněze. Sacramentum ordinis propůjčuje knězi vyšší náboženský potenciál, jenž ho pozvedá na prostředníka mezi posvátným a profanním, mezi Bohem a lidmi i vice versa. Svátost, jako nástroj, vehiculum spásy, je v rukou kněze jediným bezpečným prostředkem spásy. Není tedy mimo církev spásy pouze pro pravé poznání, pro dogmatickou jistotu nauky, ale také pro jistotu spásy skrze svátost. Církev je vlastníci jedinečného deposita spásy, jejíž objektivitu a jistotu zaručuje. Tato jistota se představuje očím věřících v podobě hodně konkrétní a materiální. Materie a forma je nevyhnutelnou součástí katolických obřadů, na př. objektivní autorita dramatu bohoslužeb působí konkrétně v tělesné přítomnosti Kristově při zázraku proměňování.

K těmto prvkům kněžské autority přistupuje *prvek legální*. Prorocká autorita zdůrazňovala autoritu a absolutnost Božího zákona, Boží vůle, kněžská autorita, jako vykladačka Boží vůle zdůrazňuje církevní a kněžské předpisy. Proto kasuistika souvisí

s podstatou katolicismu. Vnitřní jistota náboženské zkušenosti prorocké, objektivita Božího příkazu, jistota víry se proměnila zde ve vnější jistotu dogmatickou, sakramentální a legální. Proto kněžská autorita katolicismu může býti charakterisována jako vnější, dogmatická, sakramentální a legální. Všechny prvky jsou spojeny v mystické autoritě Církve, jako ústavu spásy.

3. Protestantismus byl reakcí na tuto vnější sakramentální a legální autoritu v církvi. Svým zdůrazněním prvokřesťanství a zvláště pavlovství, i v pojetí autority církevní navazoval na Krista a jeho jedinečnou autoritu. Reformační zásada, že Kristus je hlavou církve, je odpovědí na vnější pojetí církevní autority v katolicismu.

Avšak i protestantismus uznal autoritu zjevení a tím funkce náboženského vůdce v protestantismu podržela své určení v jednom z prvků kněžských: ve vykladačství zjevení. V zásadní otázce tradice a Písma nebylo mezi katolicismem a reformací velikého rozdílu. Namnoze naučné zásady zůstaly společné. Protestantism přinesl však nový výklad Písma. Milost boží lze zvěstovati slovem. Víra ze slyšení, slyšení pak skrze slovo Boží.¹⁾ Autorita protestantského náboženského vůdce spočívá především na *zvěstování a výkladu slova*. Slovo je obsaženo v Bibli. Vyhraněnou podobu této autority představuje nauka o slovní inspiraci Písma.

Protestantism vytvořil *autoritu slova*. Z ní prýští *autorita kazatele*. „Bible je objektivně danou autoritou, která nepřipouští pochybnosti a kritiky a vyžaduje pouze pokorného, kajícího sklonění hlavy, důvěry a poslušnosti“.²⁾ Alfréd Fuchs³⁾ se mylí, jestliže se domnívá, že protestantism zakládá funkci duchovního pouze na náboženském odbornictví. (Dokončení.)

Křesťanství ve věku společenské změny.

(Pokračování.)

F. M. Hník.

Bohoslovecká diagnosa zdůrazňuje zvláště jeden důležitý moment: Sociální krize jest spolupodmíněna odvratem celých společenských vrstev od náboženského života. Světská oblast pronikla příliš daleko na pole zasvěcené. Zato svět byl málo prostoupen a přetvořen duchovní silou křesťanského náboženství.

Křesťanskému mysliteli nestačí, aby odvozoval společenské konflikty jednoznačně z rychlého střídání po sobě následujících vynálezových serií. Běře v počet též neblahé důsledky odklonu

1) J. L. Hromádka: „V boji o katolictví“.

2) J. L. Hromádka: *Cesty protestantského theologa* str. 45.

3) A. Fuchs: *Autorita* str. 50.

od filosofických a bohosloveckých soustav, jež usilovaly o vy-
stížení úhrnného smyslu celé sociální skutečnosti. Partikulari-
stický ráz doby je též spoluurčován upřílišněnou specialisací
v jednotlivých vědách. Ta nezřídka spíše překáží jednotnému
pohledu na vyšší určení světa a života, místo aby jej podněco-
vala.

Při tom jest třeba přiznati, že úpadek dějinných útvarů
křesťanského náboženství sám přispěl v nemalé míře k dnešní-
mu kritickému stavu společnosti. V naší době se nelze spokojiti
s mechanickým návratem k tradičním institucím společenského
řádu. Křesťanství jest postaveno před úkol, aby se utkalo v zá-
pase s démonickými silami dnešního světa, aby zajistilo Bohu
vládu nad současným hospodářským, politickým a kulturním
řádem. Křesťanská theologie se má pokusiti o stanovení so-
ciálně etického programu pro přestavbu světa, aby se tato
země stala místem, na němž jest uskutečňováno království boží.

Od svého vzniku se křesťanství vyvíjelo jako universální ná-
boženské hnutí. Smí s oprávněným dosti učiněním ukazovati na
to, že bylo předním průkopníkem ducha celistvosti. Zosobnění
tohoto ducha celistvosti nalézalo v absolutní podobě ve všeob-
jímající lásce a v dobrotivé spravedlnosti nebeského Otce.
V Bohu nacházely partikularistické zájmy a částečně lidské
zřetele předobraz svého vyrovnání; od něho vycházel příkaz
k bratrské součinnosti a k pokojnému soužití lidí dobré vůle.
Mezi křesťanskou vírou a skutečnostmi vnějšího světa bylo vždy
napětí. To vytvářelo ve svých hruhotných následcích ochrannou
vrstvu proti otřesům, pocházejícím z kulturních změn. Při vý-
měně dynastií, při střídání politických režimů a v převratných
sociálních zápasech zůstávalo křesťanství nezdochnou duchovní
silou. Katolicismus přetrval výměnu feudálního řádu společ-
enského řádem kapitalistickým. Světský asketicismus, vycházející
z mravních důsledků kalvinistické theologie, položil základy k
moderní civilizaci.

Dějinné zkušenosti mohou křesťanské církve poučiti o tom,
že není žádoucí, aby se ztotožňovaly s daným společenským řá-
dem. Ten se totiž ve světle božího zákona jeví jako řád nedo-
konalý a hříšný. K řešení sociálního problému se křesťanství
blíží s kádrem určitých náboženských a mravních zásad; ty
chce vtisknouti ve jménu božím světu. Křesťanství vždy přistu-
povalo k reformě světa s jistou výzbrojí bohosloveckých pou-
ček. Bez nich by se vystavovalo i v naší době nebezpečí, že se
stane jen resonanční deskou protichůdných dobových nálad.
Jeho poselství by neobstálo bez pevné myšlenkové struktury;
bylo by znásilňováno jednou nátlakem ideologie fašistické, po-
druhé nátlakem ideologie komunistické, případně jinými mo-
censkými vlivy bez zřetelného ideologického podkladu.

Křesťanská sociální etika není myslitelná bez duchovního

pozadí křesťanské víry. Vychází z poznatku, že člověk stál přes svou slabost a malátnost Bohu Stvořiteli za to, aby se k němu přiblížil jako Vykupitel, a aby jej uvedl jako Posvětitel do království své věčné slávy. Osnovnou látku poskytuje křesťanské sociální etice duchovní prazkušnot, že Bůh učinil člověka středem vesmírné pozornosti, že se svým zjevením v Ježíši Kristu ztotožnil s tragickým osudem lidského pokolení. Křesťanské evangelium jest radostnou zvěstí o tom, jak Bůh ve své lásce dal Svého Syna světu, aby kdo v něho věří nezahynul, ale měl život věčný. (Jan 3, 16.) Kdo věří v Ježíše Krista jako Spasitele, nosí ve své nesmrtelné duši vrcholný cíl svého určení: „Vždyť Bůh neposlal svého Syna na svět, aby soudil svět, nýbrž, aby svět byl spasen skrze něj.“ (Jan 3, 17.) Učení náboženství křesťanského pro věřící církve československé vyslovuje tuto zásadu slovy: „Ježíše Krista, že působí svým dílem v křesťanu vnitřní mír, pokoj a blaženost čili spásu, nazýváme Spasitel.“

Pravdě evangelia o výsostné ceně lidské bytosti, pokud se tato opírá o milost boží, neodolala instituce otroctví. Muselo jí ustoupiti domnělé právo otcovské nad životem a smrtí dítěte. Před ní neobstál duch caesarského absolutismu, založeného na panovnické libovůli. Duch evangelia má v sobě i dnes dosti síly, aby zlomil pověru o svézákonnosti hospodářské oblasti. S výšin křesťanské víry se osvětluje pravá podstata dnešního průmyslového otroctví. Právě návrat k sociálním pravdám evangelia Ježíšova vrací utištěným jistotu, že zástava božího synovství dává lidem před tváří věčnosti nekonečnou hodnotu.

Kapitalisticko-liberalistické společenské soustavě činí potíže, má-li vyhověti základním předpisům přirozeného práva. Což teprve, je-li měřena nesmlouvavými hledisky práva nadpřirozeného? Křesťanské ethos vidí nemorální stránku kapitalistického individualismu v tom, že si v něm hospodářské statky zikávají vládu nad člověkem, místo aby mu byly poplatnými. Finanční zřetele se tu staly činitelem samoučelným. Úspěšné řešení sociálního problému s hlediska křesťanské sociální etiky nutně předpokládá, aby byla odstraněna hegemonie finančních zájmů a kapitálových rezerv nad osudy člověčenstva. Křesťanství se má přičiniti o to, aby se člověk stal vlastním účelem hospodářského procesu s ohledem na vyšší smysl svého životního určení.

Důležitým úkolem křesťanského sociálního myšlení zůstává, aby bylo jasně vyznačeno místo, které náleží základním hospodářským, politickým a kulturním činnostem, mají-li býti ve shodě s ustanoveními stvořitelských řádů božích.

Jestliže má křesťanská sociální etika získati potřebnou duchovní autoritu, jest nutně třeba, aby se orientovala biblicky. Svě závěry musí měřiti obsahem náboženské zkušenosti žal-

mistů, proroků, apoštolů a především radostnou zvěstí Ježíše Krista. Ve světle Písem svatých Starého i Nového zákona se teprve stane patrným, proč nesmí křesťanství uzavíratí kompromisy s démonickými silami světa. Křesťanství jest náboženství absolutní pravdy. Musí se proto utkatí v rozhodujícím zápase se všemi protibožskými silami, které brání tomu, aby nad světem vládlo království boží lásky, spravedlnosti a milosrdenství. Tím se stane i v moderní společnosti protiváhou sociálního defaitismu a kulturního pesimismu. Nesmí ovšem samo podlehnouti základnímu omylu pozitivistické filosofie a propadnouti klamně domněnce, že k reformě světa stačí křesťanská morálka bez křesťanské theologie. Spásnou mocí se nemůže stát v dnešním procesu sociálních změn náboženství bez Boha, se zrelativisovaným pojmem pravdy. Dynamickou víru v evangelium Ježíšovo nelze nahraditi snůškou pouček, vypůjčených z různých ideově nesourodých teorií o světském řádu společenském.

Současný převratný věk potřebuje získati od křesťanské sociální etiky závazné směrnice k dalšímu řízení procesu společenské změny. Křesťanství má proniknouti do světa zdravými a životadárnými mravními zásadami, jež pocházejí svým původem z krajin nadsvětých, ale jsou určeny pro tento svět. Křesťanské náboženství má dnešnímu lidstvu dopomoci k tomu, aby zůstalo věrno výsostně ceně lidské duše. Ta je stavebním kamenem, nepostradatelným při výstavbě království božského.

(Dokončení.)

Něco o milosti.

Ludv. Fuček.

Kdo Boha opravdu miluje, nemusí požadovati, aby ho Bůh také miloval.
Spinoza.

Tento výrok velkého filosofa mě přiměl k tomu, abych se zamyslel nad milostí Boží a abych se pokusil *některé myšlenky*, vztahující se na tento předmět, pérem zachytiti i přes to, že br. prof. dr. Alois Spisar v 6. ročníku „Náboženské revue“ v 5 prvních číslech (1.—4. a 6.) v článku „O milosti v duchu ČCS“ se zřetelem na ekumenické snahy světové konference „O víře a řádu“ v Lausanne pojednává o tom předmětu odborně a důkladně. Můj článek nechce býti polemikou, nýbrž pokusem objasniti tuto otázku nejen vzhledem k Bohu, ale zvláště ke Kristu.

Výše uvedený výrok Spinozův jest pravým opakem toho, co nazýváme „milostí Boží“, opakem úsilí získati si neb zrovna

vynutí si lásku a přízeň Boží. On za svou lásku k Bohu *nežádá odměny* ani lásky Boží, jemu dostačí, když on *sám Boha opravdu miluje*; nepředpisuje Mu, aby ho též miloval, neboť ví; že bytost tak dokonalá sama ví, jak má mu jeho lásku splatit.

A tak v určitém slova smyslu naše církve přibližuje se v pojetí milosti názoru Spinozovu, neboť i ona věří v naprostou spravedlnost Boží, i ona věří, že Bůh nedá se člověkem zahanbiti a že naší povinností jest Boha opravdu milovati ne ze sobectví, ale z nezištné a opravdové lásky, která nečeká a neptá se po odměně.

Jak nazírá ČČS na milost?

Br. prof. Spisar ve výše uvedené práci o milosti v čísle 3., str. 134 ve stati: „Co je milost“, praví hned na začátku:

„Předem podotýkám, že pro nauku o milosti je zásadního významu *víra v Boha a theologické pojmové zpracování té víry*. Jak kdo soudí o Bohu, tak soudí i o boží milosti.“

Těmito slovy vyjádřil příčinu různého pojetí milosti v jednotlivých církvích, neboť učení o milosti nutně vyplývá a vyrůstá z učení o Bohu a z pojmu, jaký o Bohu jsme si učinili. Církve, které věří o Bohu, že podrobil první lidi zkoušce v ráji a že je pak potrestal a slíbil jim vykupitele, nutně musejí se různiti v učení o milosti od ČČS, která v dědičný hřích nevěří. Tímto však ocitáme se nejen v různém, odlišném pojetí milosti, ale též v různém pojetí významu Krista v oekonomii spásy. Kristus zdánlivě zdá se býti odsunut z náboženského kolbiště úplně stranou. To však, jak bude ukázáno, jest jen zdánlivé. Z našeho názoru na Krista vyplyne též samo sebou, že význam svátosti v církvi čsl. je odlišný od ostatních církví a že hlavní váhu klade na lidskou součinnost, aniž by významu milosti podceňovala. Boha nepředstavuje nám jako naprostého absolutistu, nýbrž jako laskavého Otce, který svůj *absolutismus dobrovolně upoutal na naši vlastní součinnost*, které je s naší strany nezbytně třeba aspoň v odhodlání a pevném rozhodnutí, abychom ho získali pro sebe, aby lidstvo hříchu dědičného a jeho následků zbavil. Tím jest učení o milosti v této části vyřízeno, lidstvo ji nepotřebuje.

Prohlášením za pověst není odstraněno učení o milosti.

Popřením hříchu dědičného a prohlášením jej za pouhou pověst, nepopírá ČČS milost Boží vůbec. Popírá ji jen „pro praeterito“, ale nikoli „pro futuro“. Učení o milosti staví naše církve docela na jiném základě, a to na jediném Bohu. Kristus jest nám jen vzorem a vůdcem, jak i my můžeme si získati lásku a přízeň, tedy milost Boží.

Naše milost získává se *součinností s vůlí Boží*, nedává se zadarmo. My nespolehnáme na zásluhy Krista, *za nás nikdo nesplácí žádný dluh krvi a smrti na kříži*. My musíme se sami vnořiti v pravou podstatu Boží, sami musíme svým poznáním, svým

rozjímáním, svými modlitbami blížiti se k Bohu, té studnici vody živé, tryskající do života věčného. My sami musíme se k Němu pouzdřeti, my sami musíme své srdce jeho paprskům vystavovati, my sami musíme vše odstraniti, co by těmto paprskům bránilo proniknouti až ke kořenům duševního života. Nikdo za nás nemůže tuto práci vykonat, poněvadž do nás, do našeho nitra nemůže vstoupiti, poněvadž dobré úmysly a předsevzetí a jejich provádění a uskutečňování nemůže za nás nikdo vykonati, to musíme my sami.

Tedy Krista nepotřebujeme, je pro nás zbytečný? Nikoli. Kristus má pro nás veliký význam tím, že nám ukázal, jak se musíme vnořiti v bytost Boží, jak musíme téměř splynouti s jeho svatou vůlí. Kristus celým svým životem ukazuje nám, jak máme spolupůsobiti s milostí Boží, jak máme kráčet ve šlépějích Božích, jak máme těžkosti života přemáhati, jak máme, byť bychom se i krví potili, volati: „Ne má, ale Tvá vůle, Otče, se staň!“ A když dolehne na nás ta nejtrpčí hodina života — loučení se s tímto světem — učí nás nezoufati, ale důvěryplně a odevzdaně zvolati: „Otče, v ruce Tvé poroučím ducha svého!“ My po vzoru Kristově musíme se přissáti na kořen bytosti Boží, my musíme z Boha čerpati vyšší život, my musíme po vzoru Božího slunce zahřívati pole nejen své, ale i pole duší všech svých bližních, my musíme po vzoru Božího deště zvlažovati nejen duši svou, ale i duše všech lidí milosrdenstvím, soucitem a laskavostí. My musíme po jeho vzoru hledati ovcí ztracenou, zvláště, je-li to snad naše vlastní duše, my musíme v srdci svém dobrém hledati perlu pochopení a poznání Boha a poklad blaha, lásky, pokoje a míru, které v ní jsou skryty a jichž my snad dosud neznáme. Kristus nás k tomu navádí a vybízí a my musíme za ním jíti, máme-li se s Bohem spokojiti a cíle svého dosáhnouti.

CČS učí, že Bůh má účast na sjednocování se člověka s ním, že mu i pomáhá, ale předpokládá činnost člověka, který se s Ním usjednotiti chce, o to se přičiňuje a o to podle sil svých pracuje. Člověk musí všechny své duševní síly — rozum i vůli — napnouti, aby se radostně rozhodl usjednotiti se s Bohem. A následek tohoto úsilí jest radostné uspokojení, které plyne z vědomí, že jsme něco dobrého vykonali, a pocit síly, že jsme vše vykonali, co bylo v našich silách a že naše námaha nebyla marná a je korunována výsledkem. A z toho všeho plyne vnitřní klid a štěstí, které se uhostí v duši. CČS zřejmě klade důraz na člověka a jeho nejen dobrou vůli, ale i svědomitou a houževnatou činnost přiblížiti se Bohu co nejvíce a pokud možno s ním se ve všech otázkách životních po příkladu Kristově sjednotiti. Z tohoto mohlo by se zdáti, že CČS podceňuje Boha a jeho působení, ale není to pravda. Ona ví, že Bůh je základem a původcem všeho, ale též věří, že Bůh člověka tak stvořil a takovými mohutnostmi duševními nadál, že člověk může vlastními silami

přijít až k Jeho poznání, milování a sjednocování se s Ním. Ona jest přesvědčena, že Bůh nepotřebuje k svému blahu, aby ho člověk oslavoval a s Ním se sjednocoval, ale že jest to vrcholný a životní zájem člověka samého, aby vše vynaložil, by co nejvíce splynul s tak dokonalou bytostí jako je Bůh. CČS není třeba dokazovati, že Bůh jest bytost nejdokonalejší v každém ohledu a že když člověka stvořil, že ho také pro tento život co nejlépe vyzbrojil a nechtěl ani, aby byl pouhou loutkou v Jeho rukou, ponechal mu i úplně svobodné rozhodování, zda mu chce sloužiti či nikoli. Zahrnul ho nesčetnými dobrodiními a důkazy své nezištné lásky, ale nenutí ho, aby mu to vše opět láskou a vděčností splácel, nechce-li. CČS chce, aby každý člověk si uvědomil, že tu sílu a moc v sobě má, aby s Bohem usjednotiti se mohl a že této síly musí použiti, chce-li opravdu s Bohem se usjednotiti. Pomoc se strany Boží je nám samozřejmá, jest to zrovna předpoklad stvoření člověka s těmi mohutnostmi a silami, které v sobě má. Bůh za těchto okolností zrovna nemůže nepomáhati, nemůže nechtíti spásy všech, když nás k tomu stvořil. Jest jen na nás, abychom si to uvědomili, proč jsme zde a všim úsilím k svému cíli spěli.

Zde může se Spinozův výrok obrátiti na Boha a říci: „Když Bůh opravdu člověka miluje, nemusí požadovati, aby ho člověk také miloval.“ A podle Götheho může nám Pán Bůh říci: „Když tě miluji, co je ti potom?“ A vpravdě, Bůh tak jednal, zahrnul nás nezištně a nesobecky vším možným, svou neskonalou láskou, všemi možnými dobrodiními a vyzbrojil nás těmi největšími a nejlepšími dary duševními, abychom vědomě a dobrovolně k Němu se přitulili a snažili se jemu býti podobní. A toto vědomí a přesvědčení musí v nás vybičovati touhu a snahu milovati Ho i kdyby On nás snad nechtěl milovati, nám musí dostáčiti vědomí, že Ho nade vše milujeme a nechceme v sobectví se ptáti, zda i On nás miluje, neb chtíti dokonce, že nás musí milovati. *Bytost tak dokonalá vi, co má činiti a nedá se jistě svými tvory zahanbiti.* Buďme si vědomi, že dovedeme-li my se k tak nezištné lásce Boha povznést, že láska Boží k nám je jistě nezištnější, a to neskonale a nevyrovnatelně.

K sociologii duchovního.

Jaroslav Šíma.

Theolog a sociologie.

Pro duchovního, který chce býti spolehlivým vůdcem a ukazatelem cest ve chvílích zmatku a temnosti, je poznání dané sociální skutečností, nezbytným předpokladem. A dnes nestačí

poznání, které duchovní má z vlastního pozorování. Je třeba, aby znal co možno nejúplněji ducha doby, sociální situaci mravní, politickou, hospodářskou, v celé její šířce a hloubce, a se všemi jejími vývojovými tendencemi.

Věřím, že v poznáných i nepoznaných zákonech dění vesmírného, přírodního, duševního i sociálního tkví stopy boží tvůrčí činnosti a že poznávati tyto stopy a podle nich a jejich směrnic řídití své jednání, znamená uspišovati cestu příchodu království božího na zemi. Nutno ovšem odlišovati věčné zákony od omylů lidského hledání, ale jen tato, byť i svízelná cesta je správná; a je zdržovatelem království božího ten, kdo spoléhá na poznání a osvícení zázračné. Není-liž dosti na tom, když Bůh v každé chvíli a na každém kroku ve svých tvorech se nám projevuje? Není-liž naším úkolem tu — kolem sebe — nad vířením chaosu a omylů, v hromadách šterku vyhledati ta zlatá zrnka stop božího řízení? Není to povyšování člověka, jeho rozumu a vědy nad Boha, není to pantheism, je to jen hluboká a rozumná pokora, která nežádá, zahrnul-li Bůh člověka již tolika dary svého poznání, aby denně dělal mu nové zázraky. S tímto theologickým pozadím může se svobodně myslící křesťan i kněz přibližovati k vědě jako k nástroji k objevování božích pravd a ukazovateli cest ke království božímu na zemi. Může, ba musí býti k tomuto nástroji i jeho výsledkům kritickým. Ale kritičnost neznamená ignoranci.

Zvláště ovšem bude pro duchovního významnou sociologie náboženství a k poznání svého vlastního stavu: sociologie kněze. Úkolem tohoto pojednání je — vedle naznačení vztahu duchovního k sociologii vůbec — načrtnouti, co je oborem a úkolem sociologie náboženství a její části: sociologie kněze; k této pak z vlastních pozorování načrtnouti několik zajímavých poznámek o sociální psychologii kněze, zvláště mladého a o jeho sociálním postavení. — Vše to — u nás po svou novost — má býti úvodem a podnětem k uvažování o této otázce a další vědecké práci v tomto důležitém oboru.

Sociologie náboženství a duchovního.

Sociologie náboženství je speciální obor sociologie, který studuje kulturní oblast náboženství, její vztahy, závislost a zpětné působení na kulturu čili civilisaci, aby stanovila sociologické zákony, platné pro tuto kulturní oblast. Naše charakteristika sociologie náboženství může na tomto místě býti jen stručná. Studuje kulturní oblast náboženství, to znamená ty činitele, činnosti a výtvořiny sociální, které k náboženství se svou sociální funkcí úzce se přimykají. To jsou ze sociálních činitelů, skupin zejména duchovní a věřící, přesněji řečeno příslušníci církví; k sociálním

činností náboženským nutno počítati zejména činnost kazatel-
skou, vychovatelskou, pastorační, misijní a pod. Výtvary a in-
stitute, které svoji sociální funkcí jsou spojeny s náboženstvím,
jsou zejména: theologické nauky, obřady, symboly, chrámy, cír-
kve a j. Jejím úkolem bude tedy především stanoviti abstraktní
vztahy mezi těmito jednotlivými složkami své oblasti a jejich
vzájemné působení. Bude se v tomto odvětví své práce dělit o
úkoly se srovnávací vědou o náboženství. V další, ryze sociolo-
gické oblasti své práce, bude studovati vztahy mezi nábožen-
stvím a jejími jednotlivými složkami na jedné straně a ostatní
civilisací na straně druhé, to znamená na př. vztahy nábožen-
ství a jeho složek k hospodářství, mravnosti, umění, státu, po-
litice, právu a jejich jednotlivým složkám. Na to bude studovati
vlivy, kterými tyto mimonáboženské složky kultury působí na
náboženství a naopak, jak náboženství a jeho složky působí na
ostatní kulturu, aby konečně stanovila obecné zákony sociologie
náboženství a srovnala je se zákony všeobecně sociologickými.
Vedle analytické práce je pak třeba synthesy, která nám ukáže
náboženství jako celek v jeho vývoji, v souvislosti s celou ostatní
kulturou, s hlediska celé lidské společnosti, jejich tužeb, čin-
ností a výtvorů.

Jednou z nejdůležitějších a duchovnímu nejbližších částí so-
ciologie náboženství je sociologie kněze, v kteréžto části bylo
však dosud málo vykonáno. S omezeným předmětem studia
oproti sociologii náboženství má jinak sociologie kněze tytéž zá-
kladní úkoly jako jiné speciální sociologie. Bude tedy jejím
úkolem popsati sociologické stránky jednotlivých menších skupin
mezi kněžími, zkoumati jejich vztahy a vzájemné vlivy, dále
zkoumati a stanoviti vztahy k jiným, nekněžským skupinám a
vrstvám, jakož i k jiným výtvorům a složkám kultury, její vlivy
na stav kněžský a zpětný vliv tohoto na kulturu a společnost.
Nejedná se tedy o nic menšího než o poznání vlastního stavu,
v jeho historickém i současném postavení ve společnosti, o poznání
jeho možností a sociálních funkcí, abychom pak z této funkce
všeobecné mohli si stanoviti a uvědomiti své osobní poslání, typ
kněze svobodné církve, a stali se lidmi na svém místě, platnými
spolubudovateli a připravovateli království božího na zemi.
Toto poznání vyplyne spolu s poznáním postavení a sociální
funkce náboženství v jednotlivých kulturních obdobích, z jeho
postavení současného, příčin toho a z poznání úkolů, které ná-
boženství za tohoto stavu sociálního dějství má a konečně, ja-
kými cestami tyto úkoly může splnit. V tomto směru se stává
sociologie obecná, sociologie náboženství a zvláště sociologie
kněze platným pomocníkem duchovnímu, neboť na těchto obje-
ktivních základech může si církev a duchovní vybudovati sociální
filosofii, v jejichž praktických směrnících pak bude působiti na
změnu sociální skutečnosti. (Pokračování.)

Tvrdá řeč. *František Roháč*

K nové sbírce básni Františka Nechvátala, *Železná mříž*.
(S kresbou Františka Kalába a v úpravě Miroslava Kouřila
vydal Václav Petr; v Praze v dubnu 1937. Stran 65, Kč 18.—)

Na rozdíl od Vedra na Paletě, rozštípeného verši lyriky ryze subjektivně na tříšť do několika rovin se rozpadnuší, je nová sbírka Nechvátalova knížkou *monothematickou*. Jako je v podstatě monothematická poesie Nechvátalova vůbec. Nechvátal vidí každou skutečnost a celou skutečnost života pod jedním zorným úhlem. Pozoruje svět prismatem, které mu obraz tohoto světa rozkládá a převádí s neúprosnou nutností na jednoho společného jmenovatele, vytvářejíc tak znova podobu života, tentokrát uloženého jenom v jednom zorném plánu. Tím není řečeno, že bohatství života bylo tomuto pohledu ušlo, že jim bylo opominuto či setřeno; nikoliv: stalo se jen přehlednějším; je možno je srovnávat. Ba víc než možno — nelze se vyhnout jeho srovnávání, které samo sebou je soudem nad ním. Ukazuje, jak nerovný a rozvrácený je morální účet tohoto života. Odtud ta monothematicčnost poesie Nechvátalovy: vidí, že život, jehož je účasten, je vybudován na zločinu; tento společenský řád existuje z toho a tím, že v něm vládnou usurpátoři, kteří vyssávají a vykořisťují ty, na jejichž práci stojí společnost; v š e c h n o bohatství, nejenom hmotné, nýbrž všechno bohatství a všechna krása života je nějak účastna na tomto v hloubi společnosti uloženém vražednictví a loupeživosti; na v š e m lpi slzy a krev těch, kdož byli vydědění na tomto světě; ž á d n é štěstí n e m ů ž e tu vzniknout, aniž nasáklo jedem, který produkuje společnost ve svých propadlích, do nichž „šťastní“ nechali zapadnout, a ještě častěji sami srazili chudé a nuzné. Maskovaná evropská válka třídní i mezinárodní — od konfliktu španělského maskovaná až příliš chatrně — je nejzjevnějším a hmotně i mravně nejuchopitelnějším projevem tohoto bytostného rozvratu společnosti, v němž musejí zhořknout a zemřít i chvíle nejosobnější:

„Bylo právě v srpnu a ten les
mne k ošemetným hrám zas rozdováděl
raněný touhou k nohám tvým jsem kles
a lichotkami šimral tě a sváděl

Tak leží kostra polní čutory
již možná otec vláčel po Haliči
ach zavřete mne na tři závory
ta polní láhev na mne strašně křičí

Ach je to dávno je to dvacet let
co pěšáku jste upíjel z ní rumu
mám milovat a musím zakvílet
mám milovat a musím házet pumu“

(Polní láhev.)

Tento stav společnosti je kolektivním hřichem a rouháním. Je to společný výsměch Bohu. Vnitřní solidarita lidského rodu v něm je tak hlu-

boká, že osobní mravní čistota je vlastně ohavným a podvodným pokusem zastřít tento společný hřích; osobní ctnosti jsou, možno připomenout toto slovo Augustinovo „splendida vitia“, dokud vedle nich může existovat propast hmotné i mravní bídy, nezaviněné a individuálně nepřemožitelné — protože společenskou vůli chtěné a k struktuře společenského řádu podstatně náležející. Není proto větší prorady na svatosti života, než právě tento řád a není proto většího rouhání proti Bohu samému, než činná jeho podpora nebo trpná v něm účast. Jenom v á š e ň s p r a v e d l n o s t i, n e s e n á v z p o u r o u t ě c h, j e j i c h ž l i d s t v i j e š l a p á n o, d e p t á n o a p o p i r á n o v l á d n o u c i t ř i d o u — l i d s t v i t i s i c k r á t z h a n o b e n é a p r o t o n e j ú c t y h o d n ě j š í, — j e n o m r a d i k á l n í a n a p r o s t é z n i c e n í t o h o t o ř á d u s p o l e č n o s t i a u v e d e n í ř á d u, v n ě m ž s v ě t a s p o l e č n o s t j s o u d o m o v e m r o v n ě h o p r á v a v š e c h, m o h o u o d č i n ě t t e n t o h ř í c h, t u t o z v r á c e n o s t, t e n t o z l o č i n.

A individuální život může si v zápase mezi spravedlností a dějinnou krivdou zachovat cenu jenom službou příchodu nové země, nové společnosti. Ve společnosti dnešní může býti čestně jen jedno: patřit k luze, a máš-li dar slova, tedy vyjadřovat hoře i naději utlačených, silit jejich vzdor a připravovat s nimi čas, kdy dědictví jim urvané spočine v jejich rukou: „Patřím k poniženým a jsem na to hrd.“ (Kořenářky.) V této stylisaci zažívá tedy Nechvátal celou skutečnost života, do ní překládá všechny jeho vzruchy a podněty, ji jako sítem prosivají se mu události dni a prosakují spodní proudy času. A t o t o a j e n t o t o v i d ě n í, t u t o k r u t o u a m u č i v o u a p o k a l y p s u m a j í v y s l o v i t j e h o v e ř š e. C e l á p o e s i e N e c h v á t a l o v a n e n í n e ž s p ě n í z a s l o v e m, o b r a z e m a r y t m e m, k t e r ý b y d o v e d l d o s e b e p o j m o u t a v s o b ě u m o c n ě t í o n e n d ě s r o z v r a t u l i d s k ě h o s v ě t a, o n u p r o p a s t n e n á v i s t i a h o ř e, v n í ž h y n e v š e c h n o, c o m ũ ž e č l o v ě k m i l o v a t z č i s t ě h o s r d c e. J e p o t ř e b í s l o v s t r a š n ý c h, k r u t ý c h a s u r o v ý c h, p o h o z e n ý c h n a s m e t ě š t ě k o n v e n č n í m o r á l k y, a b y p ř i j a l a t o t o p r o k l i n á j í c í i z a k l i n á j í c í p o s l á n í: v y s l o v i t h ř í c h. T o n e n í n á s í l í, n ý b ř ž v n í t ř n í l o g i k a o n o h o z á k l á d n í h o z ř e n í ž i v o t a, c o č i n í p r á v ě t a t o s l o v a n ě č t ě m, c o p a t ř í k s t r u k t u ř e t ě t o p o e s i e — ať se to komu líbí či ne, ať sám autor to chce nebo musí či nikoliv. Už od Vedra na Paletě jde o to: najít slovo mocnější a silnější než sama skutečnost. Neboť ona nedovedla otřást svědomím společnosti. Toto slovo to má učiniti za ni. Má ukázat, že n i k d o z n á s n e m ũ ž e s e v e s v ě m m r a v n í m z á k o u t í u t ě š o v a t s v o u f i k t i v n í o s o b n í n e v i n n o s t í, p o n ě v a d ž n i k d o n e n í b e z v i n y. Ž e p o č e s t n ý ž i v o t j e n e m o ž n ý, j s o u - l i z á k l á d y s p o l e č n o s t i n e p o č e s t n ě. Ž e j e h o p ř e d s t a v a j e p r o l h a n o s t i a m y s t i f i k a c i a ž e t e n, k d o j i h l á s á, f a l š u j e m r a v n í o p r a v d o v o s t, b yť s e d o v o l á v a l j a k ě m o r á l k y. K r u t ě a s v á š n i v o u p r u d k o s t í o b r a c í s e h l a s N e c h v á t a l ũ p r á v ě p r o t i t ě m, k d o ž p ř i k r ý v a j í b í d u s v ě t a m o r á l n í s u k n í c í a d o m n í v a j í s e, ž e o d s t r a n í d e c h j e h o r o z k l a d u p o m á d o u „i d e a l i s m u“ v n í t ř n ě p r á z d ě n ě h o p r o l h a n ě h o.

Monothematičnost Nechvátalovy poesie, v níž — a v tom je, myslím, to, čím tato poesie vskutku působí — lyrika je nástrojem mravního úderu a nikoliv jen citového dojetí, neznamená, že je to poesie m o n o t o n n í. B a p r á v ě n a o p a k: N e c h v á t a l s t u p ň u j e u č i n n o s t s v ý c h v e ř š ů d v ě m a k o n t r a s t y; ř e k l b y c h: d i c h o t o m i i v ý r a z u a a n t i t h e s o u m r a v n í h o n a p ě t í a c i t o v ě h o o v z d u š í, d o n ě h o ž j e u l o ž e n a o b s a h o v á s t r u k t u r a v e ř š e,

strofy, básně a — tentokrát — i celé sbírky.

V protikladu prvému: proti monothematicnosti obsahu vytváří polyfonnost výrazu. Hýřivá (a poněvadž vše má svoje úskali, tedy někdy až násilná) bohatost metaforická, neotřelá rýmová invence (Nechvátalův rým sám o sobě by stál za rozbor podrobnější), a — nejvic — docela zvláštní a charakteristické prudké střídání rytmů (někdy i v téže básni) jsou základní složky této výrazové polyfonnosti.

A protiklad druhý — verše Nechvátalovy prolínají se jakoby současně z ovzduší svatosti do ovzduší nejodpornějšího pekelnictví, cudnost je tu vyslovována obrazy vášně, něha slovy krutými a neúprosnými, láska v nenávisti, touha v zoufalství, pokora ve vzdoru, se tu podpírají navzájem. Tam, kde je toto dvoji napětí největší (nikoliv zevně nejnápadnější), vznikla nejlepší čísla sbírky (Klášteří polévka, Polní láhev, Turdá řeč, Dědic, Bouře u paty lesa, Chudoba, Litanie, Anděl zkázy). Není náhodné, kolik náboženských a biblických reminiscenci prosakuje do Nechvátalových veršů právě tam, kde stav společnosti a světa cítí jako hřích nejvášnivější a kde vyslovuje jeho spodní temný hlas: omilostnění revolucí.

Celkem: Železná mříž znamená umocnění a tvarově vyhranění základního motivu Nechvátalových veršů. Je to knížka krutá, bolestná a neúprošná. Nesmiřená a nesmiřlivá. Není radosti a potěšením čist jí s porozuměním a nebylo, tuším, radosti a hrou psát ji. Je to knížka vzdoru i víry; ale víry ponuré. Vyslovuje rozvrat a pronáší obvinění. Můžeme snad chtít víc od básníka — ale ne dotud, dokud se stavíme mimo její hlas a dokud sami jsme účastni hříchu, z něhož právem obviňuje svět! Mravní cynism bude ji prudce odmitat, s maskou ochrany dobrých mravů a slušného chování; lidé upřímného ducha a svědomí budou cítit, že jsou tu zváni také na svůj soud. A na tom žánr básník nemůže odpovídat za ně.

Pro nás, příslušníky československé církve, má knížka Nechvátalova ještě nad to svůj zvláštní osten: Nechvátal je jedním z nás. Je to básník, který vyrostl v našem prostředí, v dosahu naší víry a našeho životního společenství. A přece bylo by marné zapírat si, že základní inspirace jeho tvorby není z tohoto ovzduší. Tím nechci říci, že by byl mimo ideologické a náboženské předpoklady církve. Právě to, že vidí stav světa jako hřích proti Bohu, je, myslím, podmíněno jeho růstem v československé církvi a blízkým stykem s její ideovou náplní. Zde také je asi důvod toho, že u málokterého z jiných básníků sociálních máte tak mocný dojem mravní oprávněnosti a vnitřní spolehlivosti, jako právě u Nechvátala. Ale zároveň cítíte, jak Nechvátalovi naše církevní prostředí nedává tvůrčích podnětů a neposkytuje dostatečně pevné opory pro vytváření sociálních jistot, jimiž by bylo překonáno zření sociálního rozvratu, opory, které je mu o to víc potřebí, že je nadán až seismografickou citlivostí k stavu společnosti. Vinu na tom máme asi také my, nejen on: nedovedli jsme právě v otázce výstavby lidské společnosti naplnit toto životní společenství takovou intenzitou myšlenkového a mravního napětí, aby zasáhlo střed básnickou osobnosti a podnítilo jeho inspiraci. Pouhé abstraktné schema ideologické není nikdy katalysátorem tvorby básnické. Proto je tvorba Nechvátalova přijímána mezi námi tak rozpačitě a chladně. František Roháč.

ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

František Kovář
Letošní církevní konference.

Mimořádná doba vyvolává také mimořádnou činnost církví. V měnicím se světě prodělává i křesťanství změny, jakých neprodělal od dob Konstantinových. Od 4. do 20. stol. dějiny křesťanství byly dějinami získávání národů a států pro křesťanství. V poslední době se však národy a státy nejen odvracejí od křesťanství, ale přímo obracejí proti křesťanství. Církev v Armenii a Malé Asii byly vyvráceny z kořene a vyhnány ze zemí, v nichž žily a působily takřka od dob apoštolských. Církev Ruská žije organisovaným životem pouze v emigraci. V Německu se prohlašuje, že německví je neslučitelné s křesťanstvím a že křesťanství tam bude za nedlouho patřit minulosti. Ve všech zemích se projevují názory na život a na svět, které jsou zásadně neslučitelné s křesťanským chápáním života a určení člověka. Stoupenci těchto názorů projevují často odanost, kázeň, sebezapření a obětavost, jakých není lze snadno nalézt mezi křesťany.

Není proto divu, že za těchto mimořádně vážných okolností scházejí se i zástupcové církví, aby si vážnost poměrů uvědomili a své slovo k nim promluvili. Jediné církev římsko-katolická se nezúčastní, její vědomí neomylné samospasitelnosti a soběstačnosti jí to nedovoluje. Sřediskem církevních konferencí je letos Anglie, ve které se projevuje vědomé oživení křesťanského života a která se staví v čelo snah o spolupráci církví. V Anglii konají se letos o prázdninách, konference obou ekumenických hnutí, stockholmského v Oxfordu, lausannského v Edinburce. V Anglii koná se také konference svobodných církví i mládeže svobodných církví. Všimneme si jich blíže v pořadí, jak půjdou za sebou časově.

Ekumenická konference o životě a díle v Oxfordu od 12.—26. července 1937.

Tato konference je pokračováním světové konference církví, konané r. 1925 ve Stockholmu.*) Liší se však od ní již napřed větší důkladností příprav, které byly umožněny působností badatelského oddělení Ekumenické rady, zřízené pokračovacím výborem stockholmské konference v Ženevě. Zásluhou badatelského oddělení pracovalo během posledních tří let několik set spolupracovníků v různých církvích a zemích intenzivně na otázkách a úkolech, jimiž se konference bude zabývat. Díky této předběžné práci bude konference s to, aby s větší jasností než by jinak bylo možno, uchopila otázky a úkoly, které volají církev v přítomné době k rozhodnutí, a aby konstatovala míru a rozsah společ-

*) O této konferenci a jejích výsledcích viz knihu: Církev a otázky dneška. Z myšlenek všeobecné křesťanské konference o životě a díle ve Stockholmu 1925. Edice Blahoslav sv. I. Praha 1925.

ného stanoviska a hlavní rozdíly mínění mezi církvemi vzhledem k hlavnímu temat u konference, jimž jest: Církev, národ a stát. Jde o to, co tyto skutečnosti s hlediska křesťanského znamenají a jaký je a má být mezi nimi poměr.

Toto hlavní thema bude na konferenci probíráno v pěti sekcích: 1. Církev a národ. Zde půjde o to, co s křesťanského hlediska znamená národ a jaký je a má být poměr mezi národem a církví. 2. Církev a stát. Jde o to, určit, co znamená stát s hlediska křesťanského, co znamenají nároky moderního státu na totalitu a co znamená s křesťanského hlediska svoboda. 3. Církev, národ a stát v poměru k životu a řádu hospodářskému. Hospodářské zájmy ovládají život do značné míry a komplikují poměr mezi církví, národem a státem. Jak má být ten poměr upraven, aby to bylo k prospěchu všech? 4. Církev, národ a stát v poměru k výchově. Poměr mezi církví, národem a státem vyvolává právě v oboru výchovy četné obtíže a otázky, které zasluhují samostatného řešení. 5. Jedna obecná církev a svět národů. Zde jde o církev jako společenství ekumenické a nadnárodní a o problémy nacionalismu a mezinárodních vztahů. Zde jde také o problém války. Je možno, že na konferenci se vytvoří ještě šestá sekce, která projedná samostatně důležitou otázku o poměru křesťanství k válce.

Aby projednání těchto pěti hlavních temat na konferenci bylo co nejdůkladněji připraveno, jmenovala Ekumenická rada už na svém zasedání v Chamby v srpnu 1936 předsedu pro každou sekci. Předseda každé sekce připraví na základě předběžných prací odborníků posledních 3 let za pomoci menší skupiny poradců a za spolupráce badatelského oddělení Ekumenické rady memorandum, které bude základem diskuse na konferenci. Účel memoranda je hlavně v tom, aby diskuse byla řízena k takovým hlediskům temat, která ve světle předběžných prací se jeví jako nejcentrálnější a nejnaléhavější. Memorandum má také co možno nejjasněji stanovit míru a rozsah společného křesťanského přešvědčení, jak se ukázalo už v přípravných pracích a rovněž hlavní rozdíly.

K projednání temat se konference rozdělí na 5—6 sekcí, které se budou scházet současně, projednají a prodiskutují připravená memoranda a připraví zprávy o svých tematech pro plenum. Každá sekce si zvolí zpravodajský výbor pro přípravu zpráv plenu.

Mimo to budou zřízeny dva zvláštní výbory, které budou konferenci podávat informace o hlavních rozdílech mezi stanovisky různých církví, jak se během předběžných prací ukázaly, a dále odborné informace o otázkách sociálních a politických.

Pořad jednání konference je připraven takto:

Zahajovací schůze bude v pondělí 12. července o 17. hod. Po projednání formálních záležitostí pozdraví konferenci o 20.15 h. rektor oxfordské university a pak pronese hlava anglikánské církve, arcibiskup z Canterbury, zahajovací řeč.

V úterý 13. července bude po celý den zasedání plena. Dopoledne

bude podána zpráva o vývoji hnutí od stockholmské konference do dnes, bude podán referát o významu a možnostech oxfordské konference a o ekumenické přípravné práci pro Oxford. Odpoledne budou důležité referáty o církvi a státu v přítomnosti a o církvi a státu jako světovém problému.

Ve středu 14. července budou dopoledne pracovní schůze všech sekcí. Odpoledne bude schůze plna, aby vyslechla referáty o podstatě a úkolu církve.

Ve čtvrtek 15. července dopoledne opět pracovní schůze sekcí, odpoledne plenum vyslechne referáty o základech křesťanské etiky.

V pátek 16. července dopoledne opět zasedání sekcí, odpoledne zasedání plna s referáty o ekumenickém úkolu církve a jejím úkolu ve světě.

V sobotu 17. a v neděli 18. července se podle anglického způsobu života schůze nekonají. V neděli dopoledne však budou bohoslužby podle liturgií různých církví, odpoledne bude pobožnost za zdar práce konference.

Druhý týden konference, od pondělka 19. do soboty 24. července, bude věnován projednání zpráv sekcí k pěti hlavním tematům v plenu a probrání návrhů o budoucí práci ekumenického hnutí.

V neděli 25. července budou zase dopoledne bohoslužby podle ritu různých církví a odpoledne děkonná pobožnost.

Denně po celou dobu konference bude konána v universitním kostele 1/2hodinová ranní pobožnost a 1/4hodinová večerní pobožnost.

Hlavní referáty, které budou na konferenci v plenu i v sekcích proneseny, budou pokud možno předem rozmnoženy v řeči anglické, francouzské a německé a budou dány delegátům k dispozici. Pokud se tak nestane, bude po každém projevu podán jeho krátký souborný překlad od skupiny překladatelů, kteří budou v každé sekci.

Očekává se, že konference, která se schází v tak vážné situaci, bude moci dát církvim významné rady. Konference však nemá žádné výkonné autority ani plné moci; činit pro církve nějaká závazná usnesení. Její prohlášení nebudou žádnou církev vázat.

Konference také nebude hlasováním rozhodovat mezi různými názory, které se na konferenci při projednávání temat a otázek s nimi souvisejících ukáží. Různé názory budou přijímány s uznáním a úctou. Cíl konference bude v tom, aby se věrně projevil nynější stav křesťanského přesvědčení. Nebude činěn žádný pokus, potlačovat nebo přecházet odlišné názory, zastávané jednotlivci nebo skupinami.

V tom však bude mít oxfordská konference plnou moc: aby přijala a církvim předala návrhy na budoucí utváření a organizaci práce ekumenického hnutí pro praktické křesťanství.

Není pochyby, že přes všechny rozdíly mezi církvemi, jejichž delegáti se v Oxfordu sejdou, se na konferenci projeví velmi silně společné křesťanské přesvědčení a stanovisko k tomu, co se ve světě děje, a hlavně v poměru církve k národu, státu, hospodářství, výchově, válce, mezinárodnímu a mezistátnímu životu. Proto může mít tato konference velký význam pro budoucí vývoj světa.

6. mezinárodní konference mládeže svobodných církví v Oxfordu

od 29. července — 2. srpna 1937.

Svobodné církve křesťanské mají vlastní mezinárodní organizaci své mládeže. Je to t. zv. Leydenská mezinárodní kancelář (L. I. B.), mezinárodní sdružení svobodně křesťanské mládeže, založená r. 1923 a reorganizovaná na konferenci v Kodani r. 1934. Tato organizace mezi jiným pořádá mezinárodní konference mládeže svobodných církví. V srpnu minulého roku byla pořádána 5. taková konference v Americe. Za mládež čsl. církve se jí zúčastnil br. dr. M. Novák*), který je členem výboru L. I. B.

Letos pořádá L. I. B. od 23.—29. července mezinárodní tábor mládeže svobodných církví v táborovém ústředí anglické Ligy mládeže v krásném lesnatém údolí v Kinneru v Anglii.

Nato od 29. července do 2. srpna se bude konat v Oxfordu v Manchesterské koleji šestá mezinárodní konference mládeže svobodných církví, tentokrát s generálním tematem: Svobodné křesťanství v měnícím se světě.

Thema konference je diktováno především ideály L. I. B. a za druhé dnešním stavem světa. Ideálem je sdružovat skupiny svobodně křesťanské a svobodně náboženské mládeže světa, aby uváděly ve skutečnost odpovědnost svobody v náboženském, sociálním a mezinárodním životě, a aby bylo posilováno přesvědčení mezi skupinami svobodné mládeže, že jen spoluprací může mládež splnit vůli boží ve světě. Mládež však si uvědomuje, že žije v měnícím se světě, že hodnoty minulosti jsou přetavovány a změny principů a teorií vyzývají mládež, aby si s hlediska ideálů, pro něž se sdružila, ujasnila své místo, stanovisko a úkoly. Mládež cítí odpovědnost za sebe i za budoucnost světa a věří, že řekne-li, zač se staví a co bude dělat, přispěje nejen sobě k jasnosti a pevnosti, ale že pomůže i budovat společnost, jež zůstane práva principům svobody. Mládež svobodných církví cítí, že přišel čas, aby promluvila právě v této situaci měnícího se světa.

To jsou hlavní myšlenky z provolání, jímž přípravný výbor ohlašuje tuto konferenci. Její pracovní program je tento:

Ve čtvrtek 29. července večer bude zahájení konference a po něm přednese zástupce amerických kongregacionalistů referát na thema: Vyzva křesťanství ke světu.

V pátek 30. července ráno pronese R. V. Holt přednášku: Zdroje svobodného křesťanství, a po ní dopoledne se bude debatovat v diskusních skupinách. Odpoledne bude přednáška H. J. Heeringa: Budování křesťanského charakteru; po ní bude zase diskuse, a pak sociální večer.

V sobotu 31. července ráno bude přednáška prof. dr. L. J. van Holka: Naše stanovisko k tradici, opět s diskusí. Odpoledne je valné shromáždění.

*) Viz jeho zprávu o ní v Náb. revui, roč. VIII. (1936), str. 339—342.

dění L. I. B. a večer přednáška zástupce anglických kvakerů; Sociální odpovědnost svobodně křesťanské mládeže.

V neděli 1. srpna dopoledne budou bohoslužby v kapli Manchester-ské kolejí, odpoledne diskuse o budoucí práci L. I. B. a volba nového předsedy. Večer bude opět pobožnost v kapli, s promluvou dr. C. J. Bleckera.

V pondělí 2. srpna dopoledne bude mít br. doc. dr. F. M. Hnik přednášku na thema: Církev jako orgán svobodného křesťanství. Odpoledne promluví některý americký řečník na thema: Jak se reálně přiblížit míru. Večer na ukončení konference promluví H. S. Carter o odpovědnosti mládeže.

Od této konference můžeme očekávat vážné podněty pro smýšlení a práci mládeže naší církve.

12. mezinárodní kongres pro svobodné křesťanství v Oxfordu

od 3.—8. srpna 1937.

Světový svaz pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu jednal již minulého roku na theologické konferenci v Arnheimu v Holandsku o otázkách, které jsou letos předmětem jednání ekumenické konference církvi v Oxfordu. Letos však po ekumenické konferenci oxfordské věnuje těm otázkám samostatný kongres, aby byly nově osvětleny a hlavně, aby bylo světu oznámeno jejich řešení s hlediska svobodného křesťanství. Svaz je přesvědčen, že jen s tohoto hlediska mohou být správně řešeny a proto stanoví jako generální thema kongresu heslo: Svobodné křesťanství je to, čeho svět potřebuje.

Kongres je ohlášen povoláním výboru Světového svazu pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu. Pro jeho závažnost je celé v překladu otiskujeme:

„Naše hnutí má poselství nejvyššího významu pro dnešní svět. Bojujeme za náboženské hodnoty osobní svobody a odpovědnosti ve smyslu evangelia a podání našich otců. Dalekosáhlé změny dnešního světa sebou přináší duchovní a duševní revoluci lidstva, v níž právě tyto hodnoty, víra, svoboda a odpovědnost, jsou ve vážném nebezpečí. Musíme hlásat a vysvětlovat znova své poselství, abychom nezůstávali za nynější situací. Musíme je hlásat tak zřetelně a přesvědčivě, aby se stalo skutečnou silou.

Náš kongres v Oxfordu má cílem, vyložit naši společnou víru v jejím základním významu pro svět, který je v nejtěžší křísí, a získávat pro ni.

Bude na tomtéž místě jako ekumenická konference, která se bude konat krátce před tím. Jsme na té konferenci organizačně nezávislí; svobodné křesťanství bude tam již zastoupeno a pozvedne svého hlasu ve shromáždění, v němž budou pohromadě zástupci skoro všech křesťanských církví. Ale potom bude svobodné křesťanství vystupovat pro sebe, aby si uvědomilo svůj zvláštní úkol.

Kongres v Oxfordu bude zřetelným a souvislým svědectvím pro zásady, které nás spojují přes celý svět. Tyto zásady budou ve shodě s obecnou situací rozvinuty ve 3 hlavních přednáškách: Náš náboženský úkol, Náš sociální úkol, Budoucnost svobodného křesťanství.

K lepší výměně myšlenek a k společnému hledání závěrečných výsledků se kongres rozdělí na čtyři diskusní skupiny, které se budou scházet současně.

Naši angličtí přátelé se připravují na to, že přijmou velký počet účastníků v Manchester College, jejíž místnosti nám byly kuratoriem dány přátelsky k dispozici, a jejíž obdivuhodné kaple smí býti používáno pro naše bohoslužby.

Odpoledne bude dosti času k zotavení v okolí a v proslulém starém universitním městě s jeho rozmanitými budovami a zahradami, k výletům podél řeky a k vyjížděnkám parníkem. Mimo to bude uspořádán denní výlet vlakem a autobusy do Salisbury a Stonehenge.

Na svolání jsou podepsáni členové výboru Světového svazu: prezident dr. Alfred Hall z Anglie, viceprezident prof. dr. L. J. van Holk z Leydenu v Holandsku, pokladník G. P. van Dam z Aerdenhoutu v Holandsku a členové: dr. Henry Barbier ze Štrasburku, dr. Louis C. Cornish z Bostonu, dr. H. Neander z Gefle ve Švédsku, patriarcha dr. G. A. Procházka z Prahy, farář Mortimer Rowe z Londýna a farář dr. W. Schubring z Berlína.

Porad jednání kongresu je stanoven takto:

V úterý 3. srpna v 8 hod. večer bude zahájení projevem presidenta dr. Alfreda Halla.

Ve středu 4. srpna vykoná ranní pobožnost dr. Szent Ivanyi z Rumunska. Po ní bude mít přednášku prof. Kurt Leese z Německa na thema: Náš náboženský úkol; naše víra v Boha. Nato bude prvé zasedání diskusních skupin. Večer budou 5minutové projevy zástupců různých zemí: Austrálie, Britské Indie, Dánska, Itálie, Litvy, Filipín, Jižní Afriky, Ameriky.

Ve čtvrtek 5. srpna vykoná ranní pobožnost farář Julius Kaiser ze Švýcar. Pak bude přednáška faráře Herberta Barnese z Anglie: Náš sociální úkol. Budou následovat opět zasedání diskusních skupin. Večer bude schůze delegátů Světového svazu pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu, který má členské skupiny v zemích: Afrika Jižní, Amerika, Austrálie, Belgie, Británie, Britská Indie, Československo, Dánsko, Estonsko, Filipíny, Francie, Holandsko, Indie, Itálie, Maďarsko, Norsko, Rumunsko a Švédsko.

V pátek 6. srpna bude podniknut zájezd do Salisbury s proslulou katedrálou a do Stonehenge.

V sobotu 7. srpna vykoná ranní bohoslužby s večerí Páně farář J. H. Weatherall z Oxfordu. Pak budou v plenu podány zprávy o výsledku jednání diskusních skupin. Po jejich přijetí bude míti dr. Fred. Eliot ze Spoj. států přednášku: Budoucnost svobodného křesťanství.

V neděli 8. srpna budou v kolejní kapli bohoslužby, jež povede dr. John H. Lathrop z Brooklynu ve Spoj. státech, Pismo budou číst dr. Louis C. Cornish a dr. Alfred Hall, kázání pak bude mít br. patriarcha dr. Procházka. Týž den večer bude závěrečné shromáždění a po něm závěrečná pobožnost, kterou vykoná farář Georg Wolf z Elsasska.

Hlavní práce kongresu bude vykonána ve 4 diskusních skupinách. 1. Theologická skupina projedná deklaraci arnhemské theologické konference z r. 1936,*) Referát bude mít prof. dr. L. J. van Holk z Leydeny. 2. Ekklesiologická skupina bude jednat o významu ekumenického hnutí pro svobodné křesťanství. Referát bude mít br. doc. dr. Hník. 3. Nábožensko-pedagogická skupina bude jednat o principech a cestách náboženské výchovy. Referát přednese prof. Clarence R. Skinner z Tufts College ve Spoj. státech. 4. Sociální skupina má na programu jednání principy svobodného křesťanství v životě společností, po referátu faráře R. V. Holta z Oxfordu.

Po dobu kongresu bude v knihovně Manchesterské koleje výstava knih, obrazů, map a tabulek, aby členové viděli názorně práci členských skupin svazu.

Kongres je pečlivě připraven. Sekretariát Svazu rozeslal podrobné dotazníky, jejichž zodpovězení v členských skupinách poskytne referentům v diskusních skupinách přehled o názorech v jednotlivých otázkách. Čsl. církev zodpověděla dotazník opět úředně, odpovědi zpracovali: prof. dr. A. Spisar, prof. dr. F. Kovář, doc. dr. F. M. Hník a inspektor J. Halbhuber.

Od oxfordského kongresu svobodných církví, mezi něž se čsl. církev řadí, můžeme očekávat důležitou duchovní pomoc.

Ekumenická konference o víře a zřízení v Edinburce od 3.—18. srpna 1937.

Je to konference druhého významného proudu ekumenického hnutí ve světě, pokračování světové konference, konané r. 1927 v Lausanne ve Švýcarsku.***) Jde mu o úsilí za jednotu celé církve Kristovy ve víře a zřízení, nikoliv jen v praktické spolupráci jako hnutí stockholmskému, které se letos opět sejde v Oxfordu.

V Lausanne se r. 1927 sešlo přes 400 delegátů z více než 100 křesť. církví, zasedali skoro po 3 týdny a vydali zprávy o shodách a neshodách, jaké se objevily během jednání mezi různými typy a skupinami církví v jejich věrouce a zřízení. Konference se usnesla, aby jednotlivé církve zaujaly k lausannským zprávám svá stanoviska a aby své odpovědi***)

*) Deklaraci viz v obsáhlém referátu dr. F. M. Hníka o arnhemské konferenci v Náb. revui, roč. VIII. (1936), str. 279—287, deklarace na str. 286.

**) Podrobnosti o ní viz v článku: Dva náboženské sjezdy. Sborník Naše dílo, Edice Blahoslav, sv. VII. Praha 1927.

***) Odpověď čsl. církve byla vypracována naukovým výborem a usnesena na církevním sněmu r. 1931.

sděly pokračovacímu výboru, který byl konferencí zvolen. Církev tak skutečně učinily a pokračovací výbor vydal ty odpovědi v r. 1934 v publikaci s titulem *Convictions, Přesvědčení*.

Přípravný výbor mimo to sestavil z theologů různých církví odborné komise, které by prozkoumaly jednotlivé základní otázky křesť. věrouky a zřízení, zjistily rozdíly mezi církvemi, ale snažily se jít dál a hloub a nalézt i to společné, co všechny církve při všech rozdílech spojuje. Práci svou skončila dosud pouze komise, která projednávala křesťanskou nauku o milosti. Práce této komise byla již vydána tiskem.

Lze doufat, že do edinburské konference budou vydány tiskem ještě také zprávy ostatních komisí: Církev a svět, Kněžský úřad církve a svátosti, Jednota církve v životě a bohoslužbě.

První pokrok v tomto proudu ekumenického hnutí byl tedy učiněn tím, že bylo jasně zjištěno, za čím která církev stojí. Druhým krokem má být, zjistit, co je jim všem při tom společné. Stojí-li každá církev na své vlastní skále, má se nyní kopáním do hloubky zjistit Skála, všem společná a základní. Je k tomu k dispozici jednak výsledek lausannské konference, jednak odpovědi církví, jednak práce odborných theologických komisí. Edinburská konference má právě zjistit, pokud se křesť. církve vzhledem k dnešní situaci ve světě mohou prohlásit pro to všem společné, co je spojuje vzhledem k oddanosti všech společné hlavě, Ježíši Kristu.

Konference má také obrátit svou pozornost na dnešní situaci ve světě, ale nikoliv podrobným studiem, neboť to patří oxfordské konferenci. Přes to chce si edinburská konference uvědomit, že co koná, koná ve vědomém poznání skutečné situace. Hlavní práce konference bude věnována v sekcích studiu výsledků odborných komisí, aby byly připraveny zprávy pro plenum.

Po řad jednání pro tuto komisi je stanoven takto:

V úterý 3. srpna dopoledne budou zahajovací bohoslužby a po nich formální zahájení konference. Odpoledne bude prvá schůze plena, v níž si mají delegáti uvědomit, jaké svědectví přináší církev dnešnímu světu. Několik dobře informovaných řečníků promluví o svých zkušenostech o situaci v různých částech světa.

Ve středu 4. srpna dopoledne podá plenu předseda konference, anglický arcibiskup z Yorku, přehled výsledků přípravných prací. Výsledky pak budou odevzdány sekcím o 4 hlavních předmětech jednání: I. Milost našeho Pána Ježíše Krista. II. Církev Kristova a svět Boží. III. Církev Kristova, duchovenský úřad a svátosti. IV. Jednota církve v životě a v bohoslužbě.

Od čtvrtku 5. srpna do středy 11. srpna budou konána zasedání pracovních sekcí, které vypracují zprávy pro plenum.

Ve čtvrtek 12. srpna nebude žádné zasedání, budou se tisknout vypracované zprávy sekcí pro plenum.

Od pátku 13. do úterka 17. srpna budou zasedání plena, aby byly projednány zprávy sekcí o jednotlivých bodech jednání konference.

O nedělích 8. a 15. srpna budou bohoslužby a zvláštní schůze, v nichž

delegáti různých církví pronesou svá svědectví o tom, co bohoslužby a život jejich církví pro ně znamenají.

Ve středu 18. srpna má být prohlášena jednota církví v oddanosti Pánu a Mistru, zvláště vzhledem k situaci ve světě. Ukončení konference se stane závěrečnou pobožností.

Edinburská konference má hlavní význam pro theology všech církví. Dotýká se oblasti ducha, kde nejdřív musí být připraven nový řád věcí, než se stane skutečností v životě církví. Proto má i tato konference nemalý význam.

Aby byla dokumentována spojitost obou ekumenických hnutí v křesťanství naší doby, budou konány ve čtvrtek 29. července odpoledne v katedrále sv. Pavla v Londýně společné bohoslužby delegátů obou konferencí. Arcibiskup canterberský bude při nich kázat, bude přítomen také vrchní starosta Londýna jako oficiální zástupce města. Den před tím, ve středu 28. července, budou přijati delegáti obou konferencí canterberským arcibiskupem na slavnostní recepci v Lambethském paláci.

* * *

Pro letošní prázdniny se tedy chystají církevní počiny světového měřítká a dalekosáhlého významu. Čsl. církev se zúčastní všech těchto konferencí svými úředními delegáty. Jejich zprávy o konferencích budou jistě čtenáři revue očekávány s napětím.

F. K.

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

Prof. Dr. Frant. Kovář: **Idea království Božího v křesťanství.** Edice ACS (Akce církevní spolupráce) „Živá církev“, řada 2, svaz. 1. Praha 1937. Nákl. Ústř. rady církve čsl. Cena 1 Kč.

Spisek je zvláštním otiskem statí pod stejným názvem uveřejňovaných v Čes. zápase poslední doby. Autor sleduje Ideu království božího jako ústřední ideu náboženství křesťanského v různých typech neboli církvích křesťanských v době téměř dvoutisícileté, od Ježíše, původce té ideje a zakladatele křesťanství, až po dobu nejnovější a nejmladší útvar církevní, církve československou. Rozvíjí před duchem čtenářovým pestrou řadu chápání a pojmání této ústřední ideje, tu bližší pojetí Ježíšovu, tu zase vzdálenější jeho duchu, tak že

ústřední idea ocitla se mnohdy až na okraji náboženského života církevního, což podněcovalo však vždy znovu zase reformní úsilí a snažení náboženských duchů, aby, co patří do středu křesťanství, také skutečně tam bylo umístováno a působilo. Ze spisu lze studovat, jak ideje náboženské nikdy nezůstávají v životě praktickém čisty, nýbrž jak se mísejí se všemi snahami a myšlenkami kulturními, božské s lidskými a lidské s božskými, náboženské s vědeckými, politickými a hospodářskými a naopak, při čemž sice čistota ideje náboženské trpí pokázu, ale jsou dosti silna a života schopna vždy znovu prozáří na povrch, nad lidské a pomíjející a vždy znovu dodává síly a jasu a stává se směrnici všedního života, soukromého

i veřejného.

Autor sleduje ideu království božního v osmi kapitolách na 99 stránkách menšího formátu a to: ve zvěsti Ježíšově, v době apoštolské, v křesťanském starověku, ve středověku (katolickém) v reformaci (také v naší domácí), v nové době, v dnešních církvích (v římsko-katolické, v pravoslavných církvích, v luterské, reformované (Kalvinově) a především v církvi československé. Odvozuje kořeny výrazu „království boží“ ze Star. zákona, konstatuje rozdíl obsahu toho výrazu v židovství a u Ježíše, zjišťuje ráz a povahu ideje království božního v duši Ježíšově jako čehosi pro dobu přítomnou i pro šelvi budoucí (eschatologie král. božního), jako hodnotu individuálního i sociálního života, hodnotu čistě duchovní, náboženskou a mravní, již možno ztotožnit s Bohem, Otcem všech, která svým prvkem eschatologickým je stálým puzením k budoucímu dokonalému dovršení.“ (str. 16.) A pak poukazuje na změny, jimž podléhala idea Ježíšova ve svém chápání od dob apoštolských až po dobu nejnovější, při čemž zvláště je důležitá změna této ideje hned v době apoštolské, kdy po odchodu Ježíšově jeho evangelium o Bohu změnilo se v evangelium o Ježíšovi a očekávalo se buď teprve v budoucnosti, nebo se kladlo do nebe, za hrob, nebo, pokud umisťováno na zemi, ztotožňováno s církví, t. j. s dokonalou společností křesťanů, čímž naznačen v zárodcích pozdější vývoj ideje král. božního v křesťanství. V křesťanském starověku upozorňuje autor na velký význam faktu, že Kristův v brzkém čase čekaný druhý příchod nenastal a jak

to působilo na chápání celého křesťanství u tak zv. Apoštolských otců, pak u apologetů a především u velkého myslitele křesťanského ve starověku, u Augustina, jenž i v chápání ideje král. božního znamená silný odklon od pojetí Ježíšova a pevný most ke středověku, ke ztotožnění král. božního s empirickou církví zde na zemi, tedy s církví římskou. Středověká idea král. božního znamená pak — vlivem změněných poměrů politických — naprostý odklon od Ježíše a splynutí boží věci s lidskými, tak, že papež, náměstek Kristův a boží, stává se zároveň světským vládcem. Věci boží hrozil zánik, kdyby to bylo možné. Ale pravý opak nastal: odvrát a odklon od ponížení a karikování boží věci v katolickém středověku a příklon k chápání Ježíšovu, jak ukazuje naše domácí reformace, Hus a Jednota bratrská, pak reformace světová, Luther, Zwingli, Kalvín, kde při dosti značných rozdílech chápání ideje Ježíšovy jeví se přece shoda v názoru na církev a stát, jejich vzájemnou nezávislost a harmonickou spolupráci. Renesancí zaváděny jsou i nové ideály v názorech na život a svět, což opět nezůstalo bez vlivu na pojímání ideje král. božního, počíná se vyvíjet nový řád společenský, ať individualismus, ať kolektivismus, církvím nastává nový úkol, totiž uplatnit ideu král. božního v řešení otázek politických, hospodářských a sociálních, při čemž často prokazují církve svou neschopnost v tak velkých úkolech, na svou škodu a na škodu křesťanství, zaviňují moderní odvrát od církvi a křesťanství. Pěkná serie článků končí výkladem o úkolech církve čsl. se zřetelem na

ideu království božího v duchu Ježíšově v době přítomné, jež odmítají mnohé z chápání ideje král. božího v církvích historických příklání se k chápání Ježíšovu a zdůrazňuje král. boží sice jako dar boží, ale zároveň i jako úkol daný Bohem člověku, nespolehá ani jen na milost Boží, ani jen na úsilí lidské, nýbrž na obé, na Boha i člověka.

Spisek, ač je malý počtem stran a zevním rozsahem, je bohatý na vnitřní obsah, na hlediska a myšlenky. Jasným lidovým způsobem vykládá věci velmi těžké a stává se vzorem, jak třeba srozumitelně psát. Při tom je pracován na základě bohaté literatury theologické a filosofické, tedy naprosto solidně. Lze jej vřele doporučit nejen našim členům, ale vůbec všem čtenářům. Lidovým vrstvám je dostupný též svou lácí.

Na konec nemohu potlačit názor, že by v této edici měly vycházet přetisky mnohých článků Čes. zápasu a jiných našich časopisů, články nejen dnešní, ale i z ročníků minulých. Je tam spousta dobrých věcí, ale dnes nepřístupných členstvu. Přetisky daly by se lacino pořídit na prospěch církve.

1678

A. Spisar.

Dr. O. Pešková-Kounovská: Farský žije. O zakladateli a prvním patriarchovi církve československé pro mládež k desetiletému výročí jeho smrti. Edice Akce círk. spolupráce „Živá církev“, řada 2., sv. 3. Praha, nákl. Ústř. rady, 1937. Str. 15. Kč 1.—

Tato knížka, vydaná k 10. výročí smrti dra K. Farského, je velmi dobrým dílem. Autorka byla žačkou dra Farského na gymnasiu a znala jej i z ostatní jeho činnosti.

V této knížce vypsal jeho život, vypočítala jeho spisy, s krátkým udáním obsahu, vykreslila vlastnosti jeho povahy a nastínila jeho význam pro mládež. Podala to s láskou a s krásnou i jasnou prostotou, bez nejmenší nabubřelosti nebo přehnanosti, přímo vzorně a umělecky, jak se psátí má, zvláště pro mládež. Podala také krásný příklad, jak by se mohly dobře uplatnit vzdělané manželky našich farářů, i když působí na venkově. Knížka má na titulním listě fotografii Farského, s ustaraným a bolestným výrazem, v textu pak obrázek matky Farského a obrázek prvých biskupů čsl. církve, asi z r. 1925. Knížka je pro děti a mládež velmi vhodná, ale stejně i pro dospělé členy církve. Bylo by si přát, aby došla rozšíření v mnoha tisících a aby všude podnítila a posílila to, co svým nadpisem vyjadřuje. *František Kovář F. K.*

Josef B. Souček: Epistola Pavlova Filipským. Praha, nákl. Kalich, 1937. Stran 80, cena 9 Kč.

Ve svých Dějinách novozákonní doby (Kalich, 1925) nastínil prof. dr. Žilka v úvodě program několika-svazkového díla Základy křesťanského náboženství, které by bylo příručkou vědomostí ze všech oborů novozákonní vědy, které by přiblížilo Nový zákon a jeho náboženský i mravní svět dnešnímu chápání a vysvětlilo a prokazovalo křesťanství jako činitele a tvořitele v oblasti duchovní. Pátá část tohoto díla má obsahovati svazky, jež podají exegesi jednotlivých knih Nového zákona. Prof. dr. Žilka již tehdy vyslovil naději, že získá pro tuto práci spolupracovníky, poněvadž věděl, že na komentář k N. zákonu nestačí pra-

covní síla jednoho člověka. Po Dějinách doby vyšly v této sbírce Žilkovy knihy: Podobenství Ježíšova a Ježíšovo kázání na hoře. Nyní pak vychází v ní jako prvá kniha spolupracovníka Výklad epístoly Pavlovy Filipským od docenta novozákonní vědy na Husově fakultě dra J. B. Součka.

V předmluvě této knihy vyslovuje prof. dr. Žilka naději, že proponované mnohosvazkové dílo, na němž bude pracovat zřejmě několik spolupracovníků, bude „obrazem snažení první české poválečné theologické generace, odrazem i jejího hledání vážného a svědomitého“. Pak vysvětluje základní otázky výkladu N. zákona a stanoví směrnice pro práci v této sbírce. Žádá exegesi theologickou a pneumatickou, ale založenou na historickém smyslu; odmítá alegorický a zaujatě dogmatický výklad.

Exegetická práce doc. dra Součka je založena na Žilkově překladu N. zákona, vydaného u Laichtera, ale místy také ukazuje, že by se to nebo ono dalo přeložit i jinak. Pavlův list je vykládán po odstavcích, jak jsou dány rozdělením textu podle smyslu. Je uveden vždy text odstavce a pak jeho výklad. Výklad je stručný, věcný, ale vše podstatné obsahující. Nepouští se ani do historisování ani do dogmatizování ani do moralisování. Neždíme text, aby v něm hledal oporu pro předem zaujatě theologické stanovisko nebo aby z něho vyvozoval dogmatické nauky. Drží se svědomitě pouze znění listu, nevnáší do něho smysl, vzatý odjinud. Nezatěžuje výklad žádnými polemikami nebo odkazy na sporné otázky odborné literatury, ač je zřejmo, že je dobře zná. Vý-

klad není psán jen pro theology odborníky, ani ve službách nějakého theologického směru. Může jej číst, z něho se poučit a jím se povznést každý vzdělaný křesťan. Jde mu o ducha Božího za lidskými slovy.

Můžeme knihu co nejvřeleji doporučit našim duchovním, učitelům náboženství a vzdělaným laikům. Vedle výkladu tohoto krátkého Pavlova listu naleznou v ní také krátké poučení o náboženské obci v městě Filipech v Makedonii, již byl list napsán, a o tom, kdy, kde a za jakých okolností byl napsán. *František K.*

Victor L. Tapié: Bílá hora a francouzská politika. Z jazyka francouzského do češtiny přeložil Zdeněk Kalista, vydal Melantrich v Praze 1937. S. 499, cena 70—85 Kč. Úvod ke knize napsal Josef Susta.

V naší historické veřejnosti byla tato kniha už dlouho očekávána, byly k ní upírány naděje, že nám poví něco nového o stanovisku Francie k těmto tragickým událostem českého národa. Její autor Victor L. Tapié byl u nás dobře znám, přišel r. 1920 do Prahy, vyslán francouzskou vládou, aby zde spolubudoval francouzský ústav. V Praze stykem s předními českými historiky byl získán pro českou historii a když se záhy vrátil do vlasti, učinil je předmětem svého zájmu. Od r. 1926 objevují se jeho příspěvky k českým dějinám v našich odborných listech. A když r. 1931—1934 se mu podařilo získati studijní stipendium, zanechává své středoškolské profesury a věnuje se plně badatelské práci, z níž vyrostlo toto veliké dílo.

Ve francouzském textu nese tato kniha název „La politique étran-

gère de la France et le début de la guerre de Trente ans (1616—1621),“ překladatel však dal knize název „Bílá hora a francouzská politika“ a myslíme, že učinil správně, neboť základem tohoto díla, řekněme jeho osou, jsou právě české dějiny a dále líčení poměru tehdejší francouzské zahraniční politiky k nim. V naší historické literatuře máme také několikero pojednání o tomto temat, nejstarší od Gindelyho, novější od Heleny Tuskányové a K. Stloukala. Takže nám tento úsek českých dějin nebyl neznám, avšak práce Tapié-ova znamená nový přínos z materiálu, který byl nám dosud neznám. Neboť Tapié probádal pečlivě nejen české archivy, ale především francouzské. Není proto divu, že vydání této práce bylo u nás se zájmem očekáváno, o čemž svědčily časté informační poznámky denního tisku, které českou veřejnost s postupem díla seznamovaly.

Tapié svou práci omezil na léta 1616—1621. Takže ona tvoří jakýsi časově ucelený úsek, točící se kol nástupnické otázky Ferdinanda Štyrského na český trůn. Od jeho kandidatury až do definitivního rozhodnutí, které padlo v letech 1620—1621. Rok 1616 rozvířil politickou hladinu Evropy otázkou, kdo bude nástupcem bezdětného císaře Matyáše v Čechách. Otázka, která musela zneklidnit mnohé evropské dvory, poněvadž otevírala současně šťastnému kandidátu vyhlídky na korunu císařskou v Říši, neboť český král v posledních dobách býval vždy kandidátem nejvýznamnějším. A právě tato okolnost nemohla zůstati nepovšimnuta na dvoře francouzského krále, Ludvíka XIII. Ve Francii měli strach,

aby česká koruna nepřipadla španělskému rodu a proto zájem o Čechy v této chvíli vystoupil zde do popředí. Od této chvíle začal se zahraniční úřad krále Ludvíka XIII. o české poměry zvláště zajímat. A odtud právě Tapié začíná své líčení příběhu a poměrů a vytváří před námi obraz bohatý událostmi, zobrazující výstižně i vedoucí osobnosti tehdejšího politického světa. Tak hned v první kapitole zabývá se postavou českého kancléře Zdeňka z Lobkovic, kterého líčí jako státníka, vynikajícího daleko nad průměr, dokonce jej srovnává se slavným francouzským státníkem Richelieuem nebo Colbertem.

Tapié, ač mu nelze upřít nejlepší snahu po objektivitě, je především Francouz a jako takový posuzuje všechny tyto události i osobnosti, které je zde vytvářely. Jemu jde především o obhajobu francouzské politiky. Na naše poměry dívá se očima cizince. Proto nás nepřekvapí ani jeho úsudek o Lobkovicovi. Proti jeho názoru o prozíravém státníku ob stojí právě tak, ba ještě spíše, názor českého posuzovatele, že zmíněný kancléř Lobkovic byl nesnášenlivý a fanatický katolík, který ve své náboženské zaujatosti hnal domácí poměry na ostří nože. Víme-li o tomto člověku, že odmítl spolupodepsati Majestát, který měl české zemi dáti náboženský mír a náboženskou toleranci, budeme mít v posuzování jeho politiky poněkud jiný náhled.

Ale autor přisuzuje Lobkovicovi zásluhu, že se mu podařilo prosadit Ferdinanda Štyrského za českého krále, což posuzováno se stanoviska francouzského bylo úspěchem. Neboť tím byly ve Francii

rozptýleny obavy, že by španělská dynastie dosáhla hodnosti císařské v Říši. A ze vzrůstu španělské moci byly v Paříži obavy. Ferdinand se Francii zdál také zárukou míru, neboť v něho věřila, že dodrží náboženský mír, čímž uspokojí protestanty v Říši.

A tu se Tapié ocitá před známou otázkou: Proč nevyužila Francie této chvíle, tak příhodné, aby zamezila Habsburkům cestu na císařský trůn? Vždyť Habsburkové byli jejími nepřáteli, proti nimž r. 1635 byla Francie nucena alarmovat všechny síly, aby čelila habsburskému nebezpečí. Na to odpovídá Tapié, že prý Francie v této době (r. 1617) si nemohla přátí války, neboť francouzský státní poklad zel prázdnotou. Neblahý finanční stav nedovoloval francouzské vládě ani podniknouti větší diplomatickou akci, neboť nebylo peněz na výplatu vyslanců. Dále francouzská monarchie byla katolická a v katolické církvi měla silnou oporu. Protestantismus prý zaváňel republikánstvím, a to bylo silným pokušením pro francouzské Hugenyoty.

Tapié zdůrazňuje, že zahraniční politice francouzské budeme rozumět jen tehda, budeme-li mítí na mysli současné francouzské poměry vnitřní. A právě tyto vnitřní poměry nutily Francii, aby prováděla v Evropě politiku míru.

Případ český, který se vyvinul v povstání země proti panovníkovi, jevil se ve Francii nebezpečím pro všeobecný mír v Evropě. Francouzští státníci této doby — z nichž vynikal především Puysieulx, státní sekretář, řídící zahraniční politiku už v době Jindřicha IV. — viděli se ve svém mírovém sna-

žení ohrožení dvojím nebezpečím, především španělskou expanzí v Evropě a potom agitací protestantskou, která chtěla strhnouti německá knížata do války proti katolíkům a znemožniti tak postup protireformace, řízený z Říma za pomoci Španělů. Z toho vznikají ve Francii nové obavy, aby se domácí protestanté — kteří ještě stále francouzské vládě namnoze dělali těžkou hlavu — nespojovali se zahraničními souvěrci. A tak prý Francie stojí před problémem: buď zvítězí Španělé, což prospěje katolictví, ale ohrozí Francii, anebo zvítězí protestanté, což bude na újmu katolictví, ale rozpínavost španělská bude tím zabrzděna.

Francie, jsouc v tomto dvojím nebezpečí, rozhodne se pro politiku rovnováhy a tím ovšem musí provádět ne právě poctivou politiku dvojího želízka. Smiřuje se se Španělskem, dokonce sňatkem Ludvíka XIII. se španělskou infantkou Annou, a na druhé straně ujišťuje staré spojení, protestantská knížata v Říši, svojí věrností.

České povstání muselo proto býti nemilou věcí pro francouzské státníky. Jevilo se jím jako vzpoura protestantské šlechty proti legitimnímu panovníkovi. To francouzská vláda musela odsuzovat, neboť v její vlastní zemi v těchto letech propukaly také vzpoury šlechty, inspirované Marií Medicejskou, nespokojenou a všeho vlivu zbavenou královnou. A rovněž i mezi francouzskými protestanty to stále vřelo. Už z tohoto důvodu nemohla vláda podporovati české povstání, neboť by své zemi dávala nebezpečný příklad. Ale francouzská vláda byla si přitom vědoma i toho, že úspěch českého povstání ochro-

muje moc Habsburského rodu. Pro Francii nastalo nové rozhodování, neboť obě strany, císař i Čechové, se o její pomoc ucházely. A tu se Francie rozhodla pro císaře, ač tato pomoc ve skutečnosti se omezila jenom na slovní sympatie. Francie chtěla české povstání izolovati, neboť se domnívala, že se rychle skončí, bude-li ponecháno samo sobě. Proto také doporučovala Fridrichu Falckému, aby české stavy nepodporoval.

Byla to nesporně pro Francii vzácná příležitost a úspěšný zásah mohl mír zajistiti. A tu Francie se rozhoduje hráti úlohu prostředníka. Ovšem ještě k tomu nešťastně. Místo, aby zprostředkování svěřila do rukou obratných diplomatů, pověřil jí náhodného cestovatele, vévodu Neverského, blouznivého romantika, snícího jen o velikém tažení proti Turkům. Výsledek byl také nešťastný, vévoda úspěchu žádného nedocílil. Čechové byli zatím posilováni v odporu falckým dvorem, do toho přišla smrt Matyášova v březnu r. 1619, která situaci jen zhoršila, neboť Morava, která dosud vlivem Žerotínovým zachovávala zdrženlivé stanovisko, byla stržena do povstání. A tu se Francii celá věc vymkla z ruky, neboť byla zatažena doma do vzpoury, kterou vyvolala královna matka Marie Medicejská proti Ludvíku XIII. Spor sice byl brzy likvidován zásahem katolického kněžstva, ale znamenal posílení katolického vlivu a též větší utužení spolenectví Francie se Španěly, zejména když byly prozrazeny intriky falckého dvora, na základě listin nalezených u jednoho českého důstojníka po bitvě u Záblatí. Tyto tajné dokumenty byly uveřejněny

a prozrazovaly, že čeští direktori byli ve spojení s vévodou Savojským, který se zabýval smělymi politickými plány v Evropě. Francouzský ministr Puitsieux se proto pokoušel varovati kurfiřta falckého, a zrazoval jej před přijetím české koruny, neboť tušil, že to bude znamenat evropskou válku. Ale Fridrich neuposlechl. A tak se české povstání vyvíjelo jiným směrem než chtěla Francie.

Hrozící válečné nebezpečí v Evropě vyvolalo ve Francii živou polemiku o tom, jaké stanovisko by měla Francie k stávajícím událostem zaujmouti. Konečně u dvora převládá názor, že by se měla Francie zasaditi o mír přímým zprostředkováním. Prosila o to i protestantská knížata německá, aby král zachránil jejich zemi před válečnými hrůzami. Avšak než došlo k zprostředkování, učinil Ludvík XIII. neprozřetelné gesto. O vánocích r. 1619 slíbil císaři Ferdinandovi pomoc. Toto ukvapení zcela charakterisuje tohoto mladého panovníka, kterému v této době bylo sedmnáct let. Jeho vzdělání nebylo právě valné, ale zato si velice zakládal na svém královském důstojenství; jsa zbožně vychován, toužil po jakémsi svatém tažení proti kacířům. Jinak byl povahy bázlivé a rád se dával strhnouti k činům ukvapeným. A takové chyby dopustil se i v této chvíli.

Bylo vyloučeno, aby Francie vojensky přispěla císaři, neboť to by znamenalo válku na francouzských hranicích, ale i nebezpečí vážné evropské konflagrace, poněvadž útokem na Unii by byli této, podle spojeneckých smluv, nuceni přispěti na pomoc Angličané a Holanďané. Toho si rádcové Ludvíka XIII.

byli dobře vědomi. Ludvík XIII. touto neprozřetelností se snad blýsknul před světem jako horlivý katolík, nabízející pomoc ohroženému svému náboženství, ale to nijak nevyvážilo politické nesnáze, v nichž se tím Francie ocitla. Jestliže se královi rádci zabývali plánem zprostředkovati mír, ocitli se tak rázem v trapné situaci, neboť museli věděti, že pro císaře, který čeká na vojenskou pomoc, bude tato náhražka zklamáním.

Aby si pomohli z této choulostivé situace, rozhodli se k tomuto řešení: Francie bude se hlučně připravovati k válečné pomoci, tím obě strany budou uvedeny v napětí, avšak místo vojska vyšle poselstvo do Říše i do Vídně, aby sjednalo obnovu míru. Francie nepochopila, že císaři jde o vítězství, nikoliv o kompromis a jestliže mu slíbenou pomoc neposkytne, má císař už zajištěnou pomoc jiných, s kterou vítězství prosadí i proti její vůli. Proto francouzské poselství císaře jen rozladilo a když v červenci r. 1620 do Vídně přibýlo, dal mu císař svoji nelibost okázale najevo.

Poselstvo, ještě než došlo do Vídně, zprostředkovalo mír v Říši, mezi evangelickou Uníí a katolickou Ligou v Ulmu; tu se poselstvu skutečně podařilo dosáhnouti neutrality Německa v konfliktu Čech s císařem. Tuto úmluvu Tapié vykládá jako prvý krok k obecnému míru, do něhož měli býti zahrnuti Čechové i císař, která především oddálila válečný konflikt v Německu. Tímto výkladem Tapié chce vyvrátiti dosud vžitý názor, že úmluva v Ulmu byla léčka, do níž se francouzští poslové dali vládat vévodou Bavorským, Maxi-

liánem, který si jí zajistil neutralitu protestantské Unie a měl tak možnost své vojsko odvésti do Čech na pomoc císaři. Maxmiliánu sice pomohla, tvrdí Tapié, ale pomohla i vojsku protestantskému, které zas mohlo vpadnouti do Rýnské Falce, aby tu čelilo Španělům.

Ovšem klíče k uzavření obecného míru byly v rukou vídeňské vlády. Ale ve Vídni byla francouzská politika lstivě zaskočena. Císař francouzské poselstvo obratně zaměstnal tak, že nepostřehlo, co se ve skutečnosti děje. A zatím co pozornost Francouzů byla obrácena jinam, císařští zbraněmi válku v Čechách zkoncovali. Tak byli vyslanci krále Ludvíka XIII. postaveni před hotovou věc a pak jim nezbylo, než zahanbeně vrátiti se domů.

Tapié posuzuje všechny tyto události, dochází k přesvědčení, že Francie tu utrpěla porážku, která spočívala v tom, že se jí nepodařilo smířiti zájmy katolické se zamýšleným oslabením Habsburků. Příčinu nezdaru tehdejší francouzské politiky vidí nejprve v letech 1618—1619, tedy v době začátku českého povstání. Tehda prý se Čechové dopustili neprozřetelnosti sami, poněvadž nechtěli pochopiti, proč Francie usiluje o mír, a dala přednost radám ctižádostivého a výbojného falckého dvora. Autor zdůrazňuje, že tu byly vnitřní nesnáze vlády Ludvíka XIII., které odváděly Francii od zahraničních událostí a nutily ji zaměstnávat se poměry domácími.

Druhou příčinu nezdaru Tapié vidí v letech 1619—1620, tehda prý to zase byla neprozřetelnost politiky francouzské, která se od své původní směrnice, zprostředkovati

smír, odchýlila, při čemž ukvapený slib králův neštěstí dovršil. Neboť tomuto slibu nemohla Francie nikdy dostáti. Zásah nerozvážného panovníka byl opravdu nenapravitelnou chybou.

Kniha Tapié-ova má být především obhajobou tehdejší francouzské zahraniční politiky proti výtkám českých historiků, že Francie v osudné chvíli raději podpořila zájmy Říma a Madridu, což prý bylo zradou na slavné tradici Jindřicha IV. S naší strany vytýkal se tehdejší Francii nedostatečný zájem o Střední Evropu, dokonce i neznalost středoevropských poměrů. Tapié odmítá tyto výtky. Připouští, že tu byly některé nepříznivé okolnosti, jako nemožnost rychlých informací a snad i nedokonalé vědomosti o Česích a Rakousku, ale ne zase takové, aby hraničily s úplnou ignorancí.

Vyčítány nezájem Francouzů o nás v této době Tapié také vyvrací. Cituje výpisy z různých letáků a publikací z této doby, které ukazují na živý zájem o českou otázku, o niž se vedla v Paříži živá, veřejná diskuse. Ukazuje, jaký ohlas měly ve Francii i známé stavovské apologie, které byly i do francouzštiny přeloženy.

Kniha je rozvržena na jedenáct kapitol. Poznámky následují za vlastní prací, je to způsob vědeckých publikací francouzských, dávají poznámky ke konci místo v textu pod čarou. Knize předchází předmluva od prof. Šusty, který nás v ní seznamuje s osobou autorovou a podává genesi tohoto tematu v české literatuře historické.

Nebude asi sporu o tom, že toto dílo jest velkým a cenným obohacením české vědy historické, a to

pro vlastnosti, na něž jsme upozornili vpředu. Kniha, díky šťastnému překladu Kalistově, jest dobře srozumitelnou i ne odborníkovi. Proto jistě najde porozumění v širší veřejnosti. Je to kniha, v níž musíme nalézt zalíbení. Popisování událostí, výpisy z diplomatických korespondencí francouzských vyslanců, reakce veřejnosti na vládní zásahy, charakteristiky jednajících osob, to vše jest psáno tak živě a zajímavě, že to čtenáře musí upoutat.

Je ovšem jinou otázkou, jak dalece se autorovi podařilo českého čtenáře přesvědčiti, že se tehda Francie na českém národu nezpronevěřila. Pravdou bude asi to, co v úvodu napsal prof. Šusta: „Poslední slovo vývoje těmi ovšem přes to přese všechno proneseno není a v čtenáři vznikne asi naopak někde i pocit, nebylo-li tu na prospěch francouzských státníků zmíněné doby příliš štědrě užito hesla „tout comprendre, c'est tout pardonner“ (všechno pochopiti, znamená všechno odpustiti).

Měl-li autor na mysli především tuto obhajobu francouzské politiky, pak nás jí asi nepřesvědčil, neboť bělohorská katastrofa byla příliš velikým neštěstím pro národ, a tu omluvy a důvody, proč se tak stalo, nemohou smazati trpkost v duši národa vůči těm, kteří tuto katastrofu jakýmkoliv způsobem umožnili. Snad Francie svoji chybu opravila po třista letech, kdy umožnila znovu vznik našeho státu, za což patří jí největší vděk našeho národa a tím i zapomenutí nad tím, co už dávno bylo. Tentokrát jinak pochopila otázku středoevropskou, poznávši, že nejlepším ziskem pro Francii bude, nalezně-

li věrného spojence ve Střední Evropě, který by jí byl oporou proti nebezpečí z východu a zárukou klidu ve Střední Evropě. Kdyby Francie došla toho poznání v r. 1618, možná, že by svět od mnoha pohrom zůstal uchráněn, a tu spíše jsme blízcí uvěřiti tomu, že poměry v české zemi, a řekněme ve Střední Evropě vůbec, Francie neznala a proto jim nerozuměla.

Tapié jakožto cizinec nemůže nikdy souditi tak, jako příslušník národa, který cítí přímo ve své duši dosah tohoto národního neštěstí. Soudí jako Francouz, vyzveduje také to, co Francii jevílo se nejprve prospěšné, citíme to i v jeho posuzování náboženských problémů. Tu nelze nevidět, že mu jde o věci katolické. A proto i k náboženským otázkám této doby nejví vřelejšího vztahu. Sice uznává, že bělohorský zápas byl především zápasem náboženským, ale jinak nenalézáme u něho hlubšího porozumění pro to vlastní duchovní snažení národa, jak se vyvíjelo od dob Husových. Uniká mu ta vlastní podstata náboženských bojů v Čechách, v němž národ dával světu najevo, jakým způsobem chápe smysl učení Kristova. Jemu náboženské problémy jsou více méně jen komplikacemi politických problémů. A jejich očima dívá se i na náboženské otázky české.

Tak posuzuje na příklad události v Broumově, nechce vidět, že tento případ byl vlastně provokací evangeliků. Rovněž i o vůdcích odboje nemá valného mínění, snad bylo potřeba jejich chyby vyzvednouti, aby počínání Francie bylo spíše omluvitelné. Naopak pro jesuity najdeme u něho slova obdivu. Nelze si na příklad nevšimnou-

ti, jak přísně posuzuje příslušníky církve reformované, které přímo viní z celého neštěstí. O německých kalvinistech dokonce praví, že hledali v českém povstání svůj prospěch a že právě kalvinistům šlo o to, aby nedošlo k smíru, poněvadž prý cítili, že by byl na jejich útraty. Toto nebezpečí kalvinistické pak vidí i v Čechách, ducha jeho nalézá i v ústavě z r. 1619. Snad po této stránce by jeho obavy byly upřílišněny, neboť v zemi, která měla více náboženských stran, nedalo se počítati, že by jedna trvale ovládla a že by to právě byl kalvinismus. Spíše by se dalo čekat, že by došlo k jakémusi vyrovnání asi v duchu České konfese. U nás byly silné kořeny tradice vlastní reformace, které by se nedaly tak hladce překlenouti.

Máme-li stále na mysli stanovisko Tapié-ovo, jakožto hledisko Francouze, který očima svého národa dívá se na události, v nichž Francie se ocitla, a to v situaci dosti těžké, a chce-li její počínání — a docela připustíme, že bylo nešťastné, — odůvodniti a obhájit, pak si vysvětlíme i mnohé, co nás v jeho posuzování poněkud udivuje a s čím právě nemůžeme vždy souhlasiti. Ale přes to musíme p. Tapié-ovi přiznati, že vykonal velikou práci a že s ní uvede ve Francii ve známost kus historie našeho národa a tím přispěje i k větší propagaci českého jména. Ale i nám svým dílem prokázal cennou službu, neboť nám přinesl nejen výklad na tuto důležitou dějinnou otázku s jiné strany, ale přinesl nám i nový materiál k ní. Tím vším nesmírně přispěl k dalšímu poznání naší minulosti.

Dr. Viktor Šinták.

Křesťanský státník. Poslední veřejná řeč britského ministerského předsedy Baldwina byla žádostí, výstrahou i výzvou. Mluvil k mládeži britské říše v Albertově síni a jeho posluchačstvo jej inspirovalo. Připomněl svým posluchačům jejich velké dědictví. Hlavním majetkem britské říše je svoboda „pro plný rozvoj jednotlivce“. Říše je jednotou křesťanských států a prohlašuje lidskou osobnost za nejvyšší věc. Totální stát ničí lidskou osobnost a Baldwin pronesl drsnou pravdu, řekl-li, že „každý kompromis s nekonečnou hodnotou lidské duše vede zpět k divošství a džungli.“ Podle názoru ministerského předsedy je pevné spojení mezi demokracií a náboženstvím. „Demokracie potřebuje vůdcovství víry a charakteru“. Podobně soudí zřejmě i král. Bylo překvapující místo v jeho korunovačním projevu rozhlase, jež nezbudilo dost pozornosti. „Dostal jsem korunu z milosti Boží a z vůle svobodných národů britské říše.“ Žádný britský vládce dosud tak určitě neprohlásil, že vládne z vůle národů, čímž míní, že bez této dobré vůle by nemohl vládnout. Žádnému britskému vládcí se dosud ta dobrá vůle neukázala tak zřejmě jako tomuto. Britská koruna je symbolem svobody stejně jako jednoty.

Přicházíme k výstraze. Baldwin citoval slova generála Smutse, že „lidstvo strhlo své stany a je zas jednou na pochodu“. Ale dodal, že není dosud jisto, zdali je to pochod k zaslíbené zemi či zpět do pouště utrpení a starostí. O tom rozhodne

dnešní mládež, která bude určovat politiku zítřku. Ale rozhodne to mládež svobodných demokracií. Všecko, co je slušné, dobré a nezkažené, začíná být ohrožováno politickými a náboženskými bludy, jež se rozvinuly po válce. Minist. předseda naznačil novou a vznešenější formu vlastenectví. Národové britské říše, posílení spoluprací lidu Spojených států, jež se zdá všem lidem dobré vůle nevyhnutelnou, mohou uchránit nejen pro sebe, ale pro celý svět podmínky života, které zachovají jednotlivci vládu jeho duše a zajistí pro společnost pokrok k lepšímu věku.

Baldwinova výzva je výzvou k povinnosti. Připomněl svým posluchačům, že při korunovaci král a královna se zasvětili slovy hluboké slavnostnosti službě království. Služba království je však otevřena daleko většímu počtu lidí než jen králi. Může se jí oddat i ten nejnížší. Je to služba života pro bratrství lidí, které v sobě obsahuje otcovství Boží. „Bratrství lidí je dnes často popíráno a posmíváno a nazýváno bláznovstvím, ale ve skutečnosti je to jedna z bláznovských věcí světa, jimiž Bůh určil zahanbit moudré, a svět je jím denně zahanbován. Můžeme mu utlíkat, můžeme je popírat; ale nenajdeme pokoje pro své duše, ani ho nenajde svět, dokud neuznáme, že je to nejvyšší moudrost.“ (The Church Times a The Guardian z 21. května 1937.)

Státnický arcibiskup. „Arcibiskup z Canterbury, promlouvaje k mládeži britské říše, důrazně jí

doporučoval, aby se oddala třem velkým věcem: svobodě, spravedlností a míru. Bez svobody spravedlnost musí být vždycky nejistá. Svoboda slova, svoboda kritiky musí být, mají-li být sociální práva udržena. V totalitních státech, kde kritika je zakázána, stává se soud pouhým štítem administrativy. A ještě horší je to, že se stává nástrojem, kterého nemilosrdný nebo zlíštný úředník může užít pro své vlastní cíle. Ač demokracie také mohou být zapleteny do války, ano mohou i započít útočnou válku, přece je u nich méně pravděpodobné, že zruší mír, než u tyranií, neboť svobodný národ je zachvacován válečnou horečkou jen pod tlakem výjimečného a patrně spravedlivého rozhořčení. Naproti tomu, jak je dnes patrné na Německu a Itálii, diktatura je závislá na roznecování nacionálních ambicí, které musí ohrožovat mezinárodní bezpečnost. Arcibiskup zdůraznil, že spravedlnost, která bude vládnout v společnosti zítřka, znamená příležitost pro každého člověka, žítí plným lidským životem, a to v sobě obsahuje také hojnější a spravedlivější rozdělení životních prostředků. Dodal, že toho se nedosáhne třídním bojem. Ale může toho být dosaženo duchem křesťanské sympatie a nesobeckosti. Není-li jich, musí docházet k třídnímu boji, jehož arcibiskup hluboce lituje.“ (The Church Times 21. května 1937.)

K situaci v Německu. „Dosud se neví, kdy se budou konat volby do synody německé evangelické církve. Ale přípravy pokračují. Konají se shromáždění v kostelích a značný počet lidí, kteří se chtějí voleb zúčastnit, dává na jevo sku-

tečné oživení církevního života; do kostela chodí mnozí, kteří dosud stáli mimo. Lidem však jde více o hluboké pravdy náboženství než o církevní volební propagandu. Duše německého národa nemůže být nátrvalo upokojena hesly národních socialistů a roste v něm touha, naslouchat výzvě křesťanství. Nejistota oficiálních osob národně socialistické strany o tom, jakou linii zaujmout se zřetelem k celé otázce voleb, se zřejmě obráží v projevech jako je projev dr. Goebelse v jeho časopise Unser Wille und Weg. Praví, že strana stojí zcela mimo všechny boje mezi různými církevními skupinami. Každý člen strany má prý absolutní náboženskou svobodu; ale to prý neznamená, že někdo má právo zasahovat ve jménu strany do vnitřních sporů v církvi. Bude-li mít stát tuto politiku, může být naděje v nestrané volby.“

„Nejnovější výrok prof. Bäumlera ukazuje jasně, jak dalekosáhlý je nárok národního socialismu na ovládnutí myslí mládeže. Tento profesor je jedním z hlavních odpovědných osob za národně sociální výchovný program. Rozlišuje mezi novými veřejnými školami a necírkevními školami starého liberalismu. To byly školy svobodné vědy, kdežto národně sociální školy jsou prý „vyznačkové“ školy, které mají vést německou mládež ve všech odvětvích výchovy v duchu národního socialismu, vyznávat ideje Adolfa Hitlera. Jejich východiskem jsou ústřední hodnoty národního socialismu, a v tom jsou výslovným opakem církevních škol. Tento totalitní nárok úplně vysvětluje obavy, které vyslovují jak římskokatolíci tak evangeličtí

vůdcové." (The Guardian 21. května 1937.)

Řím při práci. Vídeňská Reichspost píše o diplomatických stycích, které navázal kardinál Pacelli mezi Vatikánem a Spojenými státy, a které mají vést k zřízení nunciatury místo dosavadního úřadu apoštolského delegáta. „Zavedením diplomatických styků mezi Vatikánem a Spojenými státy se uznává skutečnost, že tam dnes žije asi 21 milionů katolíků, kteří netvoří snad, jak se mnozí domnívají, diasporu mezi metodisty a anglikánskými sektami, nýbrž kteří žijí velmi aktivním a stále víc příkladnějším vlastním životem a mají v mnoha okresech a místech převahu. Tři arcibiskupství: New York, Chicago a Philadelphia, hlásila v posledních desetiletích velmi obsáhlé přestupy, a to právě z těžce pracujících vrstev obyvatelstva. Obtíž zřízení oficiálně diplomatických styků plynula z okolnosti, že americká ústava nezná žádné státní církve a uznává a chrání všechny náboženské společnosti jen jako soukromě zaznamenané spolky. Uznání apoštolské Stolice jako suverenní cizí mocnosti znamená veřejné vyzvednutí římské církve z tohoto liberalisticko-individualistického a jí nedůstojného právního nakládání do oblasti zajištěné státním právem. Bylo třeba přemoci odpor z kruhu vlivných tam sekt a beznáboženských politiků, který může správně ocenit jen ten, kdo si uvědomí tradiční kdysi nechut anglikánských a zednářských generací obyvatelstva proti všemu „papeženskému“. Že je dnes vládě Spojených států možno přinést před senát a parlament, před tisk a spolky otázku státoprávního u-

znání katolické církve, odvázat se tohoto opravdu historického kroku, dokazuje duchovní změnu Američanů; ale dokazuje také mohutný úspěch hluboce náboženského a zároveň světsky aktivního stanoviska katolíků v novém světě.“

Stará zkušenost. Na výročním shromáždění sovětských nakladatelů v Moskvě se hlásil jeden z vůdců hnutí bezbožníků k slovu, aby účastníkům kongresu vytknul nedostatek zájmu a akční horlivosti. Privil: „Když jsme byli dětmi, byli jsme až do 11. roku věřícími. Uznávání existence Boží a stvoření patřilo k našim zásadám. Ale když přišlo kritické stáří, staly se ze zásad theorie, a my jsme sahalí k materialistickým knihám, abychom našli odpověď. Dnes je tomu obráceně. Sovětské děti se učí, že člověk pochází z opice, a berou to jako zásadu. Ale když přijde kritické stáří, probudí se pochybnost a ony sahají po předválečných knihách, aby našly odpověď. Naše záliba platila materialistickým knihám, záliba sovětských dětí platí staromódním knihám. Nemáme dostatek literatury o budujícím ateismu jako protiváhu. R. 1936 nevyšla žádná kniha o materialistické filosofii a v programu na r. 1937 není také žádné.“ (Christl. Welt.)

Protestantismus. „Protestantismus je silný, je-li v situaci boje, činí-li to, co znamená jeho jméno... Mimo situací boje zvrhá se protestantismus velmi rychle v tvrdou pravověrnost nebo v slabošský pietismus.“ (A. Bäumler: Der weltgeschichtliche Wendepunkt des Mittelalters.)

Úkol církve. „Pravou církev Kristovu tvoří ti, a jen ti, kdo jako jejich Pán a Mistr usilují o to, učinit svět lepším, šťastnějším a Boha hodnějším. Nejlepším prostředkem, připravit člověka na budoucí život je, přivést je k tomu, aby žil zdejší život opravdově a dobře. A to je také přesvědčením všech těch — na štěstí je jich dost — kdo myslí, že úkolem církve je pomáhat světu a věřit, že toho úsilí zasluhuje. Církev existuje, aby měnila svět v království boží, aby jej plnila svou láskou. Musí se proto bez ustání a víc a víc stávat církví dobývající a naslouchat rozmanitým hlasům, které jí Bůh posílá v nepokojích a bédách nynějších dob.“ (J. Schorer: Face au monde.)

Časné a věčné. „Je třeba připravit lidi, aby usilovali o věčné přes časné. Musí poznat, že se musí osvědčit v pozemském království, než jim bude otevřeno nebeské. Kdo pak usiluje o nebeské před pozemským, stává se na nich zrádcem... Dosud hledali toužebně víru a byli slepí pro pozemské; a čím bylo pozemské horší, tím více se utíkali do zásvětna, jehož neznali.“ (J. Kirschweg: Feldwache der Liebe.)

Význam mravního ideálu pro výchovu. „Ve skalách vysokého vrchu, na jehož úpatí ležela osamělá vesnice, vytvořily vítr a počasí během dob útvar, podobný lidskému obličejí, který se díval daleko do kraje a působil velkolepě svými rozměry a vznešeností svého výrazu.

Pod střechami vesničky si však vypravovali, že se jednoho dne mezi nimi objeví podivuhodně dobrý člověk, který bude rys za rysem

podoben tomu skalnímu obličejí, a že tam bude působit svými ctnostmi a vykoná nezapomenutelně mnoho dobrého.

A byl tu malý chlapec, který slychal jako všichni vesničtí lidé to podivné vypravování a nosil o něm v svém srdci tak živý dojem, že už nemohl přestat o tom přemýšlet a pozvedal své oči stále znova k velkému kamennému obličejí. Stával často přede dveřmi, vstrčil prstík do pusy a pozoroval mohutného obra tam nahoře, který byl tak odlišný od všech lidí, kteří žili kolem něho. Často se zastavoval v svém kutěni a nechával svou dušičku vzlétat k tajemství krásných příslibů. Které asi budou jeho nesrovnatelné činy, které poklady poplynou z rukou toho podivuhodného hrdiny? A stále víc a více miloval ten velký kamenný obličej a začal se mu stávat stále podobnějším, aniž to věděl. A to trvalo léta, až konečně dosáhl mužného věku a až jednou krácel po návsi a jeho sousedé i přátelé při pohledu na něho upadli v údiv, neboť viděli, že ten muž, o němž vypravovalo staré podání, byl uprostřed nich.

Jako se ten chlapec během let stal podobným tomu pozorovanému skalnímu obličejí a s ním spojeným příslibům, tak se stává člověk znenáhla sebevýchovou podobným mravnímu ideálu, jemuž otvírá celou svou osobnost. Odtud se vysvětluje také úloha meditací v různých historických formách sebevýchovy. Patří ustavičně na dobro, na mravní hodnoty, na Boha, původ a souhrn vši mravnosti a staneš se sám dobrým.“ (Fr. Schneider: Das Geheimnis der Selbsterziehung.) F. K.