

Frant. Beneš.

*setc*

Prohlášením ze dne 16. září 1936 ohlásila skupina mladých příslušníků církve československé ustavení vlastního klubu — s programem však, který není dán jenom zřetelem na její příslušnost k církvi, nýbrž také vědomím, že dnešní Evropa bojuje o nový sociální a kulturní řád. V boji tom vidí skupina ta své místo na straně sociální spravedlnosti a kulturní cti. Proto si klade za úkol studovat vedle ústavy a učení církve československé ústavu svého státu spolu s Washingtonskou deklarací, ve které spatřuje vyjádřeny ideály, z nichž a pro něž vznikla Československá republika. „Cítíme, že právě naše příslušnost k církvi československé nám ukládá, abychom byli účastni úsilí o tvořivé dílo čsl. demokracie, protože jsme ve shodě s duchem evangelia Ježíšova a s duchem své církve přesvědčení, že demokracie nejlépe odpovídá představám, které může křesťanství míti o úpravě mocenských vztahů mezi lidmi.“

Myslím, že Ústřední rada vzala na sebe těžkou odpovědnost dovolením, aby organizace na tomto základě vznikající, zasahovala vydáváním novin pro mládež do učitelského úřadu církve dříve, než prokázala způsobilost k tomu výsledkem studia, jemuž se teprve míní věnovati. Projevy publikované v novinách svrchu zmíněných svědčí o tom, že mládež ta není si plně vědoma slov, že chce-li připravovati zítřek — synthesisu novodobého snažení kulturního s duchem učení Ježíšova — nemůže beze zkoumání a lacině opakovat slyšené fráze a formule, nýbrž promýšlet je, zkoušet jejich nosnost a odolnost.

V řečnickém semináři Svazu národního osvobození mluvili v říjnu 1931. — Dr. Slavík o vývoji národního vědomí — Dr. Nejedlý o nacionalismu — a Dr. J. B. Kozák na thema: Národ jako úkol.

Obsah přednášek těch — dokonce tiskem publikovaný — i prostředí, ve kterém byly prosloveny, ukázaly zřetelně, že neměly s vědou ničeho společného. Ale v roce 1931. v Rozsévaci, roku pak 1936. v Předvoji, novinách mladých příslušníků

\*) Uveřejňujeme článek zasloužilého člena církve, vrch. finančního rady Frant. Beneše, předsedy rady st. v Jičíně, o otázce, která byla předmětem jednání oxfordských konferencí a která je otázkou nejen ve světě, ale — jak z článku je patrné — také u nás. Je opravdu třeba, aby v této otázce bylo mezi námi jasno. Článek je proto zahájením diskuse o ní. Prosíme všechny členy církve, jimž záleží na jasnosti a jednotě v církvi, aby se diskuse zúčastnili a svoje příspěvky redakci zaslali.

Redakce.

církve čsl., objevily se úvahy o předmětu přednášek těch, úvahy, které usvědčují své autory, že přijali obsah jejich za bernou minci, nepostřehnuvše účele. Jediný F. Roháč poznal, kterak Dr. Kozák zabloudil tvrzením: „Národ není jednota daná, nýbrž uložená — národ je něco, co musíme stále tvořit a co se začíná rozkládat a rozpadávat, ustaneme-li ve svém úsilí.“

I ten se však dal chytit na vějíčku barbarského nacionalismu, kterou si Dr. Nejedlý pro svoji přednášku a její posluchače zvláště připravil — stejně jako prof. Jos. Krušinová — která chytila se nadto i na vějíčku státnosti, políčenou Dr. Kozákem.

Když pak redakční kruh Předvoje v anketě o národní církvi nadhodil otázku, smí-li či má-li církev naše zvatí se církví národní, pokládal-li za potřebné dotazovati se, jaký má býti její poměr ke státu československému, přišla-li prof. Jos. Krušinová s otázkou, jak sloučiti přesvědčení všelidského křesťanství s úkoly národními a státními — přiměly mne odpovědi došlé na otázky ty k pokusu, upozorniti církevní veřejnost na názory, které o národu a národnosti, o státu a demokracii jsou běžnými v denním i vážném tisku Československa — a na prameny názorů těch. Neboť pravdu má Dr. Slavík, že zájem politický i vědecký nutí, aby pojmy ty byly objasněny.

Do převratu byli jsme si dobře vědomi rozdílů mezi národem a státem — byli jsme si vědomi své vlastní od státu odlišné existence. Názor ten byl zdravý a dovedl nás k osvobození. Přestal převratem důvod k rozlišování? A přestal-li, jaká je toho příčina? Zmatek nebo důvody, na nichž má podíl naše závislost na německé státovědě a filosofii?

Prof. Bluntschli, jehož Deutsche Staatslehre, vydaná roku 1880, byla i v Rakousku právníckou učebnicí, konstatuje, že Němec užívá slova Nation střídavě se slovem Volk k označení pospolitosti národní, že však přesnější mluva vědy rozlišuje ve výrazech těch. Slovu Nation dává německá státověda předválečná význam českého: lid, hromada, množství — jemuž nedostává se jednoty vůle. Lid jí není proto osobou, pokud nestal se národem — státem (Volk). Užívá tedy slova Nation, Nationalität, pro společenství původu, řeči, mravu, — kdežto slovem Volk rozumí svazek mocenský, politický, živou, jednotnou, neli nesmrtelnou, tedy přece po tisíciletí trvající kolektivní bytost. (Gemeinwesen.) Takovou kolektivní bytost označuje Čech slovem: národ.

Bluntschlimu je Staat organismem — ne však živočišného — nýbrž vyššího druhu, osobou, která je si vědoma sama sebe, která samu sebe ovládá, která se projevuje a z vlastní vůle

jedná a v pudu pospolitosti člověku vlastním má nezbytný přirozený základ.

V pojmání slov: Nation, Volk, prof. Dr. Jellinek, jehož Státovědu máme v českém překladu z roku 1906, shoduje se s Bluntschlim, ale odpírá pojetí, které pokládá stát za organismus.

„Všecky organické výkony mají nějaký účel vzhledem k celku a celek má zase stálé vztahy účelové ke svým částem. Avšak abychom pochopili objektivní účelnost, to přesahuje naši mohutnost poznávací. Pro empirické poznávání přírody mohou být pochody organické jen velice spleťitými pochody mechanickými.

Takto je pojem organismu důsledkem určitého způsobu nazírání. Jistý druh vnějších, prostorově a časově souvislých jevů a dějů slučuje se v nitru, u vědomí našem se stanoviska účelového v jednotu. Avšak nemůžeme na základě dostatečných důvodů tvrdit, že odpovídá této synthesi našeho nitra také obdobná objektivní jednota mimo nás... přisuzovati těmto synthesám objektivní pravdivost, znamená učiniti skok z empirismu do metafysiky... organické učení musí viděti v organismu vždy bytnost — nějakého nositele úkonů, jichž původem jest organismus. Avšak mysliti nějakou reální substanci, kterou sluší označiti slovem stát nebo společnost, náleží v obor víry metafysické, ať již se myslí substance tato zhruba smyslně nebo se jí přisuzuje existence ideální. Mravní nebo duchovní organismus, osobnost organická, nezůstávají-li pouhými pomůckami k synthese jevů, stávají se mystickými bytostmi, jako jimi jsou na příklad duch lidu, duše národa.“ Jellinek 157, 158. Stejně člověk jedinec poskytuje pozorování empirické vědy nepřetržitou řadu stavů vnitřních a vnějších. „Tyto stavy slučují se synthesou v nitru našem se dějící v jednotu individua — nemůžeme však tvrditi, že jednota tato existuje stejným způsobem i reálně, t. j. mimo nás, nezávisle od našeho myšlení.“ „Nebot' stanovíme-li nějaké — já — tvořící podklad těchto proměnlivých dějů, nějakého nositele změn a stavů psychických jako bytost reální, vyslovili jsme tím myšlenku metafysickou, již nikdy nelze přísně vědecky dokázati. Moderní psychologie ví velmi dobře, že mluvíc o duši, užívá jen kategorie substanční k subjektivní synthese dějů duševních nutně, nepřikládá tím však této synthese objektivní existence. Jedinec jest tělesně i duševně účelová jednota a tím subjektivní jednota, jejíž cenu objektivní nelze poznati, poněvadž nejsme s to, abychom poznávali účely objektivní.“ (Jell. str. 175.)

Takovou jednotou — obrazem, buzeným v nitru našem jistým druhem vnějších, prostorově i časově souvislých jevů a dějů — jest pozitivní vědě i národ. Logickým důsledkem jest pak závěr, že tato jednota — tento národ, musí býti v nitru našem bez ustání tvořen — pro nepřetržitost změn a dějů pospolitého života, nemá-li z vědomí našeho vypadnouti.

Objektivní věda, budovaná na základě materialistického přírodovědeckého názoru na svět a život, trvá na tom, že ná-

rod není nic objektivního, nic existujícího zevně, t. j. nezávisle od našeho myšlení, od naší představy. „Není možno udati ani jediné bezpečné, objektivní kritérium národa. A nelze je nalézt ani v nějaké pevné kombinaci více prvků“, píše Jellinek — a míní prvky těmi: přibuzenství kmenové, společné území, společný osud, společný jazyk, mravy náboženství a společné zvláštní prvky kulturní. Mínění toto opakoval po něm ve své přednášce Dr. Slavík. Názor ten dá se však těžko držeti.

Pořádaje množství jevů, jichž souhrn jeví se mu státem, vyčítá Jellinek z nich jednoty příčinné, prostorové a časové, formální a účelové. Vše co se dá uvést na společnou příčinu jeví se jednotou. Národ jeví se nám státem jednotou, protože jest založen též na příčinném pochodu, totiž na původu ze soukmenovců. Co se nám jeví v prostoru a v čase ohraničeno proti něčemu jinému, to pojímáme jako jednotu, trvá-li tvar nezměněn, jeví se nám mnohost i při střídání a změně částí předmětem jedním a týmž — jednotou formální.

Není-li Jellinkovi sporna objektivní totožnost nějakého množství, založená na společném původu, jednotu plemenná nebo kmenová, je-li mu dokonce tak stará, jak daleko sáhá historická paměť, ba ještě starší, jest mu jednotou příčinnou i národ, protože jest též na pochodu příčinném, t. j. na původu ze soukmenovců.

Jednotou prostorovou i časovou jeví se dojistá i půda, osazená trvale lidem jednoho původu a tímto osazením ohraničená proti půdě, osazené lidem původu jiného.

Máme-li i mapy národopisné — je možno pochybovati, že těmto jednotám odpovídá něco mimo nás, něco objektivního, obdobného obrazu, který jsme si utvořili v mysli?

Lidé a půda nedají se oddělit. „Těž území jest živel lpící na člověku,“ přiznává Jellinek. Pak tyto dvě jednoty tvoří celek neměnní tvar ani při střídání jedinců nebo změně částí — jeví se jednotou formální.

Její mnohost je spojena navzájem trvalými účely, jeví se jednotou účelovou — v celku pak organismem, vědomým si své od jiných odlišné podstaty s vlastními znaky objektivními. Jinde než při organismu nelze přece nalézt četnějších a působivějších účelů jednotlivých, neboť jednotlivce existuje tam právě tak pro celek, jako celek pro jednotlivce.

Za další objektivní prvek podstaty národní možno pokládati osudy, jež dále stmelují množství pospolitým životem, původem a půdou již vázané, skutečnosti to, jež nemají souvislosti s vůlí národní.

Národ rodí se z věčného pramene života, obnovuje se a roste z jeho podmínek daných půdou a prostředím. Vytváří svoje prostředky organizační — vlastní řeč, hospodářství, umění,

vědu a názor svůj na svět a život, dospívá jimi k plnění účelu svého bytí, k plnému vědomí vlastní osobitosti. Jako každý živý organismus nachází způsoby a vytváří prostředky pro ukájení svých potřeb životních a dovede dokonce zpřizpůsobiti si nebo ze svého těla, ze své krve vyloučiti živly cizí. Proto i mísení jinonárodních živel stejného plemene prochází téměř beze stop. Ale i Rusové a Bulhaři, kteří mají dosti krve mongolské, nepozbyli schopnosti assimilační směrem arijským.

Angličané vyhubili nebo assimilovali si Kelty skotské na společné půdě, ale Keltové Irští, majíce vlastní půdu, zůstali národem. Dánové a Norové mluví stejnou řečí, ale vyvinuli se ve zvláštní národy, poněvadž nemají společných sídel, společné půdy.

Z téhož důvodu osamostatnili se národně Američané anglického původu ve Spojených státech. K týmž koncům spěje obyvatelstvo anglických dominií v Australii, v Kanadě a v Jižní Africe. Na společné půdě vyrostli gallští kmenové ve Francii v národ, který assimiloval si nebo ze své krve vyloučil živly cizí. Normani zmizeli — jen Keltové na severozápadu vlivem zvláštní osamocené polohy svých sídel, málo porušení mísením, cítí se podnes svoji a doma — v Bretani.

Srby a Chorvaty rozdělily osudy položením hranic mezi ně, rozdělením společné půdy. Tak stalo se i nám a Slovákům ke vzájemné naší škodě.

U nás žilo od jakživa vědomí jednoty a osobitosti národní — kníže Václav Svatý a jeho bratr Boleslav jsou prvními jeho svědky. Nemohlo ani býti jinak, neboť naši sousedé nám je stále připomínali. Prastarou je nám pravdou, že „spíše had se na ledě zhřeje, než Němec Čechu spreje.“

Je-li však zřejmo z historie posledních století, že vědomí národní vynořuje se v plné síle teprve v době nejnovější, je zjevna i příčina toho. Po tisíc let znemožňoval církevní stát římský svobodný vývoj národů jím ovládnutých, jednak latinou jako řečí státní, jednak svým názorem na svět a život, spoutaným literou Starého zákona. Stačí vzpomenouti na vlastní dějiny.

Ale již na počátku století XVIII. napsal Montesquieu, že papež je stará modla, které se dává kadidlo jen ze zvyku. Pak přišli Voltaire a Rousseau — přišli Diderot a Holbach a na konec Revoluce, která nastolila kult rozumu.

Od těch dob sílí, prohlubuje se a šíří všude, v celé Evropě, vědomí národní, národové jeden po druhém berou do vlastních rukou svoje osudy — odtud překotný rozvoj věd přírodních a technických. Francouzská revoluce dekretovala proti Ludvíkově definici absolutního království: „stát jsem já“ — svůj názor: „národ je stát“. Italové odstranili státy trvající na jejich území a vytvořili vlastní řády a vládu, osvobodili se Řekové, Srbové,

Rumuni a Bulhaři. Totéž stalo se na konec i v Německu. Padlo i Rakousko. A český národ buduje na své historické půdě vlastní stát.

Národ je Palackému mravní a právní osobou, Masarykovi jsou národy přirozenými orgány člověčenstva, vykonavateli světových plánů Prozřetelnosti, člověčenstvo jest mu organizací národů. Marešovi je národ přirozeným tvůrcem života, mravní osobou, v jejímž sebevědomí jsou sjednoceny city, touhy a myšlenky všech jeho pokolení. Pekař je přesvědčen, že jest částí duchovního kolektiva žijícího od staletí a do staletí budoucích putujícího s touhou základní snahou: zachovat, zušlechtit, zesílit svou individualitu mezi národy. Dr. E. Svoboda trvá na tom, že musí stůj co stůj obhájena býti individuální bytost národní, nehmotná a proto nepřemožitelná zevními prostředky. Dr. Englišovi je národ organismem, schopným vytvářeti národní kulturu. Tomu pojetí odpovídá i definice někdejší strany pokrokové: národ jest nám útvar přirozený, daný společenstvím krve, dějin, jazyka a kultury.

Z tohoto pojetí národa plyne ovšem i jiné pojmání slova stát. V řeči všední užívá se ho ve smyslu zeměpisném — k označení určité části povrchu zemského, jejíž obyvatelstvo spravuje se nebo spravováno jest určitým, od jiných odlišným řádem. V latině, z níž slovo stát je vzato, znamená řád, a význam ten podrželo i u nás. Naši spisovatelé píší, naši politikové mluví o budování státu, o stranách státotvorných. A přece není jednoty v užívání slova toho.

Zákon ústavní seznamuje nás s podnětem a tvůrcem státu slovy: „My národ československý, chtějíce upevniti jednotu národa, zavésti spravedlivé řády v republice, zajistiti pokojný rozvoj domoviny československé, prospěti obecnému blahu všech občanů tohoto státu a zabezpečiti požehnání svobody příštím pokolením, přijali jsme ve svém národním shromáždění ústavu pro československou republiku — jejíž znění následuje...“

Také Masarykovi jest stát pouze formou, kterou si národ vytváří podle potřeb doby a života, formou, která jest určena životními názory doby. Odpověď na otázku, jak uspořádati definitivně život všech národů, podává mu mravní a státní ideál, formulovaný po prvé Herderem — humanita — která mu znamená demokracii. Za svoji hlavní historickou a politickou thesei prohlašuje, že demokracie se vyvinula z theokracie. (Svět. Rev. 549.) Demokratický stát je mu státem novým. Proto novým, že všecek jeho účel a organizace spočívá na novém názoru na svět a život — na názoru netheokratickém. (S. R. 554.) S reformací a reformací vzniká moderní názor na svět a život, nový stát a moderní demokracie a politika. (S. R. 592.) V de-

mokracii nejde o panování, nýbrž o správu a samosprávu, jejím cílem a podstatou je svoboda. Ideál humanitní není specificky český, je právě všelidský — ale každý národ jej uskutečňuje způsobem svým. Angličané jej formulovali hlavně ethicky, Francouzové politicky, (prohlášení práv člověka a občana) — Němci sociálně — socialismus —, my národně a nábožensky. (S. R. 584.) Docházíme k poznání, že se národnost, ráz a charakter národa, vyjadřuje v celém duchovním a kulturním úsilí — náš mravní, náboženský a vůbec duchovní ráz musí býti národním. (S. R. 531.)

Jiné mínění o státu podává se mládeži v učebnici Vlastivědy pro nejvyšší třídy středních škol — tedy úředně. Tam definuje se stát jako svazek lidstva, usedlého na určitém území a spojeného jednotnou vůlí v jednotnou a původní moc vládní. „Národ jest tu souhrn všech příslušníků státu — rozumíme tím národ ve smyslu politickém nebo zeměpisném.“ Tato definice je dílem německé státovědy předválečné. Imperialistická povaha císařství spojovala tam různé národy jednotnou svojí vůlí v jednotnou a původní — protože ex Dei gratia odvozovanou — vládní moc panovníkovu. „Protivou k tomu mluvíme také někdy o národu ve smyslu ethnografickém a rozumíme tím svazek lidstva, jehož pojítkem je společná řeč nebo společné mravy, společná kultura atp. Pro takový svazek užíváme také výrazu národnost. Pravíme na příklad: republika Československá jest obydlena národem československým — ten se skládá z národností — československé, německé, maďarské, polské a ruské.“

Ve smyslu tohoto učení Vlastivědy požaduje Dr. Kozák v Českém Slově dne 7. října 1930 novou interpretaci slova — národní. Jde mu o Národní Museum. „Bude-li výlučně český, t. j. nebude-li respektovati kultury ostatních národností v našem státě zastoupených, ani zaměstnáváti německých, po případě maďarských odborníků, bude tím trpěti jeho funkce. Ústav, který nám jest ideálem, nemůže býti budován na principu kmenovém.“

Čes. Slovo tiskne pak v červenci 1936 větu: Češi v republice právě tak nejsou samostatným a suverenním národem jako Slováci, nýbrž suverenním jest lid československý.

Tato logika přiznává substanci „státu“, jehož vznik a budování viděli jsme a vidíme vlastníma očima, ale upírá ji národu, který po těžkém tisíciletém životě osamostatnil se na vlastní půdě kulturně i mocenky. Národu, který stát ten založil a vytváří!

Tak ocitáme se u kořene všech svízeli našeho pospolitého života — u dvou táborů, které se sice snaží o pořízení jednotné formy spoluzití, ale dosíci jí nemohou, protože jim schází společná míra hodnot, kterou by mohly dojít k uznání

jednotného mravního a tím i právního řádu. Zatím shodly se tábory ty na zřízení, jež se úředně nazývá republikánsko demokratickým.

Za vůli pospolitosti platí tu a zákonem se stává mínění nebo požadavek většiny sněmovních delegátů, menšina má jen právo na poměrné zastoupení a je vyloučena i z účasti na jednání sněmovním, zřekne-li se většina svých povinností ve směru zákonodárném a svěří je vládě. (Zákony zmocňovací.) Zákony však, které nemají jiného zdůvodnění, než vůli většiny, mohou ovšem mocí většiny té udržovány býti v platnosti, nemohou však zaručiti vnitřní mír pospolitosti. Jsou pak usnášeny zákony na ochranu státu — libovůle monarchova jest prostě vystřídána libovůlí většiny.

Zřízení takovému přiznává blahovlnná kritika titul demokracie kvantitativní, mechanické. Umožňuje i nejneschopnějším, aby provedli svou z vůli, seberou-li se jen v dostatečném počtu, jak to správně vystihl Dr. Malý.

Tento stav věci vzbudil obavy Masarykovy.

„V prvé chvíli obecného nadšení nad dobytou samostatností podřizovali se občané všech stran a směrů revoluční autoritě domácí a zahraniční, — jak bude dále, až nastanou dny všední? V přeceňování státní organizace, hmotného a hospodářského základu společnosti zapomíná se snadno, že vždy a všude spočívala a spočívá také na ideách, na mravnosti a názoru na svět.“ „Pokud se týká nás — pokračuje Masaryk — uvědomme si dobře, co to znamená vybudovat stát nový. Stačí k založení státu republikánského a demokratického byrokracie a policie, stačí donucovací moc vůbec? Stačí parlament rozštěpený stranicky a národnostně?“ A odpovídá: „Stát a politika bez mravního základu neobstojí! Stát a zákon čerpají svou autoritu ze všeobecných mravních zásad a ze všeobecného souhlasu v hlavních názorech na svět a život.“ A pro výstrahu uvádí soud Denisův o době husitské: „Zmatek programů a nejasnost ideí v zápětí měly zlehčení povah, výlučnou péči o prospěchy hmotné, zápasy prudké a malicherné, oslabení citu národního.“

Co vidí dnes Dr. Kozák, vylíčil ve svém konkrétním obraze národa správně: dnešní doby jeho života. Kalný je to obraz, neboť kalný je přínos doby té, materialismus. Proto při vzpomínce na obraz ten vynořuje se mi z hlubin paměti a staví se mi před oči v plné své barvitosti obraz jiný — obraz ze starosvětské selské domácnosti. Viděti na něm postavu lidskou na loži, člověka patrně umírajícího. Prostírku, kterou lože je pokryto, drží s jedné strany andělé v bílých řízách — se strany pak druhé sápe ji k sobě i s nemocným — skupina rudých d'áblů.

Obklopen plameny a dýmem přihlíží výjevu tomu z pozadí — Satan sám!

Střed mezi táborem individualistickým a materialistickým



představuje do jisté míry demokracie na humanitním základě, propagovaná Masarykem.

„Revoluce a veliké změny v nazírání a v životě ustálily ideu a ideál pokroku ve všech oborech lidského snažení a konání, víru, že národové a celé člověčenstvo dosáhnou vlastním úsilím, postupně, vyššího a nejvyššího stupně dokonalosti a spokojenosti... Ve středověku lidstvo — Evropa bývalého římského imperia — bylo katolickou theokracií organisováno extensivně — reformací a revolucí vzniká demokracie, pokus o organisaci toho lidstva intensivní... Nalézáme se v době přechodní, v přechodu od theokracie do demokracie.“ (Svět. Rev. 408, 409.) „Moderní porevoluční člověk lépe si ujasňuje podstatu náboženství. Pochopuje zejména rozdíl náboženství a mravnosti: nezavrhuje náboženství, ale vylisuje v něm a z něho mravnost a na mravnosti organisuje svoje spoluzití, protože mravnost — láska, sympatie, humanita — nepodléhá skepsi jako transcendentní ideje theologické, na nichž byla vybudována theokracie.“ (S. R. 551, 552.)

Humanita neznamená tedy sentimentalitu. Nemá také nic společného s dobročinností. V koncepci Masarykově značí vládu zákona lidského, zákona lidmi pro lidi svobodně formulovaného a tímto svým původem, odlišného od zákona Bohem člověku zjeveného nebo uloženého. Znamená demokracii, mravní a státní ideál, jehož základem jest reální cit člověk k člověku, který se nedá žádným rozumem, žádnou skepsi vyvrátit. Ethické maximum ideálu toho uskutečňuje se a vývojem lidstva vždy více maximum tomu přibližuje — ethickým minimem — právem. Demokracie není pouhá státní a organizační forma, nýbrž názor na život a na svět.

Sub voce: demokracie jako ideál mravní a státní — otiskla revue Věda a život v čísle 1. z roku 1935 stať Dr. Kallaba, kterou čtenáři doporučuji. Zde uvedu několik vět.

„Ideál svou podstatou nepatří světu jaký jest, nýbrž světu, jaký má býti. Za jakých předpokladů je tedy demokracie myslitelná jako ideál státního zřízení? Za předpokladu, že nepočítáme s člověkem, jaký jest, nýbrž s člověkem, jaký má býti, že nehledáme ideální státní zřízení pro daný národ v dané době.“ „Demokracie není myslitelná bez uznání určitého řádu mravního, odvozeného z určité odpovědi na otázku po smyslu života a smrti.“

Otázku po podstatě života, po jeho původu a účelu, otázku po pravdě v učení o Bohu a duši nesmrtelné, položil si jistě každý člověk. Filosofie humanitní, vylučující Boha ze svého světa, odpoutává život od jeho pramene — buď si on jakýkoli — ale cit lidskosti, veličinu nezbadatelnou, uznává za pramen lidské vůle, která určuje pravidla lidského života. Učí-li Masaryk, že je naším úkolem uskutečnit náboženství a etiku Ježíšovu, jeho čisté a neporušené náboženství lidskosti, požaduje-li nábožen-

ství souhlasné s rozumem — a konstatuje-li současně, že Ježíš viděl podstatu náboženství a mravnosti v lásce v Bohu a k bližnímu - pak mezi náboženstvím lidskosti a náboženstvím Ježíšovým rozeznává. Pojímáme-li náboženství jako názor na svět a život, vrcholící ve víře v Boha, pak možno definovati náboženství lidskosti pouze jako určitý obsah vědomí lidských jedinců a vztahy lidské na něm založené, jako lidské představy, vztahy, činnosti, jak to činí pozitivní věda.

Hledě k citovému zdůvodnění filosofie lidskosti, neváhám uvést, jak na otázku po pravdě a podstatě života odpovídá biolog a filosof Dr. Mareš ve spise: Otázky filosofické, národní a sociální v politice:

„Filosofické zkoumání platnosti lidského poznávání ukázalo, že všechno poznávání se zakládá na první a původní jistotě, totiž na citu vlastního bytí a působení. Citem poznává, prožívá člověk sebe sama jakožto duch, osoba — a za takové osoby uznává též jiné lidi. Poznává je podle těla, ale uznává a oceňuje podle ducha: miluje nebo nenávidí, přeje nebo závidí, cítí nebo pohrdá. Cit zaručuje člověku jistotu, že není sám jediný, nýbrž že jest nerozlučně spojen duchovými svazy s osobami sobě rovnými.

A toto duchové společenství jest člověku nezbytnou životní potřebou. Každému člověku, i největšímu sobci, záleží na uznání jiných lidí a každý se cítí ve svém nitru všem lidem zodpovědným. Bez duchového účastenství lidí nikdo ani nemůže vytvořiti něco cenného. A každá cena a hodnota je vlastně určována duchovým společenstvím lidským. Člověk cítí se zavázán povinností k duchovému společenstvu, povinností zachovávat duchový řád ve svém smýšlení a konání: ř á d m r a v n í. Svědomí poučuje ho, jak se má zachovávat v každém případě. Tato mravní závaznost vztahuje se na duchové společenstvo vůbec, na duchové veškerenstvo. Ježto však člověk se cítí jakožto mravní osoba, nemůže si mysliti tuto mravní závaznost jinak, než jako závaznost osoby k osobě. Nemůže mysliti mravní řád a duchové veškerenstvo bez Boha jakožto osoby. Na otázky po pravdě odpovídá si lidstvo od počátku náboženstvím vírou, že pravda jest.“

Tak si na otázku po pravdě odpovídá i bratrstvo církve československé. Bůh je mu pravdou a Otcem, pramenem i dárce života — pokladu, s jehož ztrátou se člověk smířiti nedovede. Bůh je nejvyšší hodnotou jeho světa, mírou všech hodnot světa toho.

Toto hodnocení jest mu stálou pohnutkou sebesprávy v soukromém i veřejném životě a projevuje se láskou k Bohu: snahou uvést život svůj v souhlas s tvůrcem, vésti život důstojný Otce, důstojný sebe sama jako syna Božího. Sebesprávou tou dospěje k dokonalosti.

Jedná vědomě, z vlastní vůle tak, aby skutkové jeho byli ve shodě s důstojností tou — jedná mravně — a jednání to jest

mu zdrojem práva, aby se bližní choval stejně k němu. Nečiní, co nechce, aby jiní činili jemu a plní tak příkaz učení Ježíšova, příkaz lásky k bližnímu. Dospívá ke svobodě, která je cílem a podstatou demokracie.

Svobody mravní i politické potřebuje národ, aby plniti mohl, co je účelem jeho bytí, svobody potřebuje národ k vytváření své kultury, k zachování a zúšlechťení své bytosti. Potřebuje obětavosti a vzájemnosti, hrdinství mravního i fysického, jimiž odjakživa pdpírána je svoboda proti násilníkům.

Tam, kde žije v jednotlivcích i v celku vědomí, že jedinec je sice jako list na stromě, nepatrný sám o sobě, ale nezbytný pro život a sílu celku — bytosti národní — pohotové k pomoci i k obraně osoby a půdy, na kterou jest odkázán — tvoří vědomí to sílu, jejíž odolnost jest dějinami prokázána. Tam je již dosaženo demokracie sociální a jedině tak dojíti možno k demokracii hospodářské, ke spravedlivému hodnocení podílu, kterým kdo přispívá k duchovnímu nebo hmotnému životu národní pospolitosti. „Jen tak cítíme všichni členové národní rodiny, že jsme duchovně za jedno s pokoleními předků dávno zemřelých, jen tak uvědomujeme si cele, že jsme údy téhož kmene, téže rodiny národní, která spoutána jest od staletí nejen jazykem a půdou, vlastí fysickou, ale i vlastí tradice dějinné: poutem společných osudů.“ (Dr. Pekař.)

Pojem demokracie — zřízení zbudovaného na základě mravnosti ať humanitní nebo náboženské, nesdílí však všecko obyvatelstvo Evropy, také ne Československa. Jest zde množství, lid, který po vyloučení Boha ze svého světa usuzuje logicky, že člověk jest pánem a středem jeho, ale vyvozuje z toho, že člověk ten jest oprávněn k podílu na bohatství země a života, podílu stejného pro každého jednotlivce. Mluví o přirozeném právu a hodlá dodělati se mocí svého nároku.

To jest podstatou hnutí, jež se zve s o c i a l i s m e m a jest z největší části organizováno na základech materialistické filosofie německé, na ideologii Marxově. Sociální demokraté pohrdají vším, co není hmotné. V jejich soustavě nemá ceny mravnost ani hrdost ani vnitřní život jednotlivcův — svědčí Dr. Rádl ve svém spise o náboženství a politice. Česká demokracie a její nacionalism, dospívající ve svých mravních ideálech k vystižení sociálního účelu bytosti národní — je tedy opakem demokracie materialistické, kvantitativní, usilující o diktaturu a usvědčené svou zásadou třídního boje z n e s o c i á l n o s t i .

Jest proto samozřejmo, že Masaryk odmítá každý pokus odpoutat stát, právo a politiku od ethiky v tom smyslu, že stát a právo mají svůj původ, ospravedlnění a cíl v nějaké nutnosti, vyplývající z pouhého společenského spoluzití. Ničím jiným,

než pokusem takovým, obnoveným pokusem o extensivní organizaci lidstva — kulturní reakcí — je socialismus. V něm setkává se národ na své cestě k plné a uvědomělé demokracii s nepřítelem zálučnějším než jakým byl poražený Caesar — v novém zápase o vlastní bytí, v zápase s novým neomylnictvím, s novým imperialismem.

„V této chvíli nebezpečného rozestupování států, národů i rodin pro různé názory na uspořádání poměrů tohoto světa v nepřátelské tábory“ — promluvila církev československá svým Poselstvím ze dne 28. listopadu 1936, přiznávajíc se tak k náboženství podle učení Ježíšova, k národu a ke státu. Měla však, myslím, k tomu také podnět, vzešlý z vlastní domácnosti. Myslím na projevy mládeže, o nichž jsem se zmínil již v úvodě, na projevy, jejichž ideový základ patří jinam než do společnosti, ve které druh druhá za bratra uznává. Mládež tu přišla však také s kritikou zakladatelské generace, s kritikou tvrdou a přísnou, která shledává při generaci té sebevědomí místo pokory, sebevědomí necitlivé a neschopné vidět vlastní nedokonalost a bídu, lehkomyšlnost místo odpovědnosti. Mládež ta má jiný názor na úkol a praxi československé církve, myslí na reformaci v tom směru a pokládá tuším i reformaci v hlavách za nutnou. „Chce-li církev býti živým orgánem živého náboženského svědomí, tedy nesmí utíkat ani od politiky, ani od sociálních problémů, ani od kulturních zápasů doby — naopak musí do jejich středu a tam volat všechny, aby se podrobili absolutním zákonům Boží vlády,“ volá F. Roháč.

K tomuto úkolu nemá církev dnes ještě potřebných sil. Sociální problémy jsou ostatně jasny pouze demagogům. Sociální odbory náboženských obcí organizují pouze dobročinnost, která chudobu odstraniti nemůže. Ten cíl a smysl má však pro mém soudu každá sociální, t. j. jednotlicí činnost lidská. Činností takovou ospravedlňuje, odůvodňuje teprve církev svoji existenci. Je to práce výchovná, buzení a pěstování vědomí, že člověk na člověka je odkázán, že je třeba vzájemnosti, společného úsilí všech, aby cíle mohlo býti dosaženo. Sjednocení myslí je potřebí, závist a nenávisť i třídní předsudky je třeba potírat, dokud se sjednocení toho nedosáhne, proti demagogii bojovat, která z dnešních rozbrojů vlastní moc kuje. Zatím nezbývá církvi nic jiného, než řídit se usneseními Oxfordské konference, připravovati a sbíratí své duchovní síly pro budoucnost. Potřebuje mužů i žen všestranně vzdělaných, potřebuje generace budovatelů, aby věrna Bohu i sobě, svému úkolu, vedla lid svého národa ke mravní svobodě, ku pravé demokracii, aby budila a udržovala vědomí národní jednoty, jejího účelu sociálního, její síly, potřebné k ochraně osobní svobodné existence, k obraně vlasti a statků pro existenci tu

potřebných. Israel rozptýlený mezi národy je cizincem všude, cizincem jen stěží trpěným — protože nemá vlasti.

Církev nevidí socialismus v tom, sdružuje-li se dělník, aby hájil své místo ve společnosti národní. Naopak, jest přesvědčena, že jest toho třeba, aby nebylo — ke škodě celku — zapomínáno na jeho potřeby v hospodářském shonu dneška. Odmítne však materialistickou ideologii skupin a stran, ženoucích se za mocí a panováním — ať nosí prapor rudý, nebo ten s hákovitým křížem. A tím se octne tam, kam ji F. Roháč volá — ve středu bouře, která otřásá světem dnešním.

Jest na revoltujícím mládí, aby se do bouře té duchovně vystrojilo!

## Synoptická evangelia.

(Pokračování.)

Dr. F. Kovář.

### V. Zvláštní prameny Evangelia Matoušova a Lukášova.

Srovnáme-li Matoušovo a Lukášovo Evangelium jednak navzájem, jednak s Evang. Markovým, můžeme zjistit, které jejich perikopy jsou čerpány jako z pramene z Ev. Markova a které z Logií. Označíme-li si tyto perikopy, zbudou nám v Matoušově i v Lukášově Evangelii ještě perikopy, které nemají paralel. Jsou to t. zv. *singulární místa*, jež jsou vlastní *pouze* Evangelii Matoušovu nebo *pouze* Ev. Lukášovu. V Matoušově tvoří o něco méně než  $\frac{1}{4}$  jeho celkového textu, v Lukášově o něco více než  $\frac{1}{4}$  jeho celkového textu.

1. Některá singulární místa Matoušova a Lukášova Ev. jsou si *obsahově blízka*, ale zároveň jsou od sebe *zcela odlišná* svým *zněním a podrobnostmi*.

Srovnáme na př. texty *podobnosti o hostině* v obou Evangeliiích.

Mat. 22, 1—14: „Království nebeské je podobno králi, který vystrojil svému synovi svatbu. Poslal své služebníky, aby povolali pozvané na svatbu; ale ti nechtěli jíti. Znovu poslal jiné služebníky řka: Vyřídte pozvaným: Hle, připravil jsem oběd, moji býci a krmný dobytek je zabít a všecko je připraveno. Přijďte na svatbu. Oni však toho ne dbali a odešli: jeden na své pole, druhý do svého obchodu, ostatní pak se chopili jeho služebníků, potupili

Luk. 14, 16—24: „Jeden člověk pořádal velikou večeři a pozval mnoho hostů. V hodinu večeře poslal svého služebníka, aby vyřídil pozvaným: Pojďte, již je připraveno. I počali se hned všichni vymlouvati. První mu odpověděl: Koupil jsem pole a musím se jít na ně podívat. Prosim tě, omluv mě. Druhý řekl: Koupil jsem pět spřežení volů a jdu je vyzkoušet. Prosim tě, omluv mě. A jiný řekl: Oženil jsem se, a proto nemohu přijíti. Když se služebník vrátil, ozná-

je a pobili. Král se rozhněval, poslal svá vojska, zahubil ony vrahy a zapálil jejich město. Pak rozkázal svým služebníkům: Svatba je připravena, ale pozvaní nebyli hodní. Jděte tedy na křižovatky cest a pozvěte na svatbu všechny, které najdete. I vyšli oni služebníci na cesty a shromáždili všechny, které našli, zlé i dobré. I naplnila se svatební síň stolovnými. Vešel pak král podívat se na stolovníky a spatřil tam člověka neoblečeného do svatebního šatu. I řekl mu: Příteli, jak jsi sem vešel bez svatebního šatu? On pak oněměl. Tedy řekl král sluhám: Svažte mu nohy a ruce a uvrhněte jej do zevnější temnoty; tam bude pláč a skřípání zubů. Neboť mnoho je povolaných, ale málo vyvolených."

mil to pánovi. I rozhněval se pán domu a řekl služebníkovi: Vyjdi rychle na náměstí a na ulice města a přiveď sem žebráky a mrzáky, chromé a slepé. I oznámil služebník: Pane, stalo se, co jsi přikázal, a ještě je místo. A pán řekl služebníkovi: Vyjdi na cesty a za hradby a přinůt vejít, aby můj dům byl plný. Neboť prohlašuji vám: Nikdo z oněch pozvaných neokusí mé večeře."

Obě podobenství mají též smysl, ale jejich znění a podrobností se od sebe značně liší. Kdyby je oba evangelisté byli čerpali z téhož pramene, na př. Logií, musili by je buď jeden nebo oba značně pozměnit, nebo by každý z nich musil mít pro tuto perikopu znění Logií značně odlišné. Z předešlé kapitoly však víme, že texty z Logií čerpané byly i co do výrazů shodné nebo aspoň podobné a že žádný z evangelistů neměnil příliš text Logií. Proto musíme spíše soudit, že místa jako je toto, nejen jsou nezávislá jedno na druhém, ale že nejsou ani čerpána z téhož pramene, nýbrž že je každý evangelista čerpal z jiného pramene, zvláštního, ať písemného, ať ústního.

K témuž závěru dojdeme, srovnáme-li navzájem *podobenství o hřivnách* u Mat. 25, 14—30 a u Luk. 19, 11—27. Také toto podobenství podává každý evangelista jinak, takže je nutno soudit, že každý z nich je čerpal z jiného, zvláštního pramene, ať z písemné sbírky, ať z ústního podání.

K stejnému závěru dospějeme, srovnáme-li *vypravování o původu, narození a dětství Ježíšově*, která jsou obsažena v 1. a 2. kap. Evangelia Matoušova i Lukášova.

Obě se shodují v tom, že obsahují mnoho zázračných prvků. Ježíš byl podle nich původu nadpřirozeného, byl jako Syn Boží počat nadpřirozeným způsobem, z Ducha sv., přímým tvůrčím zásahem Božím v panenské matce Marii, zasnoubené tesaři Josefovi. Podle Matouše však bylo toto početí oznámeno andělem Josefovi v noci ve snu, podle Lukáše Marii ve dne za bdění.

Rodokmeny, které obě Evangelia obsahují, mají dokázat Ježíšův původ z rodu Davidova, ale jsou to rodokmeny Josefovy. U Matouše je rodokmen veden od Abrahama skrze Davida k Josefovi, u Lukáše je veden od Josefa skrze Davida k Abrahamovi a pak k Adamovi, o němž se praví, že byl Syn Boží.

Obě Evangelia udávají, že se Ježíš narodil v Betlemě v Judsku. Ale podle Matouše bydlili Josef a Marie v Betlemě trvale a Ježíš se tedy narodil v jejich bydlišti. Teprve když bylo dítě pronásledováno Herodem a hrozila mu smrt, utekli s ním rodiče do Egypta a odtamtud se po smrti Herodově už nevrátili do Betlema, nýbrž se usadili v Nazaretě v Galilei. Podle Lukáše však Ježíšovi rodiče bydlili trvale v Nazaretě a Ježíš se narodil v Betlemě jen proto, že Josef a Marie tam musili odejít jako do rodného města Josefova, dát se zapsat do seznamu při sčítání lidu. Tam se Ježíš narodil, tam byl 8. dne obřezán, 40. dne odtamtud odnesen do chrámu a jako prvorozenec „postaven před Pána“. Hned nato se zase všichni vrátili do Nazareta.

Matouš nevypravuje o rodičích a narození Jana Křtitele, nemá chvalozpěvu: „Velebí má duše“, „Pochválen buď Pán“. „Nyní propouštíš“, nemá nic o Zachariášovi a Alžbětě ani o Symeonovi a Anně, ani o pastýřích u jeslí, o obřízce a očišťování, o 12letém Ježíši v chrámě; to vše má jen Lukáš. Zato ale nemá Lukáš zase nic o mudrcích od východu, o pronásledování Herodem, o útěku do Egypta, o betlemských nemluvnatech; to všecko má pouze Matouš.

Z toho je patrné, že 1. a 2. kap. napsali oba evangelisté nejen nezávisle jeden na druhém, ale i nezávisle na nějakém společném písemném prameni, nýbrž že měli pro ně každý svůj zvláštní pramen, ať písemný, ať ústní podání prvokřesťanské.

Docházíme-li k tomuto závěru již na základě míst, která jsou v Ev. Mat. a Luk. odlišná svým zněním, ale přec jen podobná svým obsahem, jsme v něm bezpečně utvrzeni místy singulárními i obsahově. Ta místa nám dovolují i další závěry a soudy o jejich pramenech. Celý ráz obsahu singulárních míst vykazuje totiž takové rozdíly, že musíme soudit na *zvláštní písemné prameny*, jichž evangelisté pro ta místa užíli, ovšem *vedle ústního podání* prvokřesťanského.

2. *Matoušovo Evangelium* má většinu svých singulárních míst, jež nemají paralely v žádném jiném Evangeliu, zařazenu do Ježíšova kázání na hoře. Je to umělá skladba, kterou evangelista sestavil z různých pramenů, aby svým čtenářům podal příklad Ježíšova kázání a učení. Četné prvky této skladby převzal z Logií, jak dokazuje srovnání s paralelními místy u Lukáše. Není vyloučeno, že i jiné části kázání na hoře, jež nemají paralely u Lukáše, pocházejí z Logií, neboť Matouš mohl mít jiný, obsažnější exemplář Logií než Lukáš, a mimo to Lukáš nemusil převzít z Logií vše, co v nich nalezl. Ale vedle toho jsou v kázání na hoře u Matouše místa, jež svým obsahem a rázem ukazují na *jiný písemný pramen* než na Logia.

Patří k nim především t. zv. antithese, protiklady, t. j. věty, v nichž jsou Ježíšovy požadavky stavěny proti požadavkům tradičního židovského náboženství: „Slyšeli jste, že bylo řečeno

předkům . . . , ale já vám pravím" (Mat. 5, 21—47). V kázání na hoře je takových antithesí šest, ale ve zvláštním pramenu Matoušově byly asi jen tři, neboť obsah 5. a 6. antithese, jak třeba soudit ze srovnání s praralelním textem Lukášovým (Luk. 6, 27—31), byl vzat z Logií, obsah 3. antithese pak z Marka (Mar. 10, 11, 12). Matouš jim patrně dal jen formu antithese, podle těch, které čerpal ze svého zvláštního pramene. Ježíš tu vystupuje jako nový zákonodárce, jeho učení je novým zákonem oproti starému zákonu židovskému.

Zvláštní pramen, jehož asi k těmto a jiným místům použil autor Evangelia Matoušova, se vyznačoval *duchem*, který byl *příznivý židovství*. Z něho asi také pocházejí Ježíšova slova, jež má pouze Matouš: „Nemyslete, že jsem přišel zrušit zákon a proroky; nepřišel jsem rušit, ale naplnit, neboť v pravdě pravím vám: Dokud nepomine nebe a země, nepomine ani písmeno ani háček ze zákona, až se všechno splní. Kdo by tedy zrušil jediný z těchto nejnepatrnějších příkazů a tak učil lidi, nejnepatrnějším bude nazván v království nebeském; kdo by je však činil a jim učil, bude nazván velikým v království nebeském." (Mat. 5, 17—19.)

Pramen pro tato singulární místa Matoušova Evangelia byl asi původu palestinského, z kruhů židokřesťanských. Jeho křesťanství má v dokonalejší podobě mnohé z toho, co v nedokonalé podobě bylo v židovství. Zbožnost v něm vystupující má leckterou podobnost s projevy staré židovské zbožnosti, ale zároveň vysoko nad ně vyniká *duchem*, který ty projevy oživuje. Modlitba, půst a almužna zůstávají hlavními projevy této zbožnosti, stejně jako v židovství, ale je tu nové, vyšší jejich pojetí. Ježíšovo evangelium není tu v kontrastu se Starým zákonem, je samo novým zákonem, takřka novým vydáním starého zákona.

Singulární místa Matoušova Evangelia, čerpaná z tohoto zvláštního pramene, jsou příznivá Mojžíšskému zákonu, ale velmi ostře se staví proti zákoníkům a farizeům. Křesťanství je tu jako by školou; být křesťanem je jako být členem školy; členové obce jsou jako by žáci pod jedním učitelem; Kristus je jako by rabbi, učitel.

Palestinský, židokřesťanský ráz těchto singulárních míst a pramene, z něhož zřejmě byla čerpána, se tedy zřetelně jeví v myšlenkách i ve výrazech, odlišných od míst, jež jsou čerpána z Marka a z Logií.

Vedle míst, příznivých židovství, má Matoušovo Ev. ve svých singulárních textech také místa, která svědčí o *duchu univerzálně křesťanském*. Jediný Matouš klade do Ježíšových úst před nanebevstoupením slova: „Jděte tedy, získávající všechny národy za učedníky, křtíte je ve jméno Otce i Syna i Ducha sv., učte je zachovávatí všechno, co jsem vám nařídil." (Mat. 28, 19.)



A jako najdeme jen u Matouše tuto trojiční formuli, tak také jediný Matouš klade do Ježíšových úst slovo „církve“, a to dvakrát. Jednak ve větě, která měla takový význam v dějinách křesťanství: „A já tobě pravím, že ty jsi Petr-Skála; na té skále vystavím svou církev a brány pekelné ji nepřemohou“ (Mat. 16, 16), jednak ve větě: „Neposlechneli, pověz církvi, kdyby neposlechl ani církve, zacházej s ním jako s pohanem a celníkem,“ (Mat. 18, 17.)

Matoušovo Ev. má na svých singulárních místech vůbec *církevní stanovisko*. Ježíš dává církvi soudní a zákonodárnou moc, předpisy pro manželství, pro chování k bratrovi, k lidem mimo křesťanskou obec, poučení, jak se chovat k pronásledování a pod.

Nevíme ovšem, bylo-li toto církevní stanovisko v tomtéž prameni, který měl stanovisko příznivé židovství. Není to vyloučeno; ale stejně pravděpodobné je, že pramenem pro singulární místa Matoušova Ev. byla vedle jednoho nebo více pramenů písemných také živé ještě ústní podání prvokřesťanské.

Jisto je aspoň tolik, že singulární místa Matoušova Evangelia ukazují na další prameny, z nichž evangelista čerpal a které poznáváme z toho, že se tato místa svým rázem a obsahem liší od míst, jež byla čerpána z Evangelia Markova a z Logií.

3. Také *Lukášovo Evangelium* má svou singulární látku, která není čerpána ani z Ev. Markova ani z Logií. Je jí ještě více než singulární látky Matoušovy. Obsahuje vypravování událostí ze života Ježíšova, ale také četné Ježíšovy řeči, zvláště podoběnství, jakých v ostatních Evangelích nenajdeme. Jen v Ev. Lukášově jsou na př.: podoběnství o milosrdném Samaritánovi, o marnotratném synu, o farizeovi a publikánovi, o ztraceném penízi, o nespravedlivém soudci, o boháči a Lazarovi a j. Jen v Ev. Lukášově jsou také vypravování jako: o Ježíšově působení v Samařsku, o Marii a Martě, o Zacheovi, o ženách, jež přísluhovaly Ježíšovi, o Ježíšovi před Herodem, o učednících jdoucích do Emaus a j.

Nevíme, zdali evangelista některá z těchto Ježíšových podoběnství čerpal z Logií, resp. ze svého exempláře Logií; není to vyloučeno. Že však vedle Logií a Marka měl i jiné písemné prameny nebo aspoň jeden pramen, lze soudit jednak ze slov, která napsal v předmluvě svého Evangelia, že „již mnozí se pokusili sestavit vypravování o událostech“ Ježíšova života, jednak z toho, že singulární místa Lukášova Ev. se vyznačují rázem a duchem, který je odlišný od rázu a ducha míst, čerpaných z Ev. Markova a z Logií i singulárních míst Matoušových.

Duchovní ovzduší, jež dýchá ze singulárních míst Lukášova Evangelia, je zcela *universální a všelidské*. Mimo to je evangelium těchto míst evangeliem lidí chudých, utlačovaných, opovržených a hříšných. Je to poselství malému člověku. Klade důraz na Ježíšovu sympatii k chudým a hříšníkům. Ježíš je tu vskutku

„přítel celníků a hříšníků“ (Luk. 7, 34), mluví většinou k lidu, zná jeho život, potřeby a obtíže, pomáhá mu, je lékařem nemocných. Je pravděpodobno, že místa tohoto rázu jsou čerpána ze zvláštního písemného pramene, který byl sbírkou Ježíšových slov tohoto ducha.

Jiným takovým zvláštním písemným pramenem pro singulární místa Ev. Lukášova mohla být sbírka tradic, obsahujících vypravování z Ježíšova života.

Některá svoje singulární místa mohl pak evangelista čerpat z živého ještě ústního podání.

Jsme tu bohužel odkázáni na pouhé dohady, chybí nám předpoklady, abychom mohli dospět k pevným závěrům. Jisto je aspoň tolik, že autor Evang. Lukášova měl pro svou singulární látku prameny jiné než Ev. Markovo a Logia, jež mu poskytly látku, kterou má toto Ev. společnou buď s oběma druhými synoptiky nebo aspoň s Matoušem. (Pokračování.)

## Idea svobody svědomí v myšlenkovém vývoji církve československé.

---

(Dokončení.)

Frant. Roháč.

### *Svoboda svědomí u Dr. Karla Farského.*

Z toho, co jsme až dosud pověděli, je jasně patno, že Farský první pochopil, že postavením ideje svobody svědomí do základu reformního hnutí a programu, dostává toto hnutí nový a plnější charakter a že jeho osudy budou dalekosáhlejší, než se původně předpokládalo. Dokud reformní hnutí znalo jenom program „Obnovy“, nebylo v podstatě důvodu, aby myšlenka svobody svědomí byla nějak zdůrazněna, nebylo vlastně ani *možnosti*, aby mohla býti pochopena jako vlastní mravní i názorový základ reformy a jako její odůvodnění. Proto ani v prvním spisku Dr. Karla Farského, vydaném ještě před založením církve československé pod titulem „Český problém církevní“ (a obsahujícím přednášku proslovenou 27. dubna 1919 v Příbrami) není myšlenka svobody svědomí zdůrazněna. V té době choval ještě i Dr. Farský — byť nevelkou — naději, že reformy budou provedeny bez rozchodu s církví katolickou a sám předpokládal, že budou napřed provedeny reformy navržené v „Obnově“ a hájené Jednotou katolického duchovenstva. Proto v „Českém problému církevním“ myšlenka svobody svědomí není vyslovena zcela a programově. Farský tam už ovšem přiznává, že reforma nemůže pomínout učení, přiznává, že si je vědom rozporu, který v duši moderního věřícího katolíka vzniká nesrovnalostí mezi

moderním názorem světovým a mnohými věroučnými články katolickými, mezi svobodou, kterou je prodchnuta moderní společnost a hierarchicko-autoritativním zřízením katolické církve:

„My, kněží, cítíme až příliš dobře v nejvlastnějším svém působení, v nynější náboženské výuce a výchově, přečetné rozpory vnitřní, rozpor o názor světový, rozpor o volnost svědomí, rozpor o římský imperialismus, rozpor o bohoslužební ritualismus. Cítíme neudržitelnost oficiálního výkladu o vzniku světa, srovnává-li se s poznatky vědy, chatrnost pojmu o Bohu a duši lidské tak jak jej podává náš neblahý katechismus. Cítíme nesrovnalost mezi naukou naší morálky o závaznosti svědomí a mezi oficiálním klerikálním bojem proti volnosti svědomí v praxi a v posuzování otázek historických, na př. ve věci Husově a době reformační. Cítíme nesrovnalost mezi původním demokratickým zřízením církve apoštolské a tisíciletým imperialismem římským, který od doby císaře Konstantina nepřestává podnes snít o politické moci a slávě, přes všechny neblahé zkušenosti v tomto oboru. Cítíme i zkratnou ztrnulost přehnaného ritualismu... tohle všechno a ledacos jiného ještě my víme a neseme těžce, právě my, „pokrokoví a osvícení“ kněží, organisovaní ve stranách pokrokových.“ (Český problém církevní, str. 23.)

A tak i tato knížka, psaná ještě jako součást reformního programu uvnitř církve katolické, ukazuje, jak myšlenka svobody svědomí žila v myslích reformistů i tehdy, kdy žádali — zatím — jen reformy vnější, nedogmatické povahy. Ukazuje dále, jak otřesená je už tu víra v dogmatickou pravdu, byť se říkalo, že na dogma reformism nesahá, ukazuje, jak se tu ujal jiný pojem zjevení, zjevení nikoliv nadpřirozeného a historicky uzavřeného: „Neboť zjištěné pravdě odporovati nebudeme, jest jen jedna pravda, ať ji Bůh zjevuje Mojžíšem nebo moderním universitním profesorem“ (l. c. str. 25). A ukazuje posléze, jak byla od první chvíle pocítována mravní základna ideje svobody svědomí — zde „volnosti svědomí“ —: „Cítíme nesrovnalost mezi naukou naší morálky o závaznosti svědomí a mezi oficiálním klerikálním bojem proti volnosti svědomí v praxi...“ Volnost svědomí je tedy důsledkem závaznosti svědomí.

Tyto náznaky ideje svobody svědomí jako výchozího bodu církevní reformy vystoupily ve své plnosti do popředí, jakmile bylo jasno, že ani vnější reformy povoleny nebudou a že myšlenka reformy církve zevnitř a shora nemůže být uskutečněna.<sup>33)</sup>

<sup>33)</sup> Farský si představoval, že by bylo možno za předpokladu, že většina československého duchovenstva katolického bude důsledně stát za reformami, ovládnouti církev katolickou mocí: prosaditi reformistické biskupy a patriarchální autonomii a potom provésti revisi katechismu, t. j. revisi dogmatů shora bez Říma a bez ohledu na Řím: „Až budeme mít své české biskupy a československý patriarchát, dovedeme dáti i náboženské výuce a výchově jiný ráz, ráz pokroku, pravdy a demokratismu“. I provádění reformem „via facti“ hájené Farským mělo vlastně znamenat tento způsob ovládnutí katolické církve v Československu.

A tak objevuje se myšlenka svobody svědomí jako základní heslo v Prohlášení církve československé, aby — jak to vyjádřil sám autor tohoto Prohlášení — právě v ní byl spatřován zakladateli církve československé podstatný rozdíl mezi novou církví a církví katolickou. V rozhovoru, který měl Farský hned po založení církve československé se zástupcem redakce Národních listů<sup>34)</sup> praví:

„Hlavní rozdíl (mezi církví katolickou a československou, pp.) je ve svobodě svědomí, t. j., aby došlo v životě veřejném i soukromém k uplatnění zásady, že se nikomu nemá z jeho dobrého přesvědčení, zejména přesvědčení náboženského ničeho vnucovati a ničeho brátí. Na příklad: účast na službách božích v církvi římsko-katolické vnucovaná hrozbou smrtelného hříchu, přijímání svátostí stejně nucené, povinná účast dětí na službách božích ve škole, zákaz čtení literatury obsahující názory od římských církevních odchylné pod trestem suspence a interdiktu (srovnej nedávný zákaz orgánu Klubu reformního duchovenstva „Práva národa“ — index, syllabus atd.). Církev československá má v tomto ohledu své příslušníky nejenom vychovávatí takovým způsobem, aby celý jejich náboženský život byl radostně dobrovolným výrazem vnitřního přesvědčení, nýbrž, aby dovedli stejně svobody přátí i svým spoluobčanům jiného vyznání, tedy zdůrazňuje náboženskou snášenlivost“.

„Svoboda svědomí přirozeně neznamená nějakou rozháranou nekázeň náboženského života?“

„Naprosto ne. Církev československá bude musiti mítí také svůj „zákon“, jež stanoviti bude úkolem nejbližšího církevního sněmu. Ten bude musiti obsahovati jak zásady „dogmatické“ tak právní a disciplinární.“

„Hodláte zavéstí svobodu i při výkladu „Písma svatého“?“

„Ano. Církevní zákon zajisté stanoviti bude osnova (osnovu?) náboženské výuky a výchovy na základě Písma svatého, avšak svobodné přesvědčení jednotlivcovo nesmí touto osnovou trpěti újmy, tak, že by jiný výklad, mu byl vykládán ve zlé. V tomto bodě odchylujeme se podstatně od zákonů vdaných sněmem tridentským, kterým jest každý odchylný názor o písmu anathematizován (proklet) jako těžký hřích“...“

Farský v této rozmluvě opakuje především vymezení svobody svědomí, jak je podává odstavec F Prohlášení církve československé a ukazuje při tom na to, že svoboda svědomí vedle zdůraznění náboženské snášenlivosti znamená zároveň položení důrazu na spontaneitu náboženského života a jeho osvobození od jakéhokoliv v němžšího útlaku, při čemž tímto útlakem nemusí být jenom nátlak moci fyzické (hmotný, politický, sociální), jako nástroje tohoto nucení, nýbrž také nátlak morální, který je mu stejně nepřípustný. Jeho příklady, které uvádějí hrozbu smrtelným hříchem jako jeden ze způsobů utlačování svobody svědomí, to dosvědčují. Hroziti někomu, že nejde-li na bohoslužby, do-

<sup>34)</sup> Rozhovor otištěn v Právu národa roč. III. č. 2, z 15. ledna 1920

pouští se smrtelného hříchu, není násilí ve fyzickém slova smyslu; tu je nátlak úplně — možno-li tak říci — „spiritualisován“ — a přece i ten je Farskému nepřijatelný, poněvadž jedná bez zřetele k vnitřnímu přesvědčení jednotlivcovu. Toto vnitřné chápání svobody svědomí je možno jenom za předpokladu, že autorita, která zavazovala jednotlivcovu svědomí z *vnějšku* — v tomto případě autorita církve nařizující účast při bohoslužbách — byla nahrazena autoritou, která zavazuje svědomí *zevnitř*: s v ě d o m í m s a m ý m. Tím ovšem jenom zdůrazněno, že svoboda svědomí vedle své funkce náboženské tolerance platí také uvnitř církve, jak jsme již poznali při rozboru textu Prohlášení a jak v rozhovoru, o němž jednáme, zdůrazněno je přiznáním svobody ve výkladu Písma svatého. Farský ovšem, připouštěje úplnou svobodu ve výkladu Písma, neměl té záruky, že tento výklad nebude libovolný, kterou reformačnímu pojetí svobodného výkladu Písma bylo *testimonium spiritus sancti internum* — a musil proto doplnit uznání práva na svobodný výklad Písma tím, že osnovu náboženské výchovy a výuky stanoviti bude církevní zákon, který ovšem nesmí klásti jiný výklad Písma údu církve ve zlé. Jaký bude poměr mezi výkladem, který určuje „církevní zákon“ a výkladem, k němuž svobodně dospěje příslušník církve a jaká je povaha závaznosti tohoto zákona, není tu řečeno.

Nesnáž, před níž tu stál po prvé československý theolog, je ještě jasněji patrna v odpovědi na otázku, zda svoboda svědomí neznamená nějakou nekázeň života náboženského: jak srovnati svobodu svědomí jako zásadu s požadavkem závaznosti učení? Bude, může československá církev míti učení, a učení závazné? Farský odpovídá, že je *musí* míti. Zároveň však cítí nesnáž, před níž stojí a proto slova „zákon“ a zásady „dogmatické“ jsou vyslovována v uvozovkách. V nové formě, na půdě náboženského vyznání víry a církevního učení objevuje se tu starý problém: je svoboda nekázeň? Je svoboda rovna libovůli? Je svoboda něco mimo zákon či proti zákonu? A omezím-li svobodu nějakým zákonem, nezrušil jsem ji vlastně? A na druhé straně ovšem: je dogma, s nímž dovolím svobodně zacházeti, ještě dogmatem? Neruší svoboda dogma, jako dogma ruší svobodu?

Tyto otázky Farský, přesto že je asi cítil, nevyslovil a nezodpověděl nikdy přímo — a tak můžeme jenom z roztroušených zmínek o jeho pracech vysuzovati, jaký obsah měla pro něj idea svobody svědomí.

V roce 1920 napsal Farský dodatek k českému překladu spisu Johna Buryho „Dějiny svobody myšlení“, nazvaný „Zápas o svobodu ducha v církvi československé“, kde v několika zkratkovitých heslech informuje o tom, co je církve československá a kde čteme:

„Ideje a nauka církve československé jest v hlavních rysech naznačena heslem: svoboda svědomí a pravdy.

Vyznání víry podrobně dosud nestanoveno, poněvadž není zde oprávněné autority k tomu. To zůstává vyhrazeno zcela ve smyslu demokratického zřízení církve budoucímu sněmu církevnímu, jež mají tvořiti volení delegáti církevních obcí... zatím panuje ve výkladu nauky věroučné i disciplinárních věcí svoboda, střežená zájmem příslušníků obce.

Zásadou téměř obecně uznávanou je duch pravdy, jemuž podrobuje se veškeren komplex pravd zděděných pod zorným úhlem vědeckých poznatků století dvacátého<sup>35)</sup>

Je patrné, že ustanovení toho, čemu říkal Farský „zákon“ — a co tu označeno jako vyznání víry, mínil svěření Farský církevnímu sněmu, jenž se tak stává věroučnou autoritou. Svoboda svědomí a pravdy má platiti v církvi i nadále po tomto sněmu. Říká-li Farský, že *zatím* panuje ve výkladu nauky věroučné i disciplinárních věcí svoboda, znamená to, že zatím panuje *jenom* svoboda a nikoli že svoboda svědomí a pravdy přestane platit po tomto církevním sněmu. Poněvadž celý komplex věroučný („komplex pravd zděděných“) podroben je duchu pravdy, znamená svoboda svědomí a pravdy svrchovanost pravdy. Ve své Glose ke spisu Stvoření, vydaném rovněž v roce 1920, praví dokonce Farský: „Hlavní zásadou ČČS (Církev Československá) *jest držeti pravdu*: pravdu boží totožnou s pravdou vědy. Proto vyřčen zákon svobody svědomí.“

Toto spojení ideje svobody svědomí a svobody pravdy (které odkazuje na souvislost s Husem) vyložené při tom jako závaznost svědomí a závaznost pravdy musilo Farskému ovšem zrušiti naprosto pojetí zjevení ve smyslu katolické dogmatiky. Tomu dal Farský nad jiné pregnanční výraz, který zároveň ukazuje, že si byl vědom, kam povede jeho zdůraznění svobody svědomí v reformistickém programu, ve své knížce „Z pode jha“ (psané roku 1920), když v ní — sám už mimo církev katolickou — obrací se ještě na adresu celého reformního hnutí, vykládáje historii vzniku československé církve:

„Má-li reformní hnutí býti úplné, nesmí tedy odváděno býti od své ideje, a ta jest ta, že národ český vyrovnávaje odvěké účty s Římem, chce svobodu svědomí, aby mu ani v oboru jeho života náboženského a církevního nesměl nikdo nic vnucovati a bráti, aby drže se pouze a jedině svaté pravdy podle svého nejlepšího vědomí a svědomí snažiti se směl svobodně o své umravenění... Že se tato idea nesnese s církevní římskou dogmatikou, je nabílední. Před ní padá neomylnost papežova... a padne všecko, co nesnese se s dokázanou pravdou exaktní vědy a co se jako huňatá opona stávi mezi duší lidskou a bytostí boží, aby člověku přístupem nebyl.“ (str. 33.)

Zajímavé je, že v žádné z prací, které Farský psal za nejprudšího zápasu o svobodu svědomí — v době zápasu o pravo-

<sup>35)</sup> J. Bury, Dějiny svobody myšlení, dodatky, str. 246/7.

slavnou orientaci církve — nepokládal Farský za nutno zmíniti se o zásadě, o níž boj byl veden, nějakým soustavnějším způsobem. Tak z Postyl, které začal psát v září 1921, není svobodě svědomí věnována žádná, ačkoli tu měl Farský možnost, aby ideu svobody svědomí podepřel odůvodněním biblickým. Farský patrně ani sám sobě ideu svobody svědomí biblicky nezdůvodňoval. Zdá se, že mu byla cele ideou, která byla převzata z kulturního vývoje.

Ve spisu Církev a stát, který je společným vydáním článků postupně otiskovaných v Českém zápase v letech 1922 až 1924 — tedy v době nejprudšího boje o pravoslavnou orientaci —, je svobodě svědomí věnováno jenom několik zmínek, a to ještě v historické souvislosti, která byla určena dějepisnou povahou těchto článků Farského a která s vlastním obsahem ideje svobody svědomí, jak byla vyslovena při založení církve československé, souvisela jenom nepřímo.

Ve spisku „ČČS — stručné informace o náboženských názorech, úkolech a organizaci církve československé“, který v roce 1925 vyšel jako přetisk shodných statí, které Farský otiskl ve Zpěvníku církve československé v roce 1922, najdeme jenom v poslední (30.) kapitole bezvýhradné uznání svobody vědy, při čemž se praví, že „Za nutno uznáváme, aby i všechny obory myšlenky náboženské zpracovány byly metodou vědeckou, pokud jsou vědě a vědeckému chápání přístupny“ (str. 57.).

V Československém katechismu (1922) najdeme v oddílu 2. odst. C otázce 36. jenom toto prosté konstatování: „Nač klade československá církev důraz ve své nauce? — Církev československá klade důraz ve své nauce na svobodu svědomí a shodu víry s vědou.“

Důvod této stručnosti Farského při výkladech o svobodě svědomí byl asi v tom, že Farský sám považoval myšlenku svobody svědomí, jak byla vyslovena při založení církve československé i v jeho pracích dřívějších, za natolik samozřejmou, že výkladu nepotřebuje. Pro Farského měla idea svobody svědomí povahu základního požadavku reformistického programu a základního zákona církve, jež z tohoto programu vznikla. Svědectví toho nad jiné výmluvné můžeme najít v tom, že v dodatku ku spisu „Z pode jha“, v návrhu zatímní ústavy církve československé, je svoboda svědomí uvedena v prvním článku jako charakteristikon příslušnosti k církvi československé: Zatímní řád ČČS — par. 1.: „Stoupenci křesťanského názoru náboženského, stojící na zásadě svobody svědomí a náboženského přesvědčení každého jednotlivce a usilující o zvrucnění náboženského života v duchu bratrské lásky, tvoří církev československou.“<sup>36)</sup>

<sup>36)</sup> Na valném sjezdu církve československé 8. ledna 1921 byl přijat statut podstatně odlišný od návrhu Farského: par. 1. „Křesťané vyznava-

V celkovém pohledu na Farského nazírání na svobodu svědomí je charakteristické, jak téměř vždycky je mu *svoboda svědomí* zároveň *svobodou pravdy*. Tato vzájemná spojitost ukazuje k tomu, že Farskému svoboda svědomí byla metodologickým hlediskem, pod jehož zorným úhlem se díval na dogmatické křesťanství. Svoboda svědomí stála Farskému v protívě nejenom k dogmatice římsko-katolické, nýbrž ke všemu dogmatu jako dogmatu. Zdůrazňování vědy je pak podmíněno tím, že ve Farském byl velmi silný sklon k náboženskému racionalismu a zdůrazňování vědy exaktní podmíněno je jistou přírodovědeckou orientací Farského, ke které byl asi přiveden svou prací na „Stvoření“.

V jádru by se dala tato stránka názoru Farského ve věci svobody svědomí (druhou stránkou bylo pojetí svobody svědomí jako náboženské snášenlivosti) vyjádřit řadou postupných rovnic: svoboda svědomí = svoboda pravdy = svoboda vědy = svrchovanost vědecké metody a vědecké pravdy.

A tak se nám tu opět objevuje modernistické hledisko theologického myšlení.<sup>37)</sup>

## Autorita náboženských vůdců.

(Dokončení.)

Dr. Otto Rutrle.

Jestliže náboženský vůdce je zbaven pojetí nadosobního mana a objektivity svátostí, vyniknou ovšem ve své důraznosti osobní kvality a osobní hodnota kazatele a pastora; odtud individualism, působící v církevním životě, separatism náboženských obcí, jmenovitě u kongregacionalistů.

jičí učení Ježíše Krista podle výkladu 7 prvních všeobecných sněmů církevních a nicejského vyznání víry a řídící se tradicemi slovanských apoštolů Cyrila a Metoděje a Mistra Jana Husa, tvoří církev československou." V srpnu 1921 na druhém sjezdu církve československé přijat pak první článek ústavy ve formulaci pozměněné, která se opět vrátila — či lépe řečeno přiblížila — k hledisku Farského: par. 1. „Křesťané vyznávající učení Ježíše Krista podle podání sedmi obecných sněmů církevních a nicejsko-čáhradského vyznání víry a řídící se tradicemi hnutí husitského, vše v duchu nynějšího stavu lidské kultury, tvoří církev československou.“

<sup>37)</sup> Bibliografická poznámka:

Dr. Karel Farský, Český problém církevní, 1919.

Zápas o svobodu ducha v církvi československé, 1920.

Stvoření — Glosa, 1920.

Z pode jha, 1920.

ČČS — stručné informace o náboženských názorech, úkolech a organizaci církve československé — 1925 (Žpěvník 1922).

(Farský-Kalous), Československý katechismus, 1922.

Clánky Farského v Českém zápase z let 1920 až 1926.

O názorech Dra Farského v této souvislosti: Alois Spisar, Ideové dílo bratra patriarchy — Sborník Dra Karla Farského, 1927.



4. Uvedené typy jsou typy historického křesťanství. Církev československá vytvořila nové předpoklady typu náboženského vůdce. Jakou povahu bude mít typ na nových předpokladech vyrostlý?

Církev československá provedla zlom, odklon od církve staré. Otázka autority kněžské nezůstala stranou tohoto zlomu. Jestliže co v praxi neúčinněji bylo zasaženo, byla to tato otázka.

Duchovní vůdcové nové církve byli na základě nové církevní orientace zbaveni výhody sakramentální autority, založené ve svátosti svěcení a v moci disponovati svátostmi. Reformační dědictví vykonalo i zde svůj vliv na čl. církev, ale nevybavilo duchovního ČČS autoritou slova, poněvadž ČČS se záhy počala zprvu negativně projevovati jako církev nekatolická a neprotestantská. Přiradila se k církvím svobodným, t. j. nedogmatickým. Tím ztratila autoritu dogmatu i autoritu církve, jakožto ústavu spásy. Rozkladu starých autorit dopomáhal i formální princip svobody svědomí, dosud pozitivně obsahově neurčený.

ČČS i její náboženští vůdcové se tak zdánlivě ocitli uprostřed rozpadu hodnot, bez pevné základny existence církve: bez určitého pojetí principu autority v církvi. Nebylo tu pevné formulace. Přece však duchovní církve československé nebyli bez autority. Nemohli by se státi vůdci širokých zástupů. Nelze se paušálně domnívati, že to byla hnutí bez potřeby náboženského vedení. Kněžská autorita byla podkopána. Lid a věřící však toužili po autoritě samotného Krista, jako vůdce nové církve.

Tato touha se projevila i v praxi církve samé. I ona, jako každá reformátorská hnutí, se vracela k nevyčerpatelnému pokladu zbožnosti Ježíšovy a pochopila své vůdcovství jako nedogmatické a nesakramentální, vnitřní a osobité prožití křesťanství na základě nové, spontánní náboženské zkušenosti. Prožívali ji duchovní i příslušníci, jako blízkost Pána a živou skutečnost Boží vůle, jež chce, aby byla nově zvěstována a hlášána.

Je to obnovení prorockého typu náboženského vůdcovství.

Tento prvek, jako dar zrození církve dal prvním duchovním vůdcům ČČS jistotu a zůstává východiskem dalšího budování autority duchovního ČČS, jako vůdce na cestě za Kristem k Bohu. „Zbožnost křesťanova je nemyslitelná bez svobodného osobního rozhodnutí. Bůh je skutečností, objektivní pravda jeho je věčná, ale musí být vždy nově a nově osobní věrou uchváćena a zachycena. Víra nestojí ani na matematické, ani empirické, ani logické evidenci; ale nestojí ani na neomylné autoritě a na hotově formulovaných článcích, zákonech a pokynech.“<sup>1)</sup> Tato skutečnost se projevila ihned v počátcích církve čl. a zůstala jedním z předpokladů, na němž je důsledně vybudována nauka

<sup>1)</sup> J. L. Hromádka: Katolicism a boj o křesťanství, str. 202, 203.

CČS, učení církve československé, přijaté církevním sněmem roku 1931.

V učení československé církve můžeme nalézt pozitivní předpoklady k vybudování nového typu autority duchovního v CČS.

Především je to pojetí církve, jež v katolictví znamená předpoklad kněžské autority. „Církev je společnost křesťanů, usilujících o uskutečňování Ježíšova království Božího na zemi. Ježíš Kristus je hlavou církve. Slova ta znamenají, že Ježíš je křesťanu vůdcem a vzorem v náboženském a mravním životě.“

Církev není samoučelným útvarem, ani ústavem spásy. Proto CČS nade vše, zvláště pak nad sebe vyvyšuje vůdcovství Kristovo. CČS nemá nauky o božském svém původu. Nemůže tedy sama ze sebe vytvořit absolutní autoritu, platící pro všechny, kdož ji zkonkretňují a představují.

Z povahy Učení CČS vyplývá, že autorita dogmatu nemůže býtí představitelům a vůdcům církve propůjčena.

Měnitelnost nauky, názor na křesťanství a na Krista jsou překážkou, aby duchovní CČS se cítil autoritativním vykladačem tradice a zjevení. Přece však církev československá předpokládá svobodnou závaznost svého učení, jako určitého pojetí křesťanství a jeho výkladu.

Nauka CČS neposkytuje předpokladů ani k vytvoření autority svátosti. Svátosti, neboli tajemstva jsou sice zvány posvátnými úkony, ale nepůsobí jako vehicula milosti, nýbrž naznačují a posilují sjednocení s Bohem. Učení CČS zdůrazňuje čistě vnitřní, duchovní děj a zážitek, nikoli formu, nebo materii. Zevní úkony svátostní mají význam symbolický, náznakový. Bůh nepůsobí skrze ně, ale v nich za činné spoluúčasti těch, kdož svátost přijímají. Pojetí svátosti svěcení kněžstva, doplněno obecným pojetím svátosti vůbec, nedává možnosti, aby duchovní CČS mohl svoji autoritu odvozovati z kněžského mana, kněžské nadřazenosti, jež sama teprve činí z kněze prostředníka a obětníka.

Z těchto předpokladů je zřejmo, že typ duchovního vůdce v CČS nebude typem kněze, ani typem kazatele slova. Pojetí Písma, Krista, jeho díla i obsahu Kristova díla nevyznívá pro vytvoření reformační autority slova.

Učení CČS ukazuje k samotné základně Ježíšova náboženství, i k pramenu jeho autority. Dokladem je pojetí náboženského poznání. Náboženství je zde definováno jako oddané osobní obecenství člověka s Bohem. Náboženství pro nás pramení z náboženské zkušenosti. V té se pak zjevuje člověku Bůh. V náboženské zkušenosti poznáváme i závaznost pravdy a mravního dobra. Toto Boží zjevení člověk přijímá věrou.

Tak učení CČS zcela jasně formuluje rysy, jež jsou základem prorockého typu náboženského vůdce.

Jako u typu prorockého, tak i zde je nutno, aby byla pro-

vedena synthesisa subjektivního a objektivního prvku.

Subjektivní ráz náboženského vůdcovství záleží jednak v osobních kvalitách duchovního, v jeho vyspělosti mravní, v jeho odborné přípravě pro úkol duchovního vůdce a jednak v osobním rozhodnutí, jež není závislé na benedikci církve.

Subjektivní musí býti současně provázeno niterným. Niternost zbožnosti, náboženské zkušenosti a osobní víry tvoří současně znak zbožnosti církve. Jestliže duchovní vůdce v čsl. církvi chce býti vůdcem, nikoli pouze úředníkem, parádním řečníkem, líbivým mužem společnosti, musí prožítí své kněžské posvěcení celou silou a bezvýhradností niterného života. Vnitřní posvěcení náboženské zkušenosti promění i obřad v náboženské dění a ukáže, že theologická formule pramení z hloubky náboženských zážitků.

Tento požadavek znamená zároveň přechod od subjektivního k objektivnímu. V náboženské zkušenosti prožíváme objektivní skutečnost Boží. V náboženské zkušenosti se nám zjevuje Bůh. Zde také roste kořen jistoty. Není absolutní jistoty nauky, není absolutní jistoty svátosti. Je však jistota nejvyšší svatého Boha, jenž se nám dává poznati a jenž na nás žádá zvěstování jeho vůle.

Na tom však ČČS nezůstává. Jde jí také o pravdu, o obsah náboženské zkušenosti. Ona chce, aby pravda platila, proto má své učení. Učení formuluje pravdu náboženské zkušenosti a zavazuje touto pravdou i duchovní vůdce, kteří ji svobodně po kritickém hledání přijali. Racionálně vyjádřené nadosobní hodnoty, které platí, jsou jedinou zárukou objektivity rozumové, theologické formulace.

Tuto formulaci vyhlašuje církev. Ne jako formulaci absolutní, ale vydobytou kolektivním úsilím, prožitou v hloubce zkušenostního náboženského života, jež v církvi zpřítomňuje ducha Kristova, Krista prožívá a s ním se sjednocuje.

Autorita náboženského vůdce v ČČS je synthesisou subjektivního a objektivního. Subjektivním prožitím se zmocňuje objektu Boha, Boží vůle a platících hodnot.

Proto povolání duchovního není závislé pouze na osobních kvalitách. Objektivitou Boží vůle měří jako prorok sebe sama i svou obec.

Jistota vnitřní zkušenosti je hrází proti subjektivismu, jež je zakryt ve svátostně-dogmatické pseudojistotě katolictví i v pojetí autority slova v protestantismu.

Nebezpečí subjektivismu v poslání duchovního tkví jediné v nedostatku vnitřního zkušenostního života i v nedostatku náboženské víry. Tenkráté přichází pokušení prestiže, utilitarismu, populárnosti a praktik, k nimž se duchovní utíká, místo aby získával a obracel duše.

Apoštolské dílo, duchovnímu v církvi svěřené, zavazuje ve škole i v náboženské obci k duchovnímu vůdcovství.

Autorita žáků nedosahuje autority Mistrov. Obsahuje prvek učitelský, vykladačský, theologický ve větší míře, než tomu je u typu autority prorocké. Tak jako Ježíš je vůdcem církve, tak jako se církev učí z jeho mravnosti a zbožnosti, musí se naučiti i podstatnému rysu jeho vůdcovství: osobnímu, niternému, jistotnému prožití nadosobní Boží skutečnosti.

## Křesťanství ve věku společenské změny.

(Dokončení.)

Dr. F. M. Hník.

### IV.

#### Směr křesťanského reformismu.

Pokusím se ještě odpovědět na otázku, zda může býti dosavadní sociální řád vyměněn novou společenskou soustavou, v níž by duch celistvosti převládal opět nad duchem částečnosti.

Úsilí o společenskou reformu je dnes jen nepatrnou měrou vedeno oficiálními představitelkami křesťanského náboženství, t. j. církvemi. Ocitlo se — nikoliv bez viny církví — v moci politického hnutí socialistického. Toto hnutí jest v celku nepříznivé nejen církevním formám křesťanství, nýbrž vůbec náboženskému názoru na svět. V řadách křesťanských sociálních teoretiků se stále častěji setkáváme s přesvědčením, že dějinné křesťanství podmínilo svým nezájmem o spravedlivou úpravu společenských poměrů osudnou rozpolcenost v dějinách lidské civilisace.

Tento názor byl vysloven se zvláštní naléhavostí v sociální filosofii Leonharda Ragaze. Křesťanství se jeví Ragazovi ve své čisté podstatě jako duchovní kvas, který podněcuje ustavičný proces revoluční změny. Postupují v něm totiž souběžně dvě ideologická pásma. Ideální stav jest ten, v němž se doplňuje víra lidské duše v Boha ještě druhou ideologickou serií: vírou v království boží na zemi. A tu se vytýká oficiálnímu křesťanství, že při dobrém ostříhání víry v Boha ztratilo víru v příchod vlády boží na zemi. Tím se křesťanská společnost odcizila svému kolektivnímu poslání, jež jí velelo, aby na spravedlnosti budovala celkovou úpravu společenských poměrů.

Nemělo by smyslu popíratí známou skutečnost, že se křesťanské církve jen nedostatečně staraly o sociální osud širokých vrstev obyvatelstva. Na druhé straně by však bylo nespravedlivé přehlížeti, že se v posledních letech jeví ve všech křesťanských církvích snaha revidovati — teoreticky i prakticky — postoj k sociální otázce. Všimneme si tu směru, kterým se

křesťanské náboženství orientuje v procesu postupující sociální změny.

Křesťanské ethos poskytuje modernímu společenskému životu cíl, který jest povznesen nad shon dobových konfliktů. V proudu společenských změn znamená křesťanský ideál (ve své eschatologické i empirické podobě) pro jednotlivce i pro společnost bezpečný kompas, s magnetkou mířící k věčnosti i k časnosti.

Výraznou charakteristiku hlavních rysů, jimiž se křesťanské ethos obrací k duchu moderní kultury, podal na podkladě dějinného rozboru sociálně filosofických nauk křesťanských Arnošt Troeltsch. Na prvním místě dle něho vyznačuje sociální strukturu křesťanství náboženský personalismus. Lidská osobnost roste z přímého obecnství člověka s Bohem. Jedinečná povaha křesťanského soudružství jest založena na víře, že nekonečná boží láska jest nejpevnějším svorníkem, poutajícím k sobě všechny členy lidské rodiny. Jen ve spektru boží lásky se láme přirozená tendence lidské povahy k bezohlednému sebeuplatnění. Křesťanství stavělo se vždy realisticky k zásadě o lidské rovnosti. Počítá se v něm se sociálními rozdíly mezi jednotlivci jako s důsledkem vývoje lidského pokolení po pádu prvního člověka. Současně však křesťanství staví hráz proti zneužívání společenského postavení k osobní libovůli. Nadřazeným se ukládá, aby se pečlivě — jako otcové — starali o blaho svých podřízených. Poddaní mají vrchnostem prokazovati poslušnost a úctu. Požadavek účinné lásky k bližnímu jest založen na pohnutkách náboženských. Každý společenský řád potřebuje k svému zdokonalení ducha křesťanské lásky.

Soudíme, že křesťanské ethos v podobě Troeltschem vysvětlené představuje i v dnešní společnosti sílu, která může působiti k proměně dosavadního zmatku v řád. Energický potenciál, ukrytý v procesu společenské změny, může býti duchem evangelia řízen k tomu cíli, aby byla sociální skutečnost předpokladem tvůrčím prvkem služby. Metoda milosrdenství a účinné lásky k bližnímu jest ve všech dobách dobrým pomocníkem k šíření křesťanského ducha. Jest předpokladem k ustavení svatě pospolitosti následovníků Ježíšových.

Křesťanské ethos se může znovu státí rozhodující silou v světových dějinách. Jest signálem k obnově všech věcí v Kristu. Skrývá v sobě plamennou výzvu k znovuzřízení světa podle původního stvořitelského plánu božího. K náležitému uplatnění této síly jest třeba úsilovné práce myšlenkové i organizační. Od křesťanské sociální etiky smíme očekávati jasné stanovení mravních zásad, kterými má býti spravován společenský řád. Z těchto zásad se přivozuje další úsilí, aby se křesťanský sociální program stal náplní životního díla u věřících příslušníků křesťanských církví. Jest nám třeba určité křes-

řanské teorie a opravdové životní praxe, abychom neztroskali v tomto převratném věku.

Bylo by proradou na křesťanství, kdybychom nechali ethos křesťanského evangelia odpočívati jako skrytý poklad v Knize knih. Zůstává věčným úkolem pro křesťanské bohoslovce, aby jej přijali za své východisko ke generální diskusi o souboru sociálních otázek, z nichž jest složen novodobý sociální problém. Právě v přítomné době má hlubokou oprávněnost Masarykovo přesvědčení, že česká otázka jest současně otázkou náboženskou a otázkou sociální. Z toho plyne závazek, abychom se snažili porozuměti smyslu sociální otázky v souvislosti s řádem lásky a spravedlnosti, platicím v říši boží.

Sociálně filosofické nauky hlavních bohosloveckých soustav slouží za názorné poučení o tom, jak se křesťanští myslitelé vyrovnávali se sociální skutečnosti své doby. Při tom si ovšem jsme vědomi toho, že k vypracování křesťanské sociální teorie dnes nestačí příliš spoléhati na berly, vypůjčené z minulosti. Naše doba čeká na poselství křesťanské sociální theologie. Jest třeba nově vyjádřiti, co znamená idea království božího pro současný život politický, sociální a hospodářský. Dále má tato idea spoluurčovati soudobou duchovní kulturu ve všech jejích složkách. V křesťanských církvích se v tom směru dějí zdařilé pokusy. Ústav pro studium sociálního křesťanství při Všeobecné křesťanské radě pro život a dílo v Ženevě se stává důležitým iniciativním a koordinačním střediskem, s nímž bude nutno do budoucnosti stále více počítati.

Zdaleka by však nestačilo pěstovati sociální theologii jen akademicky. Ideu je třeba zpředmětniti v živé skutečnosti. Myšlenka má být učiněna skutkem. Prostřednictvím lepšího poznání, rozumnější víry a činorodých rozhodnutí má v nás růsti Ježíš Kristus, jehož dílu v člověčenstvu chceme sloužiti. Toho můžeme dosáhnouti obětí svého života pro pravdu boží a blaho svých bližních po příkladu Ježíšově.

Křesťanské církve by měly uznati, že jest jejich povinností působiti k tomu, aby bylo na podkladě křesťanských mravních ideálů probuzeno mohutné sociální hnutí. Cílem tohoto hnutí jest proměna pozemského slzavého údolí ve spravedlivou zem, v níž Bůh dává stejně všem lidem možnost získati na základě poctivě konané práce důstojnou životní úroveň. Křesťanský svět stojí před úkolem, aby vyslovil v souhlase s duchem evangelia sociální poselství, vybízející k výstavbě říše boží, v níž nejvyšším zřetelem jest hromadění nehmotných statků, které mol a červotoč neničí. (Matouš 6, 20).

V sociálních hnutích, jež usilují o překonání kapitalistické hospodářské soustavy v duchu křesťanského fraternalismu, se oprávněně poukazuje na to, že člověka zavazuje více povin-

nost, kterou má k lidem jako k svým bratřím v Ježíši Kristu, než jej zavazuje zájem na vlastní hospodářské prosperitě. Metoda spravedlnosti a lásky, důsledně uplatněná v procesu sociální změny, nevede jen k povrchovému léčení společenských chorob. Současně cílí k tomu, aby byl nedokonalý sociální řád od kořene přestavěn. Všem lidem má se dostatí příležitosti k uskutečňování říše boží. O sociální prospěšnosti jednotlivců nerozhoduje ve smyslu Ježíšova evangelia světský úspěch, nýbrž zapojení do křesťanské stupnice duchovních hodnot.

Úkolům, jež s sebou nese převratná doba společenského přerodu, nemůže se vyhnouti ani československá církev. Její členové patří z větší části k vrstvám sociálně potřebným. Ty plným právem očekávají od církve, že je povede k sociální spáse. Církev československá stojí před úkolem, aby vyslovila svou nauku o společenském řádě ve shodě s duchovním obrazem Ježíšovým a s mravně nejlepší tradicí křesťanské minulosti i přítomnosti.

#### Literatura:

- Goyau G.: *Autour du Catholicisme social*. Paris 1924.  
Hammacher E.: *Hauptprobleme der modernen Kultur*. Leipzig 1914.  
Chapin F. S.: *Cultural Change*. New York 1928.  
Karrenberg F.: *Christentum, Kapitalismus und Sozialismus*. Berlin 1932.  
Macek J.: *Cesta z krise*. Praha 1935.  
Masaryk T. G.: *Otázka sociální*. Praha 1936.  
Ogburn W. F.: *Social Change*. London 1923.  
Ragaz L.: *Od Krista k Marxovi, Od Marxe ke Kristu*. Praha 1935.  
Schilling O.: *Katholische Sozialethik*. München 1929.  
Troeltsch E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen 1923.  
Vierkandt A.: *Sozialgeist und Sozialethik der Gegenwart*. Deutsche Rundschau, roč. 1929.  
Weber L.: *Le Rythme du progrès*. Paris 1913.

## K sociologii duchovního.

(Pokračování.)

Dr. Jaroslav Šima.

### *K sociální psychologii mladého kněze.*

Podle nových hledisek vědoslovných počítáme sociální psychologii diferencíální, jakou je právě sociální psychologie kněze. převážnou měrou k sociologii. Pro poznání kněžství jakožto sociologického faktu je pozorování po této stránce nezbytné, i když stojí na hranicích psychologie a dotýká se jí. Sociologickou oprávněnost zde zaznamenaných pozorování potvrzuje také to, že jde o vztah mladých kněží k jevům ryzě sociologickým, jako je umění a pod., že se u valné většiny nejedná o pozorování individuální, nýbrž o pozorování chování a jednání kněží v kolek-

tivu a sociální interakci. Nasbíral jsem tato pozorování dosti dlouhým soužitím s kolegy-kněžími ve dvou kolektivech: kolejním, studijním a zvláště druhém, vojenském. Druhým zdrojem byl styk individuální, v náboženských obcích. Bylo mému vědeckému zájmu popřáno to štěstí, že jsem mohl se stýkat s duchovními všech církví a měl jsem tak možnost srovnávání. Vybírám pak jen některá, soustavnější pozorování z nashromážděného materiálu k několika málo všeobecným závěrům, jež jistě bude nutno podrobiti dalším uvažováním. Ale okolnost, že jde o první pokus v naší literatuře, opravňuje k uveřejnění i těchto poznatků zatímních.

Pro poznání sociálně-psychologického zaměření sociální skupiny je velmi poučné to, co její členové dělají ve chvílích volného času. To platí i o duchovních. Jejich úřední, církevní činnost celkem známe. Ale málo bylo nahlédnuto a pověděno o jejich soukromých zájmech. Následující výklady opírají se o pozorování 165 mladých kněží a 47 studujících theologie. Zapisoval jsem si pozorování ihned a poznámky příliš nahodilě jsem při zpracování vyloučil. Sledoval jsem na př. četbu. Katolické kněze, kteří mají více práce, zabaví ve chvílích volných nejvíce povinná četba breviáře. Čím starší jsou, tím — jak známo — častěji porušují tento církevní předpis. Mladí kněží, které jsem měl možnost pozorovat, byli právě vysvěcení, takže výchova, již se jim tam dostalo, ježto silně působila na jejich svědomitost a pak — žili v kolektivu kněží a neodvážili se jeden před druhým předpis překročovat. Breviáře byly tedy takřka neustálou a jedinou četbou těchto mladých lidí. Ale několik se přiznalo, že to „neberou tak doslova a pečlivě“ a opravdu, bývali s breviářem rychle hotovi. Zato ještě mnohem častěji bylo vidět chvat, s jakým se breviář modlili a nejednou s ulehčením některý z kolegů dočítaje breviář, poznamenal: „Už mám od toho pokoj.“ Po breviáři mnoho času na čtení nezbuďte. Pokud bylo možno pozorovat, přišly v tyto zlomky času na řadu praktické spisy theologické, zejména sbírky kázání. Spisy vědecké a theoretické jsou případy naprosto ojedinělé. Zato mnohem častější četbou po breviáři byly — doslova — sešity Rodokaps, tedy literatura nejlhčího druhu. U evangeliků je jistou obdobou katolickému breviáři četba bible, jenže je nepovinná a tudíž také méně často vyhledávaná. Spíše však dostávají se nekatolícti mladí kněží k četbě hodnotné literatury ať poučné nebo beletristické, i když někdy čas, katolíky věnovaný četbě breviáře, je u nekatolíků ztráven hovory a diskusemi, někdy více, jindy méně plodnými.

Themata hovoru mezi mladými kněžími jsou neméně zajímavým a poučným momentem pro poznání jejich mentality. Katolícti kněží mají celkem značně zjednodušené pole diskusí. O věcech nenáboženských mnoho úvah není. Ty jsou z veliké



části mimo jejich zájem a často i mimo jejich duševní obzor. O theoretických otázkách theologických není hovorů, protože jsou všichni takřka doslova stejně školeni ve věcech věroučných a theologických vůbec a diskuse o tom bylo by pouhé opakování textů přednášek. Spíše už někteří řádoví kněží, zejména dominikáni, vnášejí nové myšlenky do těchto temat, neboť znají více než je standardní kněžské vzdělání. A tak nejširší pole hovorů zabírají otázky církevní praxe. Farské a finanční poměry, velikost štol, počet kilometrů cestou do škol, někdy též vychloubání o tom, jak který před volbami na kazatelně i mimo ni agitoval proti té neb oné straně, zejména proti stranám socialistickým. — Jinak se informují jen o církevních diferencích ne příliš vzdálených denominací. Tak na př. o obřadech a jejich rozdílech mezi římskými a řeckými katolíky. Jde-li o věroučný nebo informativní rozhovor s nekatolíky, je až nápadné, jak katoličtí kněží odpovídají: všichni takřka doslova stejně, jak byli vyučeni učebnicemi apologetiky. — Nekatolíci mezi sebou mají mnohem širší pole diskusí. Už proto, že je možná diskuse o otázkách věroučných, že jsou určité difference. Dále není jim uzavřeno ani pole nenáboženské, otázky národnostní, politické, hospodářské, etické... I tu jsou — někdy dosti značné difference a tím je pole jejich diskusí širší a přirozenější.

Odtud poznávané je velmi zajímavé politické stanovisko těchto mladých kněží. Katolíci jsou pochopitelně v naprosté většině rozhodnými přívrženci lidové strany (na Slovensku ľudové) a takřka jediná možná výjimka, sympatie se stranou agrární, je považováno takřka za zradu a mluví se o tom s jistým nádechem tajemnosti. Evangelíci, zvláště na Slovensku, hlásí se rozhodně ke stranám pravicovým a v socialismu vidí do značné míry jen nepřítel náboženství. Hlásí se buď ke straně Rázusové nebo straně agrární. Čeští evangelíci a duchovní československé církve nemají ani státotvorné strany socialistické za uzavřené pro své sympatie. Někteří se kloní ke straně Národního sjednocení, jiní ke straně agrární, největší počet patrně ke straně národně socialistické a mezi duchovními československé církve ani příklon ke straně sociálně demokratické není tak zcela ojedinělý. (Z pozorovaných projevil se Nár. sjednocení výslovně sympatie 7, k agrární straně 7, nár. soc. 12, k soc. dem. 3, za neutrální se prohlašovalo 11. — Čísla ovšem nelze generalisovat. Je to jen náhodná skupina!) Tím ovšem není řečeno, že by tito mladí lidé jako kněží uplatňovali svůj politický názor a směr. Veliká většina pak nevyslovuje se jasně pro tu neb onu stranu, ale jejich názory ozřejmují, pro koho se asi rozhodují, musí-li tak učinit.

Toto politické naladění je dáno jednak politickým zaměřením té které církve. Povšechně platí, že čím svobodomyšlnější církev, tím větší dovoluje volnost v politickém přesvědčení svých

duchovních a tím spíše se kloní ke stranám levicovým, protože církev konservativní politicky tíhne ke stranám pravicovým. Druhým určovatelem politického smýšlení kněží je pak prostředí, z něhož vycházejí, jednak sociální a jednak národnostní.

Neméně pozoruhodné jsou vztahy, které se vytvářejí v kolektivu mezi jednotlivými skupinami kněží. Mezi vlastními kněžími katolickými máme několik skupin. Především se rozlišují kněží řádoví od světských. Řádoví jsou mravně rigorosnější, světští mají větší sklon ke kompromisům. Nemálo řádových kněží divá se proto na světské bratry s mírným despektem a považují se za povýšené. Přiznávají u nich mravní laxnost, sklon k méně přesnému plnění církevních předpisů, nepopírají, že dosti značný počet světských kněží je k tomuto povolání vedeno důvody hospodářskými, zvláště v těchto dobách. Ale také mezi řádovými skupinami jsou určité citové difference. Křížovníci usmívají se kapucínům a dominikánům pro jejich početní slabost. Jiný řád má takovou starousedlost a tradici na některých farách jako asi zemanské rody na své půdě. Tuto tradici velmi rádi zdůrazňují oproti farám světským a je mezi oběma skupinami určitý antagonismus. Řád dominikánský převyšuje ostatní kněze značným vzděláním a tím patrně má i větší sklon k toleranci než jiní. — Skupinové vědomí katolíků oproti nekatolíkům je ovšem velmi silné, vypěstované konkurencí v praxi i uvědomením dějinného antagonismu. Katolíci před nekatolíky (stejně tak opačně) skrývají své volnější chování, které projevují, jsou-li ve skupině homogenní. — Pokud se týče informovanosti o jiných církevních směrech, platí tu poznatek, který byl učiněn i mezi nekněží, že totiž čím novější církevní směr, tím informovanější je o směrech starších, zatím co směry starší mají velmi malé vědomosti o dalších. Katolíci jen zhruba znají učení a církev protestantské. O církvi československé jsou jejich představy ještě zkreslenější. O unitářství nevědí už docela nic. Evangelíci, zejména ovšem slovenští a slezští, nejsou na tom o mnoho lépe. Nejednou jsem slyšel: „Jaký je přece rozdíl mezi katolickou a československou církví? Než to, že mají české bohoslužby.“ (!!) Výjimky jsou ovšem všude, ale ty jen potvrzují pravidlo.

Jednou z nejtěžších životních otázek mladého člověka a kněze především je otázka sexuální. U kněze katolického je to vlastně problém na celý život. Otázka dodržování a porušování celibátu je tak stará a ošumělá, že netřeba ji novými metodami znova přetřásat. Vědecky zjištěno, do jaké míry a za jakých okolností je tento předpis překračován, bohužel, nemáme. Jen tolik z našich pozorování možno říci, že se mladí kněží úzkostlivě vyhýbají o této věci mluvit. Konečně měli jsme příležitost pozorovat mladíky, kteří právě vyšli ze seminářů, jsou nassáti výchovnými vlivy seminářů. Upřímní přiznávají, že vzdalováním od doby a

vlivů semináře tato otázka stává se palčivější a projevují i pro svou osobu obavy před tímto břemenem církevní povinnosti. Snadněji je snášejí kněží řádoví než světší, patrně, protože jsou posilováni kolektivním životem. Přes to i u těchto mladých kněží objevují se i neutajené případy, že když mohl zakrýtí své kněžství, zejména ve velkých městech, (kde není té přísné sociální kontroly jako v malých obcích nebo dokonce ve vlastní farnosti), docházelo k porušování celibátního slibu. — U nekatoliků-kněží se mi znovu potvrdilo to, co jsem tvrdil na základě svých pozorování r. 1933 a 1934 (viz Sociologická revue, V., str. 89.), o jejich pohlavním životě před sňatkem. — Při tom bez rozdílu vyznání slyšíme od mladých kněží takové poznámky, které svědčí o jejich názoru na pohlaví jako na něco nedůstojného, hříšně-svůdného, takže svobodomyšlnější, ale důstojný a čistý názor na pohlavní otázky, který projevují zvláště mladí kněží svobodných církví — je vzácný.

Vztah kněze k veřejným otázkám i k problému sexuálně-mravnímu je v kausální souvislosti s jeho sociálním postavením. Jedno podmiňuje druhé, jak vůbec v jevech sociologických bývá. (Dokončení.)

## Milost Boží, Bůh a Kristus.

Ludv. Fuček.

Milost Boží, toť Bůh sám a kromě Boha není milosti, Bůh jest milost sama. *Pramenem milosti jest láska Boží*, Jeho milosrdenství a dobrota. Z lásky vše stvořil a svojí láskou vše napájí, vše naplňuje, v Jeho lásce všechno téměř tone a zvláště člověk. Již to je milost, že nás Bůh *stvořil* a nadál silou poznávací — rozumem.

„Milostí Boží jsem, co jsem a milost Boží ve mně marná nebyla,“ musíme s ap. Pavlem zvolati. „Co máš, čeho by jsi nepřijal a pakli's přijal, proč se chlubíš, jako bys nepřijal?“ Celý, jak jsem s tělem i duší, se všemi silami i mohutnostmi, vyšel jsem z ruky Boží, nic nemám sám ze sebe a od sebe, leda hříchy a proto nemám příčiny něčím se vynášeti, neboť vše bylo mi jen svěřeno. To, že jsem — je již milost, a to milost největší a počáteční, ostatní následují a jsou touto první milostí zapříčiněny. A které jsou ty *druhé* následné milosti?

Na prvním místě jest zdravý *rozum*, z kterého prýští poznání Boha a zdůvodněná víra v jeho existenci. Co blaha a štěstí prýští pro duši z této pevné a živé víry!? Kdo dovede to říci a vypsati? Zda nepomáhá nám přenést se přes všechny trampoty a bídy tohoto života?

Další milost je, že dostali jsme *srdce*, které může Boha milovati, že můžeme mu jeho lásku být i nedokonalým způsobem

opětovati a slabě spláceti. Ó, jak veliká je to milost, moci svým ubohým a hříšným *srdcem* povznést se k té nejčistší a nejsvětější bytosti?! Láskou zrovna splýváme s Bohem, kdežto vírou se jen k Němu povznášíme.

Velká milost jest též, že můžeme se *rozhodnouti*, že chceme Mu sloužiti, Jeho příkazy se řídití a je plniti. Jen musíme tuto *silu — vůli* — v sobě cvičiti a utvrzovati. Tak milost Boží jest láska Boží, která člověka všemi mohutnostmi duše vybavila, aby mohl dojíti spásy a při tom je mu nápomocná. A abychom se snáze rozhodovali, dal nám vůdce a proroky a největšího z nich Ježíše Krista, který svým učením a životem nám ukazuje, jak se s Bohem sjednocovati máme.

Kristus nezbavuje nás dědičného hříchu po prarodičích zděděného, neboť takového hříchu není, ale pomáhá nám svým příkladem, jak máme přemáhati své tělo, které jsme cele zdědili od prarodičů prostřednictvím rodičů a jeho náklonnosti k hříchu. On celým svým životem, nejen smrtí, ukázal nám pravou cestu k sjednocení se s Bohem. Při svém trojím pokušení ukázal nám, že kromě těla *hlavní naše péče* musí směřovati k zdokonalení a zušlechtění *duše* (Ne samým chlebem — —). Za druhé, že nesmíme se jen spoléhati na pomoc a milost Boží, ale *sami musíme se přičiniti*, abychom se stali dokonalými, pracovitými, spravedlivými a svatými (Nebudeš pokoušeti...). A za třetí musíme *majetkem a mamonem pohrdati* a ho k dobru a podpoře svého duševního života a bližního používatí a tak zjednatí si moc a slávu u Boha, neboť *základním a jediným naším povoláním životním jest: Bohu samému sloužiti a Jemu samému se klaněti*. Tomu nás učil celým svým životem a smrtí a my musíme sami se zapíratí, přemáhati, sami musíme kříž svého života a svých povinností nésti a za Kristem kráčetí a ho následovati a tak jen pochopíme, že jho Boží je sladké a břímé Boží lehké. Ne, Krista se nikdy nezřekneme, neb nemůžeme, poněvadž ukázal nám jedinou a správnou cestu k Bohu, a to jest jeho zásluha, ale milost Boží a svou spásu *musíme si sami svým životem vydobýti*. Bůh dává jen tomu, kdo se přičiní a pracuje. Dělníkům na vinici pracujícím jen jednu hodinu dává tolik jako těm, kteří pracovali celý den, ale služebník, který zakopal svou hřívnu, ji odňal a dal tomu, který vyzískal pět nových.

Máte strach, že jeho krev byla *maně vylita* a jeho tělo *maně obětováno*? Opravdu si myslíte, že Bůh by byl tak nemilosrdný a opravdu si vyžádal jeho oběti? Zbavte se těch pohan-  
ských a starozidovských a starokřesťanských názorů, že Bůh je *tak ukrutný a vyžaduje smrt svého vlastního syna*, aby jeho cti bylo učiněno zadost, vždyť není to Boha důstojné, aby tuto oběť požadoval a nebylo by to ani moudré, aby vlastně *sám sobě dostičinl*, poněvadž *byťost Boží jest jediná a nedílná*. Což slova k Abrahamovi pronesená: „Abrahame, nečin synu svému nic

zlého," neplatila by především o té bytosti, která tato slova volala?

A tak proč tak hroznou smrtí zemřel? Proto, že znal účel a cíl života lidského, protože se sjednotil ve své duši s Bohem, protože s Bohem téměř srostl, protože jeho život byl plniti vůli toho, jenž ho poslal, Otce. Jestliže se dostal do konfliktu s kněžími a učiteli svého národa, kterým otevřeně a bez obavy vytýkal jejich hříchy, jestliže lid před nimi varoval a vedl na pravou cestu, pak v tomto konfliktu s lidskou zlobou, s povýšeností a domýšlivostí mocných tohoto světa nebylo jiného východiska pro Krista, nežli buď zanechat učení — a to nešlo — nebo smrt, která byla tak hrozná, poněvadž ji diktoval náboženský fanatismus a poměry.

Tak *Kristus nezískal nám milosti?* Nikoli. Ukázal nám však, jak milosti Boží *můžeme si vydobýti a získati*. Ukázal nám *cestu k nevysychajícímu prameni milosti Boží*.

V katolicismu Kristus vlastně se stal *sluncem*, kolem něhož vše se točí a *Bůh ustoupil do pozadí*, Kristus je základním kamenem, na němž celá církev jest zbudována. On spasil lidstvo, On vydobyl milost a je jejím rozdavatelem ve svátostech.

Ale v ČCS jest „*synem člověka*“, jak se sám často a výhradně v evangeliích jmenuje. Jak čestný to název a titul „syn člověka“, nikoli Boha, syn člověka po výtce, který v sobě vyvrcholil nejlepší vlastnosti lidí, který jest *nejdokonalejším člověkem*, který jest *uzorém člověka*, který prodělal úděl člověka ve všech jeho fázích, který nesl kříž utrpení a vypil kalich bolu až na dno, syn člověka, který nejvíce se Bohu přiblížil, který dosáhl dokonalosti té nejvyšší, který jest *člověkem dle vůle Boží, jakého Bůh chtěl míti*. Ale tento „syn člověka“ *nesmí splynouti s Bohem*, mezi nimi musí zůstatí přesná linie, která je přísně odděluje, ač jsou v tak veliké blízkosti. Zde je hranice přesná a jistá a nedovoluje smíšení neb splnutí.

Tak *zdrojem a pramenem, udělovačem a rozmnožovatelem milosti zůstane jedině Bůh*.

*Změňujeme tím význam Kristův?* Odsunujeme jej v náboženském ohledu do pozadí? Jen *zdánlivě*, nikoli ve skutečnosti. Řekneme-li, že Kristus je Bůh, připisujeme mu, *co mu naprosto nepatří* a co jeho lidskost staví do nejužšího spojení s Bohem a *tím jeho lidství nabývá něco božského, nutně odcizuje se lidstvu*. Proto jeho život jako člověka-boha nemá té závaznosti pro nás „jen lidí“, my nemůžeme jeho příkladu následovati, nám schází to božské vyšší spojení s podstatou Boží, my nemáme toho vyššího božského poznání, my nemáme té vyšší síly, prýšticí z bytosti Boží a tak jeho *příklad je nám nedostížitý* a milost Boží musí vše nahrazovati a doplňovati. Ne tak je to, je-li jen člověkem jako my. Tu jeho význam ve smyslu našeho života nesmírně stoupá, stává se pro nás *závazným, nutícím nás kráčet v jeho*

*slépějich*. Pak plně platí: *Quod potuerunt hi et hae, cur tu non Augustine?* On mohl a šel tou cestou, On dovedl se přemoci, dovedl opanovati všechny náklonnosti a mohutnosti tělesné i duševní, musíš to dovésti i ty. Ty však nejraději bys šel cestou radosti a požitků tělesných, ty nejraději bys přiložil k ústům pohár všech rozkoší a o sebezáporu, o odříkání nechtěl bys nic slyšeti. To však ti Kristus zakazuje a nenabízí pak žádné milosti, žádného odpuštění hříchů, žádné spokojenosti a žádného klidu, neboť toho všeho dosahuješ jen tehdy, žiješ-li jako On.

Tak nás s nesmírnou vážností a závazností Kristus zrovna nutí následovati stále jeho příkladu. Nemůžeš čekati království Božího, nepůjdeš-li mou cestou, nemůžeš čekati *přeměnu svého nitra*, nebudeš-li na ní pracovati, nemůžeš očekávati *dosažení dokonalosti*, nebudeš-li v ní stále pracovati. Tak Kristus jest závaznost sama, Kristus tof odříkání, Kristus tof vážný a důležitý *vykřičník a výzva* do celého světa: „Sem ke mně a za mnou k do- mu Otce našeho, jenž v nebesích jest!“

Právě požeňnaný život Kristův ukazuje nám, že i my musíme si milosti Boží získávati životem *ctnostným, bohumilým, odříkavým*. Že jen *unořením se v bytost Boží*, že jen *v nejužším spojení s Ním, že jen splynutím s bytostí Boží* dosáhneme nejvyššího blaha, štěstí a spokojenosti, že jen pak budeme plni milosti Boží. Co jest tedy *milost Boží*? Dle CCS milost jest *láska Boží*, která člověka stvořila a obdařila ho mohutností poznávací, — rozumem, svobodnou vůlí a srdcem, láskou a pomáhá mu, když se s Bohem chce sjednotiti.

## ARCHIV K DĚJINÁM CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ.

Dr. F. Kovář.

### Reformní snahy ze 70tých let minulého století.

František

Některé z motivů a tendencí, které působily při vzniku československé církve, se projevovaly v myšlení a snažení naší národní minulosti, kdykoliv bylo možno volně promluvit a kdykoliv se dostavily vhodné podněty.

Takovou vhodnou dobou bylo také období sedmdesátých let minulého století. V Římě zasedal vatikánský koncil, jednalo se o prohlášení dogmatu o papežské neomylnosti. Schylovalo se k válce francouzsko-pruské, evropští národové toužili po rozvoji své individuality a projevovali svoje snahy veřejně a otevřeně, u nás hlavně na velikých táborech lidu, konaných pod širým nebem.

Z té doby získali jsme péči br. Frant. Marhoula, řídícího učitele v. v. v Nové Vsi pod Pleší, dva důležité dokumenty o tom, jak se u nás tehdy projevovaly motivy a tendence, nám dobře známé z doby vzniku čsl. církve.

15. července 1870 byla vypovězena německo-francouzská válka, 18. července 1870 byla na vatikánském koncilu vydána konstituce *De ecclesia Christi*, prohlášující dogma o papežově neomylnosti, když mluví ex cathedra ve věcech víry a mravů. Téhož dne vyšel v Praze v čtrnáctideníku „O b r a n a, politický časopis pro náš lid“, vydávaném Vilémem Erbenem za redakce Josefa Zídka, nepodepsaný článek „Slovo o církvích národních“.

Žádá se v něm zřízení národní církve, která by slučovala náboženství a národnost v jedno. Každý národ má prý míti svou církev, která by nebyla na ujmu životním jeho otázkám, nýbrž podporovala ve všem národnost. Musí ji míti hlavně český národ, který měl Husa, Tábor a České Bratry, kde všude národnost a náboženství byly pospolu. Je třeba se vymanit z područí Říma, jenž by rád celý křesťanský svět zcentroval na ujmu volného vývoje národů. V národní církvi je hlavně nutno zavést federativní zřízení, připustit laiky k církevní správě a zavést mateřský jazyk do bohoslužeb.

Druhým dokumentem je článek „Česká církev“, uveřejněný 25. ledna 1871 v pražském čtrnáctideníku „S v o b o d a, politický časopis“, jehož majitelem byl sám Josef Barák. Podtitul článku zní: „Hlas katolického kněze z venkova“, ale jeho jméno uvedeno není.

V tomto článku se už navazuje na prohlášení dogmatu o papežské neomylnosti a volá se po vytvoření české církve, na Římu nezávislé. I zde jsou uváděny motivy historické, vzpomíná se velké náboženské minulosti české. Žádá se konstituční církevní vláda, době přiměřená, opak knězo vlády, se synodním zřízením, demokratickými volbami, účastí laiků. Lid sám si má volit své duchovní pastýře. Ale autor volá po reformách církve podle požadavků doby vůbec. Hlavně žádá, aby byly provedeny opravy ve vyučování náboženství, aby bylo užíváno mateřštiny při bohoslužbách, aby byla provedena reforma štol, řeholí, celibátu a výchovy duchovenstva.

Tehdejší reformní hnutí vedlo k založení starokatolické církve. Další historie a dnešní stav starokatolické církve nám musí být poučením, že, třeba i ve vzniku čsl. církve se uplatňovaly obdobné motivy a tendence, není možno se spokojiti s reformou, kterou provedlo starokatolictví, nýbrž že je třeba provádět reformaci křesťanství hlubší, pronikavější, živenu samým duchem Ježíšovým.

Oba dokumenty, které otiskujeme, jsou tedy nejen poučením o duchu, který v našem národě předcházel založení čsl. církve, ale také výzvou pro ducha, který má čsl. církev ovládat v jejím životě a úsilí v budoucnosti. Otiskujeme text obou článků.

### „Slovo o církvích národních.“

Mnoho myšlének, krví mužů svatých spečetěných, se již uskutečnilo; však jedna myšlenka, pro niž v národě českém ze všech ostatních národů nejvíce bylo krve prolito, myšlenka zříditi církev národní, dosud neprovedena. My Čechové můžeme býti všim právem hrdí, že u nás povstávali již v dobách, kdy ještě ostatní svět v temnotě bludů a nevědomosti

pohřížen byl, mužové, kteří rázně vystupovali proti všelikým nešvarům „svatých otců“ a jich náhončích.

Máme svého Husa, proti jehož myšlénkám celý svět povstal, veden jsa znemravnělým kněžstvem a jim oddaným slabochem, zrádným císařem Zikmundem. A kteráže byla myšlénka Husova při reformaci? Zříditi církev národní. Hus by ji byl zajisté provedl v patriční formě a míře, kdyby smrtí násilnickou od hierarchických fanatiků v Kostnici nebyl usmrčen. V takové míře se ovšem tedy neuskutečnila, než z velké části zapustila přece kořeny do národa českého. Neboť co udělalo z malého národa českého národ hrdinů, před nimiž se trásly trůny sousední? Myšlenka církve národní, ten skutek, že sloučili náboženství a národnost v jedno. U našich tábořských předků bylo náboženství s národností v tak úzkém spojení, že když kvetlo jedno, kvetlo i druhé. A když poražena byla síla lidu tábořského v nešťastné bitvě u Lipan, a moc aristokratická rozhodovala osudy národa, nastal onen úpadek i církve české. Nastaly jalové hádanice o dogmatech, však církev národní nikoliv nezánikla, až konečně pod jménem „Bratří českých“ vystoupila před tvář veškerého světa. „Bratří“ byli tiché povahy, však od valné části šlechty, cizotou napáchlé, brzy pronásledováni. A co může duch svobodný a v skutku vlastenecký, to dokázal jich biskup, náš slavný J. A. Komenský, jenž se stal vzorem veškerých ctností muže vlasteneckého a osvíceného.

V době této nastalo kruté pronásledování české církve národní a spolu i veškerého našeho národa od Ferdinanda II. vítěze na Hoře Bílé. — Zlomena síla národa, zrušena samostatnost druhdy tak slavného a mocného království českého, vyhostěny na dobro z ubohé vlasti české všechny volnější myšlenky, počal kvésti krutý a bezohledný absolutismus jak náboženský, tak i politický. Hejna dravců ovládla na hrobech bělohorských... —

V následujících pro naši vlast tak žalostných stoletích proměnila se několikrátě tvář Evropy v ohledu politickém; mnohé dynastie šťastně se utvrdily na svých trůnech, mnozí národové svrhli se sebe svírající je pouta. V oboru však „církvi národních“ vykonáno velmi málo.

A když národ náš český, probuzen ze dvěstěletého spánku, opět vstoupil do řady národů živoucích a osvícených, musí tuhý zápas vésti za svou samostatnost politickou, tak že nám málo sil zbývá k dílu jinému. Však není v lidu našem žádná lhostejnost zvláště ku proudu náboženskému, o jehož rozvlnění se zejména v Římě starají. Který vzdělanec by se v Čechách nepostavil hbitě pod prapor církve národní, založené na základě písem svatých, pod prapor církve, která samým Spasitelem světa má za heslo: „Volnost, rovnost a bratrství?“ Činí se kroky k tomu i v zemích jiných, a doufejme, že se církev národní rozšíří po celém světě, tak sice, že každý národ bude mít svou církev národní, založenou na základě písem sv., která by nebyla na úkor životním jeho otázkám, nýbrž podporovala ve všem národnost. U nás už do všech tříd národa vniklo přesvědčení, že se musíme vymaniti z područí Říma, jenž by rád celý svět křesťanský scentralisoval na újmu volného vývoje národův, a že nutno zavésti také v církvi zřízení federativní!



V době právě nynější stojí národové u dveří veliké své budoucnosti. A až tyto dveře se otevrou, pomine ponenáhlu veškerá tma duševní, roztrženy budou okovy tyranův, jimiž tito svírali ubohé národy v každém jich volnějším a svobodnějším pohybu — a pravda i právo budou slaviti své skvělé vítězství!

„Červánky se ukazují, brzy ráno udeří!“ — slyšíme zaznívat ze všech stran z úst bojovníků božích. My Čechové se svým Husem voláme: „Chceme, aby i laikové přípuštění byli k správě církevní!“ a dodáváme: „chceme, aby vyhostěn byl jazyk nám nesrozumitelný z chrámů, a nahrazen nám byl jazykem mateřským!“

O b r a n a, politický časopis pro náš lid,  
roč. III. č. 14. ze dne 18. července 1870, str. 163.

### „Česká církev.

(Hlas katolického kněze z venkova.)

Dávno nebylo pokolení lidské něčím tak pobouřeno, jako teď přechmaty, na které se odvážil nynější papež a servilní většina římského sněmu církevního; dávno také nebylo převrácené jednání hodnostářů církevních tak ostře posuzováno, jako vším právem nyní.

Jeden praví: „Neomylnost papežova je proti zdravému rozumu; kdo jí hájí, na duchu chorý je. Jakž může člověk obyčejný, byť byl desetkrát papežem, být neomylný? Historie papežů ukazuje, že mnozí mezi nimi byli až hanba omylní, ano sám tento Pius IX., který jsa zvolen za papeže, začal vladařit liberálně, brzy na to pak se stal zpátečníkem, dokázal dost křiklavě žalostnou omylnost svou.“ — „Tato neomylnost je veliké rouhání se duchu svatému,“ praví jiný. „Nebo kdo řekne, že duch sv. pomáhá takovým nesmyslům, jaký je papežova neomylnost, ten vševědoucnost ducha sv. popírá, a to je přec veliké rouhání.“ — Třetí praví: „Jestli pak ti v Římě na to pomyslili, že s takovými nepoctivými okolky neomylnost za článek víry prohlašující uvádí v silné podezření všechny ze starší doby pocházející články víry? Což jestli v sněmech prvnějších urobili ty články tak, jako nyní neomylnost?“ — Čtvrtý praví: „Aby tak teď Kristus na zemi sestoupil, co pak by asi řekl tomuto svému náměstkoví? Řekl by as: „Služebníče neslechetný, já se ponížil až k smrti kříže, ty pak kam až se vypínáš?“ — Pátý praví: „Sám bůh nařizuje, by se člověk zdokonaloval, a duch lidský se za nynějšího věku také hodně zdokonaluje. Je pak to drzost neslýchaná, tomuto pocvičenému lidskému duchu vnucovat, co si rozum málo cvičený před 200 lety (u př. za papeže Alexandra VII.) vnutit nedal.“ — Šestý praví: „Tu je vidět, jak pochlebování lidského ducha omamuje. Jak kadí papeži ze všech stran, jak ukazují svou nicotu aristokrati, trepku mu libajice! Každý starý člověk je poněkud dětinský — a tu ten tak neustále okuřovaný papež na takové titěrné myšlenky přišel.“ Sedmý praví: „Jezovité chtějí světem vládnout. Namluvili papeži všelicos, točí jím jako loutkou; v papeži neomylném doufají, že ovládnou celý svět.“ — Osmý zase: „Když slyším ty zastavatele neomylnosti mluvit, zdá se mi, jako

bych slyšel ty středověké tlachaly (nazývali je scholastiky), kteří na př. o to se hašteřili, zdaž myš, která v křestní vodě se byla utopila, také je pokřtěna.“

Ty a podobné řeči slyšíme teď odevšad, někde s menší, někde s větší trpkostí, a závěrek všech je, že jakožto bojovníci Kristovi nehodlají mnozí pro budoucnost ostat pod tímto novopečeným, bláznovsky neomylným komandem. Ale co kam?

Navrhují: Utvoření církve české, od Říma z cele neodvislé; toť na tuto otázku nejrozumnější, nejkratší a našim potřebám nejprůměřenější odpověď. K účelu tomu zřekneme se úplně Říma. Kdo zná nátisky, jakých našim předkům nadělali papežové, nebude se divit, že přichylnost uvědomělých Čechů k papežům byla vždy skrovninká, a když z této malé míry zpupně prohlášená neomylnost trochu ještě ubere (a bodejť by neubrala!), neostane arci nic. Člověk zpupný nemívá žádných opravdových přátel; kdo se k němu hlásí, jen na oko to činí.

Když se Anglicko za Jindřicha VIII. od Říma odtrhlo, přestalo mu posílat peníze, ač dříve miliony mu dávalo. Také my, od Říma jsouce odtrženi nebudeme mu posílat ani Petrova halíře, ani peněz za dispense, ani tax za rozličné promoce, a naši vlásti ostane každoročně aspoň 30.000 zl.: vždyť bylo v roce 1868 posláno z Čech jen halíře Petrova přes 20.000 zl., aby měl náměstek toho Krista který pravil: „Království mé není s tohoto světa“ peníze na vydržování vojáků, kteří by ho bránili proti jeho poddaným!!!

Řeknou-li nám, že jsme šismatikové, odtrženci, a že nepříjdeme potom do nebe: nebojíme se! Když přicházejí do nebe milionové šismatických Řeků, a snad některého protestanta pán Bůh tam též pustí: proč nemohli by dostat se tam i milionové šismatických Čechů? A kdo nesedí někde ve tmách za pecí, bude vědět, že všechny novější vlády, ani rakouskou nevyjímaje, samospasitelnost katolicismu dočista byly vyškrtly.

Poněvadž v každé z rozmanitých údů sestávající společnosti dozor musí být a vláda nějaká: ať se zřídí v této české církvi nynější konstituční době přiměřená církevní vláda.

Vládu kněží v záležitostech náboženských (v církvi) nazýváme kněžovládou nebo hierarchií. Tato hierarchie nesmí se stotožňovat s vírou, ano musí se přísně rozeznávat od víry. Nynější hierarchie je dílo středověku; hledejte jména prelátů, kanovníků, arcibiskupů, děkanů v prvních církevních staletích, a nenaleznete žádné z nich, povstala teprv v středověku, byvši přijata z organismu politického; to jsou tedy ustanovení lidská, i mohou zase rukou lidskou dobře být předělána, aniž by se ublížilo víře. Hierarchie může přispět k zvelebení víry, může jí však též ublížit, a slavný Bossuet, za jehož času si hierarchie velmi sobecky počínala, zřejmě kázal: „patrný důkaz ochrany Kristovy že má víra křestánská v tom, že jí ani tato mizerná hierarchie umořit nedovedla.“

Křestánská hierarchie prvních církevních století měla ráz čistě demokratický: lid byl dotazován při svěcení kněžstva, při všech zále-

žitostech důležitějších; na úřady církevní volila osada osoby, jež uznány za nejspůsobilejší, a papež Lev Veliký v listu k biskupům Vienenským, zachování tohoto starého řádu nařizuje, dokládá, že ten, který má řídit všecky, ode všech volen býti musí.

Hierarchie nynější je absolutní libovláda biskupů, jako byla libovláda za dob absolutních; lid je tu poručníkován církevně, jako byl poručníkován politicky. Zatemnělý lid nechal si nastrčit to jařmo; jeden hierarch udělal místo práva násilí; jeho nástupci odvolávajice se na to, že tak bylo před nimi, opakovali nejen staré násilí, ale přidali zase nějaké nové, a tak pomalu byla umlčena práva lidu v oboru politickém i církevním. Z každého náboženství udělá se později také řemeslo a výživa, arci ne na oslavu toho náboženství, any tyto ohledy výdělkářské u mnohých zastíňují ohledy duševní. Kdo čteš, rozuměj!

Jako v oboru politickém musí absolutismus také v církvi pominout; námi navrhovaná církev česká vrátí se k demokratickým sněmovním formám prvotního křesťanstva, jelikož jsou zcela přiměřeny svobodomyšlné době naší. K řízení záležitostí církevních sestavena buď synoda, jaké v církvi řecké všude nalzáme; na té synodě buď zastoupena církev česká svobodně volenými poslanci kněžstva i laiků (každý neknež slove laik). Každý člen synody má svobodné slovo: ne snad aby hierarchové „rady synod, když to za dobré uznají, milostivě vyslechli,“ pak přec učinili, co jim se bude líbit — ne aby se dělo, jako v poslední synodě pražské, kde přinesli již vše upečené, a jen se k tomu příkyvovalo, a co kdo navrhoval neb namítal, bylo do větru mluveno. Laikové mějte účastenství, radu a hlas ve všech záležitostech církevních, které nejsou obsahu dogmatického. V Římě potřeb našich neznali, a pokud je znali, špatně znali, a cizinským italským loktem nám měřili: v synodě shromáždění upřímní synové našeho národu budou pokaždé zajisté ustanovovat, čeho duševní i církevní prospěchy lidu českého vyžadovati budou. Lid vol si své pastýře duchovní: „ten, který má řídit všecky, ode všech volen býti musí.“ Fond náboženský, toto jmění národní, nebuď národu odcizován ve prospěch jiných zemí neb účelů — nebuď na lid uvalováno, co lze dostatečně poříditi penězi často na darebnosti štědrě vyhazovanými — církevní robotáři (kaplani a p.) nemějte mzdy roční tolik nebo snad méně než děvečky — na služby boží, od servilního faráře na 8. hodinu ohlášené, ať nečeká celá osada do 11½ proto, že jedna osoba, t. j. paní patronka teprv o 11½ hodině svou toaletu byla ukončila — — leč tu přicházíme již k třetímu požadavku, jenž zní:

Opravy, opravy, opravy! Kdyby Kristus teď na zem přišel, nynější jezovitstvím notně prosáklé i notně natřené katolictví za své učení by jistě neuznal. Proti čemu horlil, je pod jinými jmény opět zavedeno; na nejvznešenější jeho pravdy se zapomnělo, ano mnohý zatemnělý hierarch je za kacírství prohlašuje; nadělánoť směšných svátků, jako: stolice sv. Petra; zavedeno misí, spolků růženečkářských, nedokázaných, ba boha nedůstojných zázraků; místo slova božího kážou mnozí politické i nepolitické tlachanice; za vzory vystavují se podvodnice, které že rány na sobě mají vytlačeny, předstírá se; ohřívají se všelijaké pobožnůstky, ač

tradice o nich povídají, že nebyly svého času nic platny, a právě pod svícny církevními se tyto neřesti nejvíce plemeni. Svrchovaný tedy čas je, aby se mnohé a mnohé opravy staly!

Kdo pak má to vše opravit?

Hierarchie nic nechce opravovat dle požadavků doby nynější, čeká, až bude přinucena jako její předchůdce, kteří též starou kázeň církevní teprv z přinucení zrušili. Všecky jakéhokoliv jmena hierarchie: indická, židovská, křesťanská, stejny jsou: žádné nezáleží tak na náboženství a na pravém blahu lidstva, jako na její světské moci a důchodech, každá hledí vezdejší blaženosti plnou měrou užít odkazující lid věřící pak na onen svět. —

Kněží, ač veliká jich část tyto vady velmi dobře zná i oprav si přeje, nemohou ničeho provést, poněvadž jsou v moci hierarchie. — Jen od nekněží může se v tom ohledu něco stát, i bude to svatou povinností voličů, aby samé muže osvícené, rázné, poctivé a neprodajné do české synody vyslali.

Vyučování v náboženství děje se na mnoze dle starého šlendriánu příliš mechanicky, zaměstnává paměť, ne pak přesvědčení a cit. Ti otcové duchovní, kteří musí ve dne v noci dvou- i vícenohou škodnou po polích honit, mají je za břemeno, a také je tak odbývají.

Dohlídku konsistoří ve školách jsme šťastně překonali! to však lid konsistořím tak brzy nezapomene, že stály v době nejužšího našeho útisku po boku našich úhlavních nepřátel, strom naší národnosti jako zrádcové podtínat pomáhajíce. Ostatně by neškodilo, kdyby dal někdo některé povedenější visitační zprávy lithografovat, by mohly být uloženy do museí na věčnou památku!

Po odstranění hyzdících těchto přívěsků zbývající čistá, ryzí víra nepřijde ve spor ani s pravou osvětou ani s pravou svobodou; toliko roznašečí této hadry ověšené víry brojí proti zmáhající se osvětě, poněvadž dnes nebo zýtra posvíti na jejich práznotu i ošemetná díla.

K těmto opravám patří, aby se služby boží konaly jazykem mateřským. Jaký tu rozdíl mezi starými službami božími, kterým lid rozuměl, a mezi nynějšími latinskými, při kterých lid zevluje, poněvadž jim nerozumí! K čemu ponechávají tu latinu? Poněkud sice pro pohodlí hierarchie, hlavně však proto, aby lid učil se nemyslit, aby slepě, beze všeho porozumění věci přijímal, slepé nerozumné víře se poddával.

Ostatně nebudou Čechové ani první, ani jediní konat služby boží jazykem mateřským. Rusíni v Haliči, ač jsou katolíci, odbývají všechny služby boží po slovansku, lid zpívá celou mši s knězem, a ani slovíčka latiny nepotřebuje k spasení. Co může být u katolických Slovanů rusínských, proč nemohlo by být též u katolických Slovanů českých, a to tím spíše, ana veliká část v poslední pražské synodě (1860) shromážděného kněžstva se toho již hlasitě, ač nadarmo, byla dovolávala? —

Nemyslí se však, aby se jen o těchto několika speciálně uvedených opravách v synodě jednalo; buďť oprav potřebných hodně dlouhá litanie, jako: o důstojné výživě duchovenstva, o štole a co s ní souvisí — o feholích, drze proti národu teď vystupujících — o zamezení škandálů, jaké

nucené bezženství (coelibát) duchovenstva rok co rok plodí — o přiměřenějším vycování nového duchovenstva v seminářích a t. d. a t. d. O některých promluveno zde několika málo slovy, aby se směr poněkud naznačil. —

Podávám těchto několik náčrtků do veřejnosti, bych pozornost obecnostva na tuto možnou změnu obrátil. Věc pro přítomnost i budoucnost tak důležitá požaduje všestranného a bedlivého uvážení. Necht' pohovoří se o ní v rodinách, v obcích, v osadách, snad i v táborech za příkladem tábora Malínského z roku 1869; výsledky těchto porad buďte uveřejňovány, než, jak doufáme, zemský sněm v té záležitosti za celou zemi promluví. Na zdar!"

S v o b o d a, politický časopis,  
roč. V. č. 2. ze dne 25. ledna 1871, str. 25—28.

## ZĚ SVĚTA MYŠLENKOVÉHO.

### Církev v životě společnosti.

František Kovár

Mezi přípravnou literaturou pro oxfordskou konferenci zvláštní pozornosti si zaslouží kniha, kterou na základě materiálů, došlého od církvi a od odborníků z celého světa, napsali dr. W. A. Visser't Hooft a dr. J. H. Oldam, a která vyšla jak anglicky (*The Church and its function. London, G. Allen and Unwin, 1937*), tak německy (*Die Kirche und ihr Dienst. Berlin, Furche Verlag, 1937*). Otiskujeme překlad malého výňatku z této knihy.

„Křesťanská víra se musí uplatnit v životě společnosti. Jinak to nejde. Křesťané jsou stejně tak, jako ostatní lidé, členy společnosti. Mají účast na jejím celém životě. Je nekonečně různých možností, sloužit Bohu ve světě, ale žádná není bez vztahu k životu společnosti. Žít znamená jednat, a jednání jest větší nebo menší měrou podmíněno obyčejí, mravy, řády, které vládou ve společnosti.

Nepřekvapuje, že křesťané před spletitými problémy života společnosti přicházejí do pokušení, provádět rozlišování mezi oblastí veřejného jednání a oblastí vnitřního života duše. Život společnosti se zdá být ovládnán silami, jež jsou neslučitelné s duchem křesťanské lásky. Leč odvrát od práce a bojů všedního života je útekem od křesťanské odpovědnosti. Křesťan je povolán k tomu, plnit vůli boží nikoliv v dalekém budoucím světě, nýbrž nyní a zde, ve skutečnosti, která nás obklopuje, vyzývá a proti nám stojí. Víra v Boha je jen tehdy skutečností, odvažuje-li se udržet se proti zvláštním dějinným skutečnostem. Jen jednáme-li v uchopitelné, historické situaci, do které nás Bůh postavil, podle jeho vůle, můžeme mít celou svou bytostí společenství s Bohem. „Útěk ze skutečného světa by neznamenal nic menšího“, jak píše prof. Brunner, „než vylučovat vlastní jednání z křesťanské etiky. Zde, na tomto pohraničním poli techniky a etiky, v hospodářství, v politice, ve veřejném životě, padají velká rozhodování. Jestliže zde křesťanská etika selhává, selhává vůbec.“ (*Das Gebot und die Ordnungen, s. 245.*)

To je nutno zdůraznit zvláště vzhledem k modernímu útoku na křesťanství. Je životní otázkou církve, pozná-li celou váhu tohoto útoku. Tvrdí se, že patří k podstatě náboženství, budovat ideální svět fantasmie, který

utěšuje v nevyhnutelných zklamáních života. Tím prý odvádí člověka od zápasu, který ve skutečnosti tvoří obsah lidského života, od zápasu, v němž jde o to, vytvořit svobodu a pravou společnost nikoliv v ideji, ale ve skutečnosti světa. Náboženství prý je nepřítelem pravého lidského štěstí, ježto prý člověku skýtá domnělou útěchu za hmotné nespravedlnosti a tím umožňuje, aby se člověk vzdaloval sociálního zápasu. Není dostatečnou odpovědí na toto obvinění, říká-li se, že křesťanství má co činit s jinými, vyššími statky, než jsou ty, za nimiž se lidé honí. Neboť tento útok má svůj osten v tom, že ukazuje, jak pěstování osobního náboženského života odlučuje člověka ze společenství osudu s jinými lidmi, zatím co by se měl zbožný člověk cítit s druhými spojen v jejich zápase a bidě. Může-li se toto obvinění dokázat, pak bylo křesťanství svými vlastními vyznavači zraženo. Neboť by to znamenalo, že křesťanství nemá co činit s uchopitelnými zkušenostmi a nevyřešenými rozpory života a že proto nemá významu pro skutečný život člověka.

Má-li být úkol církve, uplatnit se v životě společnosti, se zdarem splněn, musí se postupovat ve třech hlavních směrech.

Především musí být učiněn pokus, uvést duchovní a duchovenskou službu církve bezprostředněji a úže ve vztah se zvláštními úkoly života společnosti. Bohoslužby si musí obsáhle a důkladně všimát zvláštních otázek jednotlivců nebo určitých skupin. Má-li být překlenuta hluboká propast, jež je v dnešním světě mezi prací a bohoslužbou, musíme nalézt prostředky, jimiž je denní všední život pozvedán na službu Bohu a práce všedního dne je posvěcována a posilována modlitbou. V nynější službě církve přirozeně nechybí snah, upokojit potřeby zvláštních skupin. Ale tento úkol musí být tvůrčím způsobem nově promyšlen a novými pokusy v mnoha směrech dále rozváděn. Je tu na př. snad možnost vybudovat volný čas laických mužů a žen tak, aby mohli chápat své životní otázky a své životní práce ve světě modlitby. Naleznou-li se nejlepší prostředky k upokojení potřeb, jež přicházejí v úvahu, bude potřeba nových úřadů k doplnění dnešních úřadů fary a obce.

Za druhé je potřeba daleko jasnějšího vedení v mravních otázkách. Pro jednotlivého křesťana je v dnešním zmateném světě s jeho rychle se měnící tvářností neobyčejně těžké poznat, čeho křesťanská poslušnost v jednotlivém případě žádá. Bez podpory je mu nemožno se v obtížích vyznat, a nenalezne-li žádnou podporu, není divu, ztratí-li odvalu a spokojí-li se běžnými hospodářskými měřítky a zvyklostmi. Názor, který by rád uložil jednotlivé osobnosti celé břímě odpovědnosti za poznání vůle boží v každé konkrétní situaci, je sice heroický, ale odporuje skutečnosti. Jednotlivý křesťan potřebuje vedení a podpory se strany křesťanské obce. Církev má sice zásobu do určité míry jasných a určitých nauk o povinnostech křesťana v oblasti osobní (ač i v tomto oboru je naléhavě potřeba nového tvůrčího promyšlení v mnoha směrech), ale v otázce, co v oboru veřejného života je správné nebo nesprávné, může poskytnout jen málo toho, co platně ukazuje cestu.

Pomoc pro jasné porozumění mravním požadavkům evangelia musí přijít částečně od myslitelů a učenců. Třeba je jejich příspěvek nepostradatel-

ný, je vedle toho právě tak nutno, aby se křesťanské skupiny obíraly problémy, jež se jich zvlášť a bezprostředně dotýkají, aby společně zápasily o jasnost a navzájem se při tom podporovaly.

Třetí důležitou linií je tvoření mnoha malých skupin křesťanů k vzájemné pomoci v křesťanském svědectví a v křesťanském jednání. Tyto skupiny mohou mít místní ráz a obírat se v první řadě sociálními potřebami svého města nebo venkovského okresu. Jejich cíl může být také především náboženský, t. j. podporování a posilování modlitbou a společenstvím těch, kdo usilují o to, přivést věc spravedlnosti k pokroku, bránit bidě a sloužit obecnému blahu různými cestami veřejného působení. Nebo může mít taková skupina zvláštní sociální cíl, odstranění nějaké místně ohraničené nespravedlnosti nebo odpomoc nějaké zvláštní nouzi. Žádná křesťanská obec se nemůže zříkat odpovědnosti za své bezprostřední sousedství. Vezmou-li na sebe mužové a ženy pod dojmem kázání evangelia zápas proti ďáblu a všem jeho skutkům, je jejich prvou povinností zjistit, které bezpráví musí být odčiněno a která tiseň a který nedostatek v jejich bezprostředním sousedství musí být odstraněny. Církev by získala nový život, kdyby se v každé obci utvořily skupiny křesťanských mužů a žen k tomuto cíli a kdyby plánovitým zápasem se sociální bidou rozvíjely stále citlivější křesťanské svědomí.

Jiné skupiny mohou mít převážně ráz povolání. Tento podnět dal dr. E. Johnson, který píše: „O možnostech náboženské výchovy dospělých se dosud sotva vážně uvažovalo. Zdá se, že není třeba důkazů pro to, že náboženská společnost, která zastává určité sociální ideály a přejímá odpovědnost za výchovu svých členů, by měla mít pracovní program pro každou skupinu povolání svých členů... Má-li náboženská výchova nabýt významu pro mravní měřítko generace dospělých, pak musí být postaráno o to, aby skupiny povolání — právníci, lékaři, inženýři, učitelé, vůdcové dělnictva, bankéři a mnozí jiní — studovaly náboženské ideály, k nimž se přiznávají, v jejich významu pro plnění úkolů jejich povolání.“ (The Church and Society, s. 205—206.)

Každé křesťanské probouzení hnutí, které přineslo trvalé ovoce, se vyznačovalo dobrovolnou činností malých skupin, které se sdružily k vzájemnému posilování, k pěstování obecnství a k společné práci. Pojem „tvoření buněk“ zcela odpovídá duchu křesťanství. Nemohlo by být tvoření takových buněk pro křesťanské svědectví a pro křesťanskou službu zvláštním příspěvkem k sociálním a politickým bojům naší doby? Má-li nastat účinná změna, musí se změnit sociální řád z uvnitřku a ve všech svých částech. Při tom zůstává zcela otevřenou otázkou, pro kterou dobu je zásadní změna celého řádu žádoucí, aby byla dána novým budoucím silám možnost dalšího rozvoje. Ale vnější změna stavby, která se nedotkne smýšlení a nechává trvat staré zvyklosti, může mít za následek jen zklamání. Existující nepřístojnosti by jen nabyly jiné formy. Skutečně lepším je jen řád, který je nesen silnějším pocitem odpovědnosti lidí k sobě navzájem, a tato odpovědnost roste jen cvikem a musí být učena a cvičena v menších kruzích působnosti, než může být účinně činná v širších oblastech. Musí být naučena nejřív v rodině, v sousedství, v místní správě, v spolcích povolání a v různých sociálních

skupinách. Svědčí o nedostatku smyslu pro skutečnost, má-li se zato, že nějaký národ může s úspěchem uspořádat svůj politický a hospodářský život v národním prostoru, nemůže-li povolát do své služby lidi, kteří byli službou v oněch užších oblastech vychováni k vědomí státoobčanské odpovědnosti. Pokoušeme-li se představit si skutečně živou církev, která si je vědoma své odpovědnosti na poli sociálním a politickém, nemusí nám vytáhnout obraz vzniku mnoha samostatně pracujících buněk; v něž se křesťané sdružují, aby svým sousedům a druhům v povolání přinášeli svědectví o Kristu a aby bojovali proti zlu, kde se s ním setkají v denním životě a ve svém bezprostředním okolí? Kde se takové kruhy množí, tam roste v stejné míře v životě národa síla, jež je s to, aby přeměnila jeho řády a způsobilá pravou revoluci.“

F. K.

## ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

### 1. Z církve československé. *František Kovár*

Vládní nařízení č. 9/1935 Sb. z. a n., jímž bylo upraveno studium bohoslovců čsl. církve na Husově čsl. ev. fakultě bohoslovecké, stanovilo v čl. II., že ministerstvo školství a nár. osvěty má ve shodě s prof. sborem usnadnit přechod bohoslovců čsl. církve na tuto fakultu, aby pokud možno neztráceli z dosavadního soukromého studia na církevním učilišti. Prof. sbor Husovy fakulty předložil minist. školství v té věci příslušný návrh a ministerstvo vydalo výnosem z 3. června 1937 přechodná ustanovení, kterými se upravují podmínky pro dokončení studia bohoslovců čsl. církve podle uved. článku.

Ustanovení jsou pro kandidáty čsl. církve velmi výhodná. Br. duchovní, kteří mají pouze církevní bohovědné zkoušky a chtějí mít státní zkoušky s veřejnoprávní platností, dávající vysokoškolskou kvalifikaci a oprávnění k ustanovení nejen na obecných a měšťanských, ale i na středních školách, mají vykonat doplňovací zkoušky, jež se konají z těch bohosloveckých disciplin, které předpisuje zkušební řád Husovy fakulty, z kterých však kandidáti nebyli zkoušeni při bohovědných zkouškách církevních. Lze skládat doplňovací zkoušky nejprve k prvé státní zkoušce, za rok nato pak ke druhé. Už rok nato může být kandidát připuštěn k doktorským rigorosům.

Br. duchovní, kteří si své bohovědné zkoušky církevní chtějí doplnit, aby měli vysokoškolskou kvalifikaci veřejnoprávně uznávanou, tak jako duchovní, kteří studují 8 semestrů na Husově fakultě a mají 2 státní zkoušky, musí podati prof. sboru Husovy fakulty žádost o připuštění k doplňovací zkoušce k prvé nebo ke druhé státní zkoušce. K žádosti připojí curriculum vitae, index přednášek, výtah z protokolu o příslušné bohovědné zkoušce církevní a vysvědčení o vykonané církevní bohov. zkoušce. Výtah z protokolu si vyžádají od Ústřední rady. Prof. sbor pak každému kandidátu oznámí, z kterých oborů má doplňovací zkoušku skládat. Doplňovací zkoušky se konají počátkem října a koncem února, žádosti třeba podati 3 měsíce před tím, jde-li o doplňovací zkoušku



k první státní zkoušce, 4 měsíce před tím, jde-li o doplňovací zkoušku ke druhé státní zkoušce.

Doplňovací zkoušky je možno konati pouze do 15. října 1942, po tomto termínu už to nebude možno, neboť jde jen o přechodná ustanovení pro ty, kteří konali dosavadní církevní bohovědné zkoušky. Církevní zkoušky pro budoucnost odpadají, bohoslovci čl. církve musí mít státní zkoušky na Husově fakultě.

V zájmu poslání a díla čl. církve je, aby její duchovní měli jednotné vzdělání. Pro budoucnost je to zajištěno. Aby to platilo i o těch, kteří již působí v duchovní správě a ve školách a jednotného vzdělání dosud mít nemohli, záleží nyní převážně na nich samých. Ustanovení o doplňovacích zkouškách na Husově fakultě jim to umožňuje. Církevní úřady jistě jim jejich dobrou snahu usnadní, budou-li o to státi a s církv. úřady jednati.

Pro důležitost věci otiskujeme zde celý text příslušného výnosu ministerstva školství a nár. osvěty.

### „Přechodná ustanovení,

kterými se upravují podmínky pro dokončení studia bohoslovců církve československé podle čl. II. vládního nařízení ze dne 25. ledna 1935, č. 9 Sb. z. a n. (Výnos mšano č. j. 70.857/37-IV/1 z 3. června 1937.)

1. Studující bohoslovci církve československé, kteří před 1. říjnem 1935 započali, ale nedokončili svá studia na Husově fakultě, pokračující ve studiích na učilišti církve československé a konající zkoušky před příslušnou komisí církevní, mohou žádati o připuštění k dodatečným nebo doplňovacím zkouškám, aby dosáhli vysvědčení o státních zkouškách bohosloveckých na této fakultě.

2. S podáním písemné žádosti zaplatí žadatel celou zkušební taxu, stanovenou platným zkušebním řádem pro státní zkoušku, kterou chce konati nebo si doplniti. Osvobození od placení taxy se nepovoluje.

3. Na základě ustanovení platného zkušebního řádu a na základě výtahu z protokolu o vykonaných zkouškách církevních rozhodne prof. sbor o uznání nejvýše 4 semestrů zapsaných na učilišti církve československé, o uznání jednotlivých písemných prací a po slyšení příslušných examinatorů o částečném uznání ústních zkoušek z jednotlivých zkušebních předmětů. Návrh na uznání většího počtu semestrů než 4, na uznání všech písemných prací pro II. státní zkoušku a na uznání ústní zkoušky v celém rozsahu z některého zkušebního předmětu jest vždy předložiti ministerstvu školství a národní osvěty ke schválení.

4. Mezi dodatečnou nebo doplňovací zkouškou za I. a za II. státní zkoušku musí uplynouti nejméně rok.

5. K dodatečným a doplňovacím zkouškám podle těchto přechodných ustanovení mohou býti kandidáti připuštěni a mají zkoušky tyto vykonati nejpozději do 15. října 1942.

6. Na základě vysvědčení o II. státní zkoušce bohoslovecké, dosaženého podle těchto přechodných ustanovení, může býti kandidát připuštěn k přísným zkouškám po roce ode dne vydání tohoto vysvědčení.“

Jak je cizina o čl. církvi stále nesprávně informována a toho výmluvným dokladem je anonymní zpráva, uveřejněná v časopise Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, vycházejícím v Lipsku, roč. 70., č. 15. ze dne 9. dubna 1937, a to v rubrice Kirchliche Nachrichten a pod nadpisem Tschechoslowakei.

Zpráva zní:

„Osud národní církve. Národní církev, kterou míníme, byla založena před 17 lety v Praze v bouřích evropské revoluce. R. 1920 se sešel v jednom předměstí Prahy t. zv. „Klub českého katolického reformního kněžstva“ a založil v úzkém styku s pražskými vládními místy novou „Čsl. státní církev“ (Tschechoslowakische Staatskirche). Přerušily se styky s Vatikánem a s katolickou církví. Programem bylo vytvořit slovanskou národní církev v totálním spojení s čistě nacionálně podmíněnými českými zájmy, s převahou těchto zájmů a za směrodatného vlivu státu. Český nacionalismus připravoval tomuto podnikání zřejmě nadějnou cestu do budoucnosti, zvláště když sám se prezentoval jako druh náboženství. Vůdce státní církve chtěli odstranit náboženský chaos v národě tím, že chtěli nejprve v nové církvi shromáždit to, co žilo mimo katolickou a protestantskou církev nebo co bylo nějak se starou církví nespokojeno, a pak teprve řídit nápor proti oběma církvím samým. K dosažení tohoto cíle zdálo se jim nejlepším prostředkem, zahnout do nacionálního proudu. Příslušníky byli převážně Češi, zatím co Slováci se na začátku drželi zpátky. Vlastním jádrem pro nové učení zůstávaly Čechy. Marxisticko-liberální stát byl tu církvi přízniv všemi prostředky. Zaručil duchovním platy a zavázal se poskytovat značné příspěvky kostelům a i jinak dělal všecko možné. Církev sama, aby usnadnila přestup co možno nejvíc, nepředpisovala žádné daně a varovala se úzkostlivě klást svým členům nějaké povinnosti, spočívající na obětavosti. Při sčítání lidu 1930 bylo členstva státní církve okrouhle 800.000, z toho přicházelo na Čechy samy 600 tisíc. Od r. 1930 vzrostla církev už jen o 50.000. Příslušníků je na venkově procentuálně jen z poloviny tolik co v městech. Kromě 840.000 Čechů patří k ní jen několik tisíc Slováků, 700 Němců, 300 Rusů a několik málo Poláků, Jihoslovanů a Maďarů. Nyní církev ztratila sílu pro další své šíření. Důvod toho je třeba vidět především v přibývajícím ztrátě pravého náboženského hlásání. Příznačnou pro to je velká změna v pojetí Kristovy osoby, jak byla v církvi provedena. Pozvedly se hlasy, které zprvu potichu, pak ale stále hlasitěji pochybovaly o božství Kristově a konečně je popřely. Kristus byl prohlášen jen za náboženského genia a byl zařazen mezi náboženské duchy světových dějin. Ale nevěřilo se v něj jako v Syna božího. Tím začal také mizet zájem na národní církvi.“

Ze zprávy je vidno, jak spočívá na nesprávných informacích a jak je psána pro poměry v Německu.

Kdyby pisatel zprávy byl správně informován, musil by vědět, že čl. církev se nikdy nezabývala státní církví a že její založení se nestalo za směrodatného vlivu státu a ve službě českého nacionalismu.

Stát naopak činil nové církvi značné překážky, leta trvalo, než byla schválena ústava, než se mohly ustavit obce i diecése a svolat sněm. Nešlo o nacionalism, ale o lepší církev, o království boží, jak si toho církev byla od začátku vědoma. Také není pravda, že do nové církve mělo býti shromážděno, co žilo mimo katolickou a protestantskou církev, neboť do nové církve vstupovali ponejvíce římsští katolíci, kteří toužili po lepší a pravdivější církvi křesťanské. Rozhodně pak nikdy nikdo nepomýšlel na nápor proti protestantským církvím. „Marxisticko-liberální stát“ nebyl církvi přízniv, spíše naopak, byla mu nepohodlná a nežádoucí a stíhal ji pro zabírání kostelů. A jak se představitelé liberalismu vyslovovali proti ní jako prý škodlivé komplikaci vnitřních i vnějších poměrů republiky, je obecně známo. Co stát pro církev učinil, musil učinit, poněvadž to žádala spravedlnost a rovnoprávnost, zaručená republikánskou státní ústavou.

Jen naprostá neinformovanost může tvrdit, že by se čl. církev úzkostlivě varovala klást svým členům nějaké povinnosti, spočívající na obětavosti. Spíše opak je pravda. Kde je více obětavosti mezi členy církve než u nás? Placení náboženské daně, stavby a udržování sborů, podpora církevního tisku, sbírky na různé účely, dobrovolné dary za náboženské úkony!

O naprosté neinformovanosti svědčí tvrzení, že nyní církev ztratila sílu pro své další šíření proto, že v ní byla provedena změna v pojetí Kristovy osoby, odmítnutím víry v božství Kristovo. V čl. církvi žádná taková změna nenastala. Od počátku věří církev v Ježíše Krista jako Syna božského nejmilejšího, ve shodě s prvním stoletím křesťanským, které bylo Kristu nejbliž.

Císlice, které nejmenovaný pisatel uvádí, svědčí samy již svou okrouhlostí, že jsou nesprávné.

Zpráva je zřejmě psána pro poměry v Německu. Co autor píše o čl. církvi, platí o německém hnutí víry, po př. o německých křesťanech. Tam jde o přízeň a podporu státu pro tyto směry, tam jde o nacionalismus jako druh náboženství, tam může jít o úmysl, spojit nejprv to, co žije mimo katolickou a protestantskou církev a pak teprv řídit nápor proti oběma těmto církvím. A tvrzení, že čl. církev ztratila sílu pro další své šíření a že začal mizet zájem o ní, jakmile přestala uznávat božství Kristovo, je výstraha do vlastních církevních řad v Německu, ale neplatí o čl. církvi. Co pisatel chtěl říci pro Německo, to ze strachu před censurou přenesl do Československa.

F. K.

## *František Kavár* 2. Tajemství Vatikánu.

Lidové noviny uveřejnily 11. srpna 1937 s tímto nadpisem úvodník z pera Guglielma Ferrery. Autor je velmi dobře informován o nynější situaci Vatikánu a vrhá ostré světlo na poslední vatikánské činy. Navazuje na návštěvu kardinála Pacelliho ve Francii v hodnosti papežského legáta, což se naposled stalo r. 1804, vidí v tom přání Vatikánu sblížít

se s Francií a příčinu toho přání spatřuje nejen ve zkouškách, které církev ukládá nacistický režim v Německu, ale hlavně v situaci, do níž se papežství v Itálii dostalo smírem s režimem fašismu a smlouvami z r. 1929.

Citujeme doslovně další hlavní partii článku, poněvadž je záhodno, aby naši čtenáři znali tuto situaci.

„Jde o novou situaci, vytvořenou světovou válkou a ještě málo známou. Vláda italská mezi lety 1860 až 1922 byla vedle císařství ruského nejméně demokratická v Evropě. Itálie byla zemí, kde vliv lidu na veřejnou moc byl nejmenší a autorita veřejné moci nad lidem největší a nejméně kontrolovaná. Ale italský stav předválečný, nebyl-li demokratický, byl liberální, a to je něco jiného. Vyznával určitý liberalismus v politice, neboť připouštěl kritiku a opozici. Vyznával široký liberalismus v oblasti intelektuální a náboženské. Neukládal žádnou závaznou doktrinu. Přiznával rovnoprávnost příslušníkům všech kultur i těm, kteří neměli žádného — Židům, protestantům, katolíkům i svobodným myslitelům. K politické kariéře nebylo Itálii zapotřebí věřiti ve Svatou trojici, stačilo, když se nebral v pochybnost trojspolek.

Papežství získávalo mnoho v této době z tohoto liberalismu. Díky jemu papežové mohli řídit docela volně církve, aniž byli sebe méně obtěžováni vládou italskou. Situace se změnila v roce 1922, když nastal fašistický převrat. Stát zůstal protidemokratický jako dříve, ale přestal být liberální. Vyznával ve všech oblastech lžidoktriny, které ukládal násilím všemu lidu, tisku, jako parlamentu, universitám, jako církvi.

Fašistická vláda a papežství byly od počátku ve stavu jakéhosi utajeného antagonismu. Po šest let až do roku 1929 zdálo se každému, že oba odpůrci připravují se k zápasu na život a na smrt. Náhle v roce 1929 obrat: odpůrci se obejmou a sjednají mír. To je proslulý smír, který katolíci celého světa uvítali jako slavnostní nápravu křivd, k níž vláda italská konečně svolila, křivd, napáchaných na papežství revolucemi 19. století.

Ale byla to jen iluze, která učinila světu nesrozumitelnou nynější situaci papežství. Pius XI. ujednal smír se státem, poněvadž soudil — a podle toho soudil správně — že papežství nemá již síly pustit se do vážného boje s fašismem. Nezávislost, kterou liberalismus státu italského zajišťoval Svaté stolici, zmizela, nezbylo tedy nic jiného, nežli uznati superioritu státu fašistického — a dát si to bohatě zaplatit. Smír z roku 1929 byl jen maskovanou kapitulací Vatikánu před fašismem. Fašismus to zaplatil, obnovuje aspoň z velké části církvi onu privilegovanou situaci — politickou i sociální —, kterou měla církev v Itálii před rokem 1848.

Dvě války ukázaly, že papež, volný až do roku 1922, stal se zajatcem fašismu smírem z roku 1929. První byla válka světová. V této době, pod vládami pronásledovatelskými, jak se tomu ve Vatikáně říkalo, mohl Benedikt XV. zaujmouti stanovisko radikálně odlišné od stanoviska vlády italské, označit válku za bezúčelný masakr, tu válku, která podle oficiální doktriny státu měla Itálii proměnit a zahájit její novou,

slavnější a šťastnější historii. Vláda italská neučinila nic, aby zabránila papeži říci, co považoval za svou povinnost povědět třeba proti ní ve své funkci pastýře katolického světa.

Druhá válka, na kterou narážím, je válka habešská. Jestli v letech 1914—1918 Benedikt XV. mohl mluvit svobodně, Pius XI. musil v roce 1935 mlčet. Za prvních měsíců války habešské odehrávala se ve Vatikánu tragédie, o níž svět dosud neví. Ze všech konců světa přicházely papeži depeše, které ho prosily, aby pozdvihl svého hlasu proti útoku, proti válce dobovyvatelské a proti porušování smluv. Papež neodvážil se to učinit, boje se, aby nepodnítil násilné kroky se strany vlády fašistické. Leč mlčení, které musil zachovat před celým světem katolickým, očekávaným jeho slova, stalo se nakonec nesnesitelným, takže v jedné chvíli papež poslal šéfovi italské vlády posla, aby mu oznámil, že Svatá stolice nemůže do nekonečna mlčet a aby ho požádal o rychlé uzavření míru, které by pomohlo Vatikánu ze situace tak obtížné. Kdo by chtěl zjistit toho tajemného posla, necht' ho hledá v Římě v okolí náměstí del Gesu. Jsou-li mé informace správné, má tento zákrok na svědomí proslulý plán Laval—Hoarův.

Ale to není vše. Italský klerus zaujal vůči válce habešské stanovisko docela protichůdné. Někteří biskupové a faráři projevovali se nejhroššími fašisty. Jiní schvalovali válku jen koutkem rtů. Jiní konečně se uzavřeli do nepřátelského mlčení. Jeden kardinál, který zaujímá jedno z nejvíce vynikajících biskupských míst v severní Itálii, shledal toto chování kleru nedůsledným a matoucím svědomí katolíků. Dovolával se papežské pozornosti pro toto nebezpečí a žádal přesné a jednoznačné instrukce pro kněžstvo. Papež to odmítl, upozorňuje, že 48 hodin po vydání byly tyto instrukce známy tajné státní policii. Papež tedy byl doveden až tak daleko, že se musil bát fašistické policie, jako kterýkoli antifašista nebo i fašista, který píše doma nějaký dopis nebo mluví v kavárně.

Pád liberální vlády v Římě vytvořil tedy situaci, která postavila papeže před dilemna: buď schválit aspoň mlčky fašistickou politiku, nebo zaplést Vatikán do zápasu až do krajnosti s fašistickým státem. Vše se zdá klidné v Římě, neboť katolický svět dosud nepostřehl tuto situaci, nejobtížnější a nejbolestnější, jakou papežství poznalo od pontifikátu Pia VII. A poněvaď papež, který podepsal smlouvy z roku 1929, zaujímá ještě stolicí sv. Petra, pokud bude žít, bude se hledět skrývat pravá situace, kterou smlouvy připravily papežství.

Ale tak podivná situace nemůže trvat do nekonečna. Až bude třeba jmenovat nástupce nynějšího papeže, římská vláda učiní vše potřebné, aby volba padla na jiného kandidáta a aby stolice sv. Petra byla obsazena papežem fašistickým. Jestli se jí to podaří, přijde den, kdy katolický svět shledá, že šéf církve není už v Římě ničím jiným, nežli „kaplanem fašismu“, abychom modernisovali obraz, který byl slavný na počátku devatenáctého století. Co pak nastane?

Jestli se vládě italské nepodaří dát zvolit papeže fašistického a jestli fašismus se udrží při moci ještě nějaký počet let, vypukne zápas mezi

Vatikánem a vládou římskou dříve či později. Vypukne toho dne, kdy vláda fašistická provede nějaký čin, proti němuž se vzbouří svědomí celého katolického světa nezadržitelným způsobem. Je nemožno předvídat, jak se rozvine a k jakým výsledkům povede tento zápas.“ F. K.

### 3. Jihoslovanský konkordát.

Ministr vnitra v nynější jihoslovanské vládě dr. Korošec, slovinský katolický kněz, domluvil před 2 lety konkordát mezi Jugoslavií a Vatikánem. Teprve letos v únoru se vláda odvážila vystoupit s tímto konkordátem na veřejnost. Konkordát vyvolal zděšení a prudký odpor v pravoslavné církvi srbské, neboť dává římskokatolické církvi velké výhody oproti církvi pravoslavné a je porušením rovnoprávnosti církví. Tak jsou podle konkordátu římsko-katoličtí kněží částečně vyňati z pravomoci světských soudů a podléhají jen církevnímu soudu. Stát se dále konkordátem zavazuje, že bude svými úřady dbát toho, aby všechny děti ze smíšených manželství byly vychovávány římskokatolicky. Stát se dále zavazuje dáti římskokatolické církvi kompenzace za církevní majetek, konfiskovaný jí v bývalém rakousko-uherském území.

Tento konkordát je arci činem čistě politickým. Ve vnitřní politice má získat katolické Chorvaty pro jihoslovanský stát, aby už nežádali autonomii, v čemž byli podporováni Vatikánem. V zahraniční politice má konkordát být výkupným za přátelství fašistické Italie, v jejichž službách je i Vatikán. Poněvadž konkordát byl uzavřen z důvodů politických, není divu, že byl také pokládán za věc politickou a bylo ho využito k politickému boji. K pravoslavné církvi, která se proti němu postavila z důvodů rovnoprávnosti náboženské, se připojily všechny živly, nespokojené s nynější jugoslávskou vládou z důvodů politických. Vláda pak, potírajíc odpůrce politické, obviňovala i srbskou pravoslavnou církev, že je ve spojení s komunisty a politickými odpůrci vlády.

Boje o konkordát byly velmi prudké. Pravoslavná církev pohrozila církevními tresty pravoslavným ministrům a poslancům, kteří by pro konkordát v parlamentě hlasovali. Přes to byl konkordát ve skupštině nevelkou většinou schválen. Boj však pokračuje dále.

Bojem nejvíce trpěl patriarcha srbské pravoslavné církve Varnava, muž klidné pozitivní práce, nikoliv muž boje. Jeho úřední list byl vládou několikrát zabaven pro projevy proti konkordátu. Boj s vládou, tak neslučitelný s tradičním postojem pravoslavné církve srbské, podlomil zdraví patriarchovo, takže zemřel právě v době projednávání konkordátu v skupštině. Jeho pohřbu bylo zase využito politicky k demonstracím a rozšíření zprávy, že patriarcha byl z popudu vlády otráven. Pravoslavná církev odmítla státní pohřeb patriarchy a nepozvala k pohřbu ani pravoslavné členy vlády.

Boj o konkordát není ještě v Jugoslavií ukončen. Je názorným dokladem toho, jak je vždy a na obě strany ke škodě, směšují-li se věci náboženské a politické. Jugoslávský konkordát je zároveň výstrahou, kam až jdou požadavky Vatikánu, je-li podporován vhodnou politickou situací.

F. K.

## Knihy.

**The Czechoslovak Church. Concerning its Substance, Theology and Founder.** By F. M. Hník, F. Kovář and A. Spisar. Praha, nákl. Ústřední rady čsl. církve, 1937. Str. 100. Kč 6.—

Potřeba informační brožury o čsl. církvi pro cizinu byla pocítována po leta. Letošní velké církevní konference byly posledním podnětem, že konečně k vydání došlo. Br. patriarcha v jejím úvodě vysvětluje, proč brožura byla vydána. V cizině je zájem o duchovní povahu čsl. církve, o její naukové a theologické základy, o její organizaci a praktický život v obcích, o její vztah k státu a ostatním církvím. Poněvadž pak nepřívznivá propaganda prohlašovala církev za heretickou, je třeba říci pravdu. Brožura vychází v jazyce anglickém, ježto anglosaský svět má nejvíce zájmu o naší církev a tam také šířeny o církvi nesprávné informace.

Vedle úvodu obsahuje brožura tři delší články. Hníkův o vztahu čsl. církve ke křesťanskému světu ukazuje na motivy, pro něž církev vznikla, upozorňuje na sociální rozvrstvení členů církve, osvětluje její náboženskou povahu, vykládá předpoklady pro spolupráci s ostatními křesťanskými církvemi a zjišťuje význam ekumenického hnutí pro čsl. církev a její práci na tomto poli. Prof. Spisar přispěl článkem o naukové basi čsl. církve. Vysvětluje tu základní naukové stanovisko církve, její učení o náboženském poznání a víře, o Písmě a tra-

dici, o zjevení, o Bohu a jeho činnosti, o Kristu a jeho díle, o církvi a svátostech. Článek prof. Kováře o dr. Karlu Farském vychází z přesvědčení, že studium osobnosti, díla a snažení dr. Farského vede k poznání motivů, pro něž čsl. církev vznikla, a ideálů, k nimž směřovala, neboť v osobě a díle dr. Farského nalezneme takřka ztělesnění těch motivů a ideálů. Mimo to tvoří jeho životní dílo část dějin čsl. církve v nejdůležitější době jejího života, kdy se formovala v samostatnou křesťanskou společnost. Článek proto vypsáním života a díla dr. Farského osvětluje duchovní tvářnost čsl. církve.

Knihla obsahuje také čtyři obrázky, podobizny obou patriarchů a pohledy na vinohradský a královéradecký sbor.

Letošní církevní konference poskytly velmi dobrou příležitost, aby tato informační, střízlivá, nevtrivá a sličně vypravená brožura pronikla do křesťanského světa a podala v něm správné poučení o naší církvi. Na jiném místě tohoto čísla ukazujeme, jak nesprávně je dosud stále cizina o nás informována.

*František Kovář* F. K.

**Dr. František Kovář: V zápase o pravou zbožnost. Exegetické úvahy novozákonní. Praha 1937. Nákladem vlastním. (Praha XVII., V Cibulkách 406.) Kč 15.—**

Církev československá odůvodňuje svou oprávněnost vedle starých (historických církví) úsilím o přiblížení Ježíšova království božího

myšlení a snažení člověka dnešní doby a o jeho získání Kristu a Bohu. Na rozdíl od velké reformace světové nezastavuje se u církve prvokřesťanské a Pavla, nýbrž chce jít až ke Kristu historickému. Je si vědoma obtíží s tím cílem spojených, což jí však neodrazuje a neodstrašuje od jejich snah. Nepohrdá při tom slovy Ježíšovými, jak se nám dochovala v evangeliích, ale vědouc, že ne všechna slova v evangeliích Ježíšovi vkládaná do úst pocházejí též skutečně od Ježíše, chce zjistiti ze slov jeho „ducha“ Ježíšova, to jest opravdové Ježíšovo náboženské, zbožnostní a mravní smýšlení a snažení a v tomto duchu Ježíšově chce řešiti a formulovati všechny otázky života a smrti, požadavky náboženské a mravnostní, theorie i prakse. Jest přesvědčena, že jinak potupovati nelze a že ostatně ani dřívější věky a staré historické církve křesťanské jinak nepostupovaly, když vykládaly evangelium. Ježíšovo pro svou — určitou — dobu, používající při tom způsobů myšlení a mluvení té které doby a majíce na zřeteli životní požadavky a potřeby těch dob.

Církev československá učinila pokus s formulací nauky se zřetelem na zásadu shora neznačenou, nauky věroučné i mravní ve svém Uč en í, přijatém na sněmu roku 1931. Zkoumáním ducha Ježíšova ve zbožnosti, mravních požadavcích ve smyslu církevní nauky zabývá se prof. dr. František Kovář, profesor novozákonního studia pro církve československou na Husově fakultě v Praze, ve svém posledním spise, shora jmenovaném.

Podle Předmluvy samotné sleduje knížka cíle praktické; chce totiž

„duchovním československé církve poskytnouti exegeticky zpracovanou a v thematický cyklus sestavenou novozákonní látku, na jejímž základě by si připravovali kázání.“ Není však bez vztahu k základní snaze církve československé, totiž uvědomiti si ducha Ježíšova, a to po stránce náboženského života, tedy prakse a mravnosti čili jak říká autor, zbožnosti. Při tom je si autor vědom, „že nejde o monografické vyčerpání všech míst Evangelií, která jednají o Ježíšově zápase s nepravou zbožností zákonicko-farizejskou, nýbrž především o místa hlavní a typická, jichž by se dalo užiti k účelu náboženské a mravní výchovy.“ (str. 5.) Knížka obsahuje sedm kapitol nebo oddílů na 120 stranách většího formátu. V I. oddíle vysvětluje autor pojem zbožnosti, individuální i kolektivní, stanoví poměr zbožnosti k náboženství, upozorňuje na její výrazové prostředky a formy, vnitřní motivy a vlastnosti. Ač autor konstatuje úzký poměr zbožnosti k ideí Boha a k celé formě náboženství (str. 8.) — a při slově náboženství myslí také na naukovou soustavu — bylo by snad bývalo třeba na vztah zbožnosti k nauce upozorniti důrazněji, aby vyniklo, že i zbožnost, toto spojení „s Bohem“, jak definuje autor, se různí podle myšlenkového chápání náboženské zkušenosti. Velmi správně vytyčuje v ý z n a m zbožnosti pro náboženství, s nímž toto stojí a padá, je živé nebo mrtvé. Se zřetelem pak na hlavní cíl církve československé pro naši dobu stanoví, v čem spočívá ve shodě s Kristem a na rozdíl od starých historických církví u dnešního člověka touha po zbožnosti (individuální i kolektivní), že totiž „jde o



pravý, přímý, živý a ničím nekale-  
ný a nerušený o sobě i poměr člo-  
věka k Bohu a o živé společnosti  
člověka s Bohem v smýšlení, citě-  
ní, chtění a jednání v životě sou-  
kromém i veřejném.“ (str. 8.) Jako  
Ježíš odstraňoval Zákon židovský  
ve vztahu člověka k Bohu a umí-  
stoval jej tam, kam patřil, při tom  
jej však nerušil, tak třeba i dnes po  
způsobu Ježíšově a v duchu jeho  
odstraňovati, co církve nakupily  
mezi Boha a člověka: „jsou to dog-  
matické soustavy, jsou to theolo-  
gické soustavy, je to litera knihy,  
jsou to systémy církevního zřízení,  
jsou to tradiční zvykové zbožnosti  
historických církví“ (str. 10.) O  
zbožnost v duchu Ježíšově dlužno  
vésti stále a vždy tuhý zápas proti  
překážkám: zvenčí i zevnitřku. Du-  
cha Ježíšova třeba pak hledat a do-  
pracovat se ho cestou exegetickou.  
Kniha prof. Kováře je příspěvkem  
k tomu, k té práci, kterou musí  
podnikat církev československá a  
měly by podnikat všechny jiné  
církve.

Autor omezil se na několik míst z  
Evangelíí, jež mají právě zásadní  
význam pro označení zbožnosti Je-  
žíšovy na rozdíl od tradované zbož-  
nosti židovské, farisejsko-zákonic-  
ké, legalistické. Postupuje tak, že  
probírá napřed exegeticky ty zprá-  
vy, které jsou obsaženy ve všech  
synoptických evangelích, potom  
zprávy Evangelia Markova a Ma-  
tousova, Matousova a Lukášova zá-  
roveň a konečně jen Matousovy a  
jen Lukášovy. Při tom je možno  
sledovat důkladnost i kritičnost vě-  
decké práce autorovy, jeho exegese  
na základě nejnovější a nejlepší od-  
borné literatury dotyčné, ač tato  
není — v praktickém spise — vý-  
slovně uváděna. Pro citaci Nov. zá-

kona užívá překladu Žilkova (jako  
nejnovějšího), pro Starý zákon pak  
překladu Kralického.

V šesti kapitolách, jež tvoří pod-  
statný obsah spisu, přináší řadu  
hlavních a charakteristických míst  
Ježíšova kázání a života pro zbož-  
nost v zápase se zbožností židov-  
skou v době farizejsko-zákonic-  
ké. Jsou to ze synoptických Evangelíí  
zprávy o odpouštění hříchů, o styku  
s hříšníky, o postu, o svěcení dne  
svátečního (dne odpočinku, soboty),  
z Marka a Matouše o niternosti  
mravnosti, o boží vůli a lidských  
ustanoveních, z Matouše a Lukáše  
o okázalosti farizejské mravnosti,  
o známkách zbožnosti Ježíšovy na  
rozdíl od farizejské, o statečích po-  
zemských a službě boží, o blahosla-  
venstvích, o bezstarostné důvěře v  
prozřetelnost boží, o společnosti  
zbožných, o lásce k nepříteli, o od-  
platě, o modlitbě zbožných, z Evan-  
gelia Matousova o vraždě a nepřá-  
telském chování k bližnímu, o cizo-  
ložství, o rozluce manželství, o pří-  
saze, almužně, modlitbě, postu, o  
významu zbožných pro společnost a  
konečně podle Lukáše o dvou ty-  
pech zbožnosti, o skromnosti, o pé-  
či o věci duchovní, o konání po-  
vinnosti, o pozemských statečích a  
o vytrvalé modlitbě. Jistě značná  
řada látky. Autor postupuje tak,  
že oceňuje zprávy Evangelíí a stavi  
je podle přísné biblické kritiky lite-  
rární ve vzájemný poměr a vzájem-  
nou závislost, snaží se vysondovat,  
alespoň pravděpodobně, ne-li jistě,  
původní autentické slovo Ježíšo-  
vo, nastiňuje situaci, v níž slova  
byla pronešena, kreslí názory po-  
zdní doby židovské a vykládá pak  
názor Ježíšův v dané otázce. Po-  
stup jistě správný na cestě za zji-  
štěním ducha Ježíšovy zbožnosti.

Ježíšovu zbožnost pak staví jako cíl a měřítko pro mravnost naší doby. Tam, kde činí svět Ježíšovým požadavkům výtky nemožnosti pro tento svět a kde požadavky Ježíšovy jsou označovány jen jako zatímní etika, nikoli platná trvale, tam vidí autor pokyny a rady „pro život Ježíšových učedníků mezi učedníky, pro život lidí, v nichž Bůh už kraluje, a kteří žijí ve společnosti většiny lidí, v kterých Bůh svou vůli kraluje.“ Nejsou to tedy rady pro poměr k těm, ve kterých kraluje tento svět. K těm se Ježíš sám choval jinak, než je v těchto radách obsaženo: bránil se, odporoval zlu, nenastavoval druhou tvář pro políček a t. d. . . . Neplatí-li zatím mravnost království božského pro všechny lidi, má přece jen pro všechny platit a jednou platit bude. . . . Není to zatímní etika, nýbrž etika zbožných, žijících ve společnosti, složené převážně ze zbožných. Třeba tedy ideál, přece ideál uskutečnitelný zde na zemi ve společnosti těch, v nichž Bůh kraluje.“ (str. 76.) Snad se mnohý bude tázat, zda vyhoví toto dělení společnosti lidské na takové, v nichž Bůh již cele kraluje, a na ty, v nichž kraluje jen svět. Najdou se na světě tací lidé, v nichž není chyby a vady a nedokonalosti, v nichž tedy cele panuje Bůh, a jen Bůh? Jistě mají býti takoví lidé, a to všichni. Ale zda jsou již nyní? A na druhé straně není snad ani tak zlých lidí, v nichž nebylo by nic mravně dobrého, tedy nic z království božského. Světlo a stín nejsou od sebe odděleny naprosto, nýbrž postupují se: zde více světla, tam více stínu.

Bylo by snad tedy vhodnější označiti požadavky zbožnosti Ježíšovy

za ideál, daný a měřený vůlí boží, Ježíšem chápaný, poznáný a plněný, k němuž mají píliti a směřovati všichni bez rozdílu, jehož však lidé dosahují jen nedokonale, částečně. Mravní požadavek musí jíti vždy výš než lidský čin, aby člověk vždy, kdyby sebe vyšší zbožnosti a mravní dokonalosti dosáhl, měl před sebou ještě daleký cíl, cíl v nekonečnu, ve věčnosti, aby snahou po dokonalosti boží mohl naplnit celou perspektivu věčného života. Mám za to, že autor také tak se dívá na požadavky mravnosti Ježíšovy. To platí také o výkladu Ježíšova slova o rozluce nebo nerozlučitelnosti manželství.

Knihy prof. dr. Kováře je pilně psána a hájí vážně věčnou platnost a přísnou nesmlouvavost Ježíšovy zbožnosti, již je právě dnes — v době mravního uvolňování — tolik třeba. Církev československá musí trvat na ideálu Ježíšovy mravnosti i tehdy, kdy slabost a zloba lidská za ideálem pokulhává nebo zůstává značně pozadu.

Knihu lze vřele doporučiti nejen našim členům, bratrům a sestřím, především našim bratrům duchovním a učitelům náboženství, ale i všem, kdož stojí mimo naši církev, a chtějí poznat mravní snahy její, aby neměli obraz zkreslený. Odběru zaslouží kniha tím většího, že vyšla nákladem autorovým.

*Alcis* Spisar.

Dr. Josef Boháček: **Kalvínovo pojetí státu.** Knihovny Stezka sv. 4. Praha, Kalich, 1937. Str. 40. Kč 5.—.

Husova fakulta oslavila 400. výročí vydání Kalvínova proslulého spisu *Institutio religionis christiana* 25. května 1936 přednáškou,

kteřou proslovil dr. Jos. Bohatec, profesor evangelického bohosloví na vídeňské universitě, na thema: Kalvínovo pojetí státu. Nyní vychází přednáška tiskem. Prof. Bohatec je uznávaný znalec Kalvínovy reformace a hlavně Kalvínova pojetí práva a státu a jeho významu pro moderní demokracii. Proto je jeho přednáška dobrým dílem bohosloveckým. Ale je také činem aktuálním. Není to suché vyprávění Kalvínova pojetí státu, nýbrž živý výklad, který cílí k přítomnosti: Kalvínovy myšlenky jsou sice podmíněny dobou, ale mají také význam pro přítomnost. Stát je podle Kalvína součástíkou božího stvoření, proto nesmí být absolutně zveličován nebo modlářsky zbožňován, také však ne podceňován a znehodnocován. „Ve světle Kalvínových ideí, praví autor, stavíme se tudíž proti komunistickému pojetí státu, jež vzdor zásadě rovnosti všech hlásá třídní boj, ale zároveň tak rozhodně odmítáme německé nacionálně-sociální nazírání, jež stát, nebo lépe řečeno, nacionálně socialistickou stranu, vyzbrojuje věčnými hodnotami, zbožňuje vlastní rasu a při tom zapomíná na základní právo lidské: svobodu svědomí“. Přednáška se končí krásným přáním: „Kéž i československý stát jest a zůstane stromem, jenž své kořeny hluboko zapouští v domácí půdu, prosycenou krví bojovníků o základní práva lidská, ale svoji korunu koupá ve slunci Ducha Božího!“ Prof. dr. Hromádka jako redaktor sbírky předeslal přednášce krátký úvod o významu slavnosti, autora i přednášky. Brožuru vřele doporučujeme. *Franziska Nová* F. K.

MUDr. R. W. H y n e k: Kristova tvář a muka. Lékařské odhalení

nevýslovného utrpení golgotského na podkladě svatého rubáše turinského. S hlubotiskovými přílohami i s obrázky v textu. Praha, Vyšehrad, 1937. Str. 290. Kč 30.—.

V Turině se přechovává v majetku italské královské rodiny antické plátno, pokládané za rubáš, v němž byl Ježíš položen do hrobu. Fotografie rubáše dává vystoupit zřetelně obrysům mužské postavy. Lékař dr. Hynek, který se s chlubou prohlašuje za katolického konvertitu, již několikátou knihou dokazuje pravost tohoto rubáše a na základě popisu jednotlivých skvrn na rubáši se snaží popsat podrobnosti umučení Ježíšova a dokázat, že Ježíš na kříži zemřel udušením. Hlavní a jedině přesvědčující důkaz však, důkaz historický, založený na historických svědectvích, že zachované plátno je rubášem, do něhož byl Ježíš položen, zde chybí a nemůže být vůbec podán. Podobných rubášů je zachováno několik a všechny jsou uctívány jako pravé. Lékařský důkaz bez důkazu historického nemůže být průkazný. Proto vážná katolická věda nepokládá ani turinský rubáš za pravý. Dr. Hynek ovšem ve své vyznavačské horlivosti všechny pochybnosti brskně odmítá jako nevěru a stále znova a znova křečovitě dokazuje z turinského rubáše na základě jeho jednotlivých skvrn podrobnosti Ježíšova utrpení a smrti. V této knize ještě také uvádí svědectví mystiků, zvl. stigmatizovaných, v první řadě Terezie Neumannové z Konnersreuthu, na podporu svých „důkazů“. Ovšem jen pokud se mu to hodí. Že podle skvrn rubáše byly hřeby zaraženy do Kristova zápěstí, Terezie však má stigmata v dlaní, mu nevaří. Cílem pak všeho doka-

zování je, že „svatý rubáš turinský“ je svatý ostatek, jehož uctívání nám přináší nekonečné milosti. Kniha je dokladem, jak v katolictví stále mocně žije zbožnost primitivních stupňů. Je na římském katolicismu samém, aby se proti nim bránil v zájmu pravé křesťanské zbožnosti. Nám není třeba dokazovat Ježíšovu historičnost turinským rubášem a navádět nás k zbožnosti drastickým, třeba lékařským, popisováním umučení a smrti Ježíšovy. Pro nás knihy tohoto druhu neznamenají obohacení náboženské literatury. F. K.

*František Kovár*  
Dr. Tihamér Tóth, profesor budapeštské university: **Vlastnosti Boží**. Autorisovaný překlad z maďarštiny pořídil Dezider Pavlovič. Prohlédl a upravil Ant. Stríž. Praha, Vyšehrad, 1937. Str. 262. Kč 35.—

Další svazek kázání prof. Tótha je věnován dogmatickým kázáním o tom, jaký Bůh je. Probírají se tu jednotlivé vlastnosti boží: duchovost, otcovství, trojedinost, stvořitelství, svatost, dobrotivost, pravdomluvnost a věrnost, všudypřítomnost, vševedoucnost, moudrost, spravedlnost, milosrdnost, shovívavost, nezměnitelnost a věčnost, a vyvozuje se z nich aplikace pro víru a život katolíka. Zvláště podrobně je probírána také otázka zla ve světě a podána krátce theodicea. Nelze upřít, že tato kázání mají s hlediska římsko-katolického vysokou úroveň a cenu. Mají nejen jasný výklad, přesnou argumentaci, přehlednost a dobrou aplikaci, ale používají také hojně konkrétních příkladů a mají zřetel k potřebám naší doby. Náš vzdělaný duchovní, který má jasno o našem učení a

dovede mít pevný úsudek, mohl by z nich — při našem nedostatku vlastní homiletické literatury tohoto druhu — dobře čerpat pro obdobná nauková témata promluv v našem duchu.

*František Kovár*  
Msgr. R. Fontenelle: **Jeho Svatost Pius XI**. Praha, Vyšehrad, 1937. Str. 334. Kč 44.—

Nynější papež Pius XI. patří jistě k výjimečným zjevům na papežském stolci, a to jak pro svou osobnost, vědecky školenou a prostě zbožnou, tak pro činy, k nimž jej přivedly mimořádné okolnosti a události ve světě za doby jeho pontifikátu. Poznat jeho život a dílo musí být zajímavé a poučné nejen pro římského katolíka, ale pro každého člověka, jemuž jde o pravdu. Papežův životopis, jež napsal kanovník u sv. Petra v Římě, tedy blízký účastník a svědek mnohého z toho, o čem píše, lze tedy již předem vítat. Autor vskutku zná nejen události, ale i otázky a obtíže s nimi spojené, zná také římské ovzduší, v němž se dály události, jež vypisuje. Může proto čtenáře o mnohém velmi dobře poučit: o životních osudech papežových i o činech, jimiž rozhodoval v životě římsko-katolického světa víc než většina jeho předchůdců. O všem tom píše autor pln úcty a obdivu, bez jakéhokoliv vlastního úsudku, tím méně ovšem úsudku kritického. Kniha oplývá superlativy a všecko je nesené dvorským stylem a duchem. Přes to se z ní čtenář dobře poučí o hlavních činech papežových: o katolické akci, o římské otázce, o uzavřených konkordátech, o unionistických snahách, o boji proti komunismu a j. K objektivnímu pohledu však potřebujeme

také osvětlení s jiné strany, jak nám je podává hlas Ferrerův, který otiskujeme v jiné rubrice tohoto čísla. *Franz Höpfer* F. K.

J a n M e r t l: **Byrokracie.** Studie sociologicko-politická. Politická knihovna, řada II., kniha XXIII. Praha, Orbis. 1937. Str. 265. Kč 45.—

Úřednictvo má pro stát veliký význam, hlavně vedoucí vysoké úřednictvo, v jehož rukou spočívá rozhodování. Tato práce jedná o vztazích mezi státem a vedoucí byrokracií. Nejprv zjišťuje poměr mezi státem a úřednictvem obecně, pak přehlíží vývoj toho poměru v minulosti, ve státě patriarchálním, feudálním, absolutistickém a konstitučním, načež věnuje obsáhlou pozornost úřednictvu v demokracii anglické, americké a francouzské. Vrcholem studie je část, jednající o Československu, v níž autor nejprve sleduje vývoj byrokracie v Rakousku od Marie Terezie a pak přechází k otázce úřednictva v čsl. republice. Konstatuje odpor proti byrokracií v době státního převratu, zjišťuje nivelisaci úřednických platů v republice a ztrátu společenské prestiže úřednictva, načež přehlíží vývoj úřednické otázky za doby trvání republiky. Autor dochází k závěrům, že byrokracie tvoří podstatnou součást stát. aparátu. Její struktura a vývoj jsou určovány strukturou a vývojem politické složky státu, jsou místně i časově podmíněny. V našich dnech se rychlým tempem mění politické vedení států v tom směru, že se přetváří stát liberalistický ve stát intenzivně zasahující do života společnosti. Byrokratický aparát a zejména jeho vedoucí složka, vysoké

úřednictvo právnické, zůstává však stále ještě v hlavních rysech takový, jak jej vytvořil liberalistický stát. Zde je třeba podstatné změny. Čím intenzivněji stát zasahuje do života společnosti, tím více vzrůstá význam byrokracie. Demokratický stát se neobejde bez demokratické byrokracie. U nás je třeba nové byrokracie a proto především nového vzdělání a výchovy byrokracie ve shodě s novou strukturou a novými úkoly moderního státu. Nová byrokracie potřebuje především nové státní ideologie jako jednotícího pouta, určitého ethosu, souboru mravních hodnot, na jehož základě se tvoří pracovní hodnoty a postoje úředníka v jeho denní práci. Celý státní aparát má být proniknut jednotící státní ideologií, nadřazenou ideologiím jednotlivých politických stran. Autor již vidí počátky té jednotící ideologie. V armádě, v disciplině stran, tvořících vládní koalici, a konečně i v pojetí funkce prezidenta republiky jako nadstraničnického politického činitele velikého významu, se již dnes projevují náznaky nového pojetí disciplinované demokracie. Také školní výchova má svou demokratickou ideologii, nadřazenou ideologiím stranickým. Mladé generace budou již mít, čeho se starým nedostává.

Kniha je vzornou ukázkou toho, jak lze metodou sociologickou vyčerpát otázku nejen pouhým popisem, ale jak zjištěním funkčnosti v historii lze dospět k správnému poznání funkčnosti pro přítomnost i budoucnost. Bylo by zajímavým a potřebným úkolem, přistoupit touto metodou k otázce úkolu duchovenstva v nové církvi, odlišné od dosavadních. Je to sice jen analogie, ale byla by velmi výmluvná. F. K.

*Franz Höpfer*

**Johannes Urzidil: Václav Hollar.** Umělec, vlastenec, světo-  
občan. S doslovem Franze Sprinzel-  
se: Sběratelé a sbírky Hollarova dí-  
la. Přeložil dr. Zdeněk Helfert. Kni-  
ha osudů a práce sv. XIX. Praha,  
Orbis, 1937. Str. 130 a 16 stran re-  
produkcí. Kč 35.—

Tento nový spis o životních osu-  
dech a uměleckém významu české-  
ho grafika z doby bělohorské (žil  
1607—1677) si zaslouží také naši  
pozornosti. Neřeší sice důkladně a  
s rozhodností otázku, opustil-li Hol-  
lar vlast pro víru, ale toho nelze  
od uměleckého historika čekat. Za-  
to krásně vypisuje životní osud a  
umělecké tvoření exulanta, který se  
cítíl vždy Čechem, třeba žil trpkým  
životem v cizině. Rodina Hollarova  
pocházela z Horažďovic. Václavův  
otec však už žil v Praze jako cí-  
sařský úředník. Syna určil k dráze  
právnícké, ale umělecké sklony  
Václavovy, živěné uměleckým pro-  
středím Prahy doby Rudolfa II., při-  
vedly jej na nevědeckou dráhu umě-  
leckou. Dvacetiletý opustil r. 1627  
Prahu, školil se v Německu a Ho-  
landsku, pak vstoupil do služeb an-  
glického vyslance k císaři, mistrov-  
ská leta ztrávil jako samostatný  
umělec v Antverpách, poslední leta  
pak zase v Londýně, kde se byl již  
za svého prvního pobytu oženil. Pro-  
žil život v ustavičné práci a v po-  
měrné chudobě, časem i bídě. Au-  
tor sleduje rok za rokem tohoto ži-  
vota a určuje uměleckou tvorbu  
Hollarovu v jednotlivých letech. V  
poslední kapitole hodnotí jeho umě-  
lecké dílo. Opravuje rozšířené mí-  
nění, jako by Hollar nebyl tvůrčím  
duchem nýbrž pouhým kopistou,  
který svým reprodukcím umělec-  
kých předloh, ba i předmětů a kra-

jin, které sám viděl, nedal nic své-  
ho. Ve skutečnosti je v dokonalých  
Hollarových grafických listech plno  
osobitého stylu a formálního utvá-  
ření, takže se zřetelně odlišují od  
listů jiných rytců nejen svým umě-  
leckým zpracováním, ale i volbou a  
pojetím temat. Je pravda, že Hol-  
lar je racionalista a naturalista.  
Ale má osobitou ušlechtilou formu,  
utvářenou jemným citěním a členě-  
nou duchem vyšších zásad grafické-  
ho řádu. 16 stran reprodukcí Holla-  
rových grafických děl v knize to  
dokumentuje. Autor končí svůj  
soud: „Václav Hollar je světlým  
zjevem mezi znamenitými muži,  
které dal český národ Evropě. Pro  
ně pro všechny, pro Jana Husa,  
právě tak jako pro Komenského  
nebo T. G. Masaryka je charakteris-  
tická tato základní vlastnost: vy-  
trvatí až do konce a zachovati své  
životní přesvědčení. Hollar nebyl si-  
ce zjevem, který by hýbal a vzru-  
šoval národy, ale vytvořil pro svoji  
kulturní epochu dokonalý, světový  
výraz, v němž se promítá univer-  
sálnost jeho doby jako v zrcadle.  
Odvážil se do cizího, nejistého svě-  
ta, přestál největší zkoušku a dal  
nejvyšší příklad: obětovati vlastní  
osud výhradně umění.“ Doporuču-  
jeme knihu všem čtenářům, kteří  
mají zájem o výtvarné umění.

*František Kovář* F. K.

**Frant. Skácelík: Venkovský  
lékař.** Román. Praha, Vyšehrad,  
1937. Stran 310. Kč 38.—

Autor tohoto „katolického romá-  
nu“ je sám dlouholetý venkovský  
lékař a veřejný pracovník, vzal te-  
dy látku zřejmě z vlastní zkušeno-  
sti. V první části knihy je to zvláště  
patrné. Ideální a lidumilný venkov-  
ský lékař nezná jiné práce než den

za dnem, noc za noci věnovat svým nemocným, pomáhat jim nejen svým uměním, ale i svými penězi a překonávat i různá nebezpečí svého stavu. Nemá kdy pro veřejný život, tím méně pro život společenský, zábavy, sporty nebo pro intriky a spory, ani pro svoje osobní štěstí, hledání družky života, pohodlí a pod. Jeho jediným povznesením jsou chvílky ztrávené v přírodě a v blízkém klášteře v hovorech s osvěceným superiorem. Tak žil dr. Severa v Zimově po leta. Ale časem byl vtažen do veřejného života a poznal jeho vášně i stranická nepřátelství. Poznal i dceru vůdce jedné z místních stran veřejného života, ředitele záložny, který ovládal město i kraj. Ale ředitelova čin-

nost nebyla ve šem správná a když jej ranila mrtvice, rozhodl se dr. Severa zanechat lékařství, vzít si ředitelovu dceru, věnovat se veřejnému životu a napravit pověst mrtvého tchána. V tomto řešení je jasně patrna tendence novodobého katolicismu, ovládnout život společnosti mocenskými prostředky; ale nelze říci, že je to v duchu křesťanském. Křesťanským duchem se dr. Severa řídil, dokud byl ideálním lidumilným lékařem, jakých je vskutku potřebí a jakých mezi mladými lékaři není. Kniha nemá aspirací umělecko-literárních, má tendenci jinou, a proto je třeba jí také s tohoto hlediska posuzovat. Je výmluvným příznakem doby.

*F. K.*

## RŮZNÉ.

**Pracovní prázdniny.** Pro římskokatolickou inteligenci i pro prosté věřící se konaly během prázdnin na několika místech exercitie, pro inteligenci konference, hlavně v Dalečíně na Mor. Akademická Ymka pořádala jako každoročně opět konferenci pro středoškoláky a druhou pro vysokoškoláky. Českobratřští duchovní měli svou theologickou konferenci, rovněž jejich ženy měly pracovní konferenci. Pro evangelickou inteligenci se pořádala zvláštní konference s množstvím přednášek o důležitých otázkách doby. Kde jsme byli letos o prázdninách my, kteří nejvíce potřebujeme pracovních konferencí?

**Časopis mládeže svobodných církví.** The Bulletin of the L. J. B. z června 1937, psaný anglicky, byl věnován pod heslem „Křesťanská

svoboda“ přípravě pro prázdninovou oxfordskou konferenci této mládeže. Dr. J. C. Bleeker v úvodním článku přehlíží situaci a úkoly, dr. O. Rutrie má pěkný článek o nynějším křesťanském obecnství, sl. W. J. van Leeuwenová článek o křesťanské rodině, anglický unitářský duchovní E. G. Lee článek o národu a státě. Bylo by dobře, aby se naše mládež s obsahem těchto článků blíže seznámila, zaslouží si toho. Rozumět jim ovšem může jen mládež nad 21 let a ta dosud, po likvidaci starého spolku, nemá vlastní organizace.

**Práce o dr. K. Farském** od prof. F. Kalouse, otištěná k 10. výročí smrti prvního patriarchy v 2. a 3. čísle naší revue, byla autorem vydána jako separát. Lze jej obdržeti

u autora, profesora na reálce v Příbrami, za Kč 1.50.

**Pesimism a optimism.** „Pravý křesťan je obé: pesimista vzhledem k lidským možnostem, optimista vzhledem k božím možnostem. Nebo jinak řečeno: Křesťan prohlédá problematičnost, pomíjejícnost všeho pozemského, co je zasvěceno utrpení, vině, smrti, zná sobectví lidského srdce, je vzhledem k přirozenému životu pesimistou; ví ale také, že život ve vší své problematičnosti je držen a nesen Bohem a že Bůh všechno přivede k dobrému konci, že tedy těm, kdo Boha milují, musí všechny věci sloužit k nejlepšímu. Potud je křesťan optimistou, ježto má víru v to, co Bůh může a dovede. I po příkré cestě kráčí křesťan klidně, neboť ví: I když se zřítím, nezřítím se do bezedné propasti, nýbrž klesnu do boží náruče. A proto se křesťan také neunaví, bojuje ve světě, pracuje o světě, pro národ a vlast síly nasazuje, nikoliv že by očekával, že tím přivede rajske poměry na zemi, ale že si je jist, že právě tato práce je Bohem chtěna a požadována a slouží božím cílům se světem.“ (Protestantenblatt 2, 5, 1937.)

**Ježišovské křesťanství.** „Takového něco jako slova a život Ježíšův existuje jen jednou ve světě. Nesmíme dělat to, abychom z epistol mistrovali a vykládali evangelium, nýbrž naopak, evangelium je normou, podle níž se musí hodnotit slova apoštolů... Prvá tři Evanigelia jsou vlastní podklad křesťanství, k vůli nimž jediným mu patří budoucnost a svět. Dosud nebyl učiněn pokus, zbudovat celý myšlenkový svět na slovech a životě Páně, jak nám je ukazují tři prvá Evangelia. Viděli bychom, že je to možné. To by

nemusilo znamenat, že by tím naše dogmatika musila být uvedena na skrovnější, dokonce snad nedostačující míru. Ovšem by se velmi mnohé utvářelo jinak. Ale ukázalo by se, že by se tu otevřel pohled do tajemství nebes a země, jako nikde jinde na světě.“ (Dörries, Die Bibel.)

**Náboženství a rasa.** „Náboženství není žádnou nesamostatnou a neodlučitelnou funkcí a žádným produktem rasy nebo nějaké rasové duše. Není jí determinováno ani predestinováno. Mezi rasou a náboženstvím není žádné přímé souvislosti.“ (Ch. M. Schröder, Rasse und Religion. Eine rassen- und religionswissenschaftliche Untersuchung. München 1937.)

**Beztrždní společnost.** „Nevěříme, že beztrždní společnosti bude dosaženo třídním bojem. Věříme, že bude výsledkem křesťanské vzpoury proti třídním rozdílnám a třídním privilegiím.“ (The Church Times, 6. srpna 1937.)

**Ani pravice ani levice.** „Cirkev nesmí být ani pravá ani levá. Musí se spokojit tím, být křesťanská. Nesmí se spojovat s žádnou stranou a nesmí přijímat žádnou z ideologií, které dnes rozdělují civilisovaný svět. Může se namítnout, že stát stranou zápasu, čili držet se zásady neintervence, je skoro totéž, jako být mimo svět a znamená, zbavovat církev vlivu, který ještě má. Ale tak tomu není. V široké oblasti své působnosti musí církev hlásat a uskutečňovat svatost jednotlivce, jeho právo na značnou míru svobody, aby každé z dítek božích mělo místo na slunci. Pak zasahuje svým způsobem do světa.“ (The Church Times, 6. srpna 1937.) F. K.



# Poslední cesta

*František Nechvátal.*

Své syny shromáždil starce svých pokolení  
smrt život dobré zlé jim v srdce vryl svou písní  
slov jeho tichý déšť pad' s rosou do zelení  
jej skála vyprahlá si v nouzi znova vysní

Od rovin moábských syt přízní svého Pána  
když zákon dokonán tam kde se hora klene  
sám Mojžíš vystoupil a umřel jednou z rána  
očima pohlédnuv do země zaslíbené

Lid plakal třicet dní a steskem vrchovatá  
je doba kvílení a pláče pro Mojžíše  
muž silný ve skutcích nás vytrh' ze dna bláta  
on křivdy rozbíjel a bezpráví a říše

On chudé miloval on exulant vždy bdělý  
sám rány sklízaje do boje davy zvedal  
dnes hrany přesmutné nad zemí zaúpělý  
a varhan zborčených dnes v Čechách zazněl  
pedál

On nás vždy ostříhal jak vlastní zřítelnici  
své pravdě věren byl a těšitel náš zůstal  
on krásný učitel vždy vpředu harcující  
by jednou neotyl a mechem nezarůstal

On pancíř odhodiv jež ukul pro budoucí  
pad' plody přetížen až země zaduněla  
jen růži na cestu vzal tvrdou rukou schnoucí  
dnes tažen ulicí spí na lafetě děla

*T. G. Masaryk † 14. září 1937.*

# Za T. G. Masarykem - presidentem Osvoboditelem.

Dr. A. Spisar.

Pravda vás vysvobodí.

Jan 8, 32.

Pravda vítězí.

T. G. Masaryk.

Úmrtí T. M. Masaryka — presidenta Osvoboditele — a odezva jeho smrti v celém národě československém, ve státě a u všech kulturních lidí dobré vůle nás nutí, abychom si uvědomili, kdo nám to v jeho osobnosti odesel, nám nejen jako členům národa československého a státu, ale — a hlavně — jako příslušníkům československé církve.

Odešel profesor, učenec, filosof? Ano, ale ještě mnohem víc. Tedy snad politik, diplomat? Ano, ale ještě mnohem víc. Odešel náš president, první president našeho osvobozeného státu a národa, hlava státu samostatného po 300leté porobě? To vše je málo, není všecko. Odešel náš Osvoboditel, politický i duchovní, vůdce našeho osvobození, náš vůdce, náš učitel a vychovatel, jenž nás vedl k pravdě a svobodě po celý svůj život, odešel náš otec, náš „tatíček“. Ano, nemohl náš lid snad lépe a něžněji vyjadřovat svůj vztah k Masarykovi a jeho k nám než tím cituplným názvem „tatíček“. Odešel nám muž pravdy, práva a spravedlnosti, jež mu byla hvězdou polární na rozbouřeném moři života veřejného, pro niž sváděl boje vyčerpávající nejen za války světové, ale dlouho před ní a zase po ní, po celý svůj dlouhý a plodný život. Odešel nejen muž myšlenky a theorie, ale muž praxe, práce, činu a života. Odešel muž demokrat pro veškeren lid žijící a pracující, odešel vyznavač humanity, lidskosti, založené na lásce k člověku. Muž, jenž budil zaslouženou úctu k sobě v celém národě, v celém státě, ano v celém vzdělaném světě. O tom svědčily minulé dny, dny bolu a smutku a účasti, kdy s úctou skláněla se před T. G. Masarykem nejen naše republika, ale celá světová veřejnost. O vděčnosti, lásce, úctě a uznání vůči dílu a životu presidenta Osvoboditele svědčí pak poslední cesta jeho s tohoto světa, doprovod jeho tělesných pozůstatků. Pohřeb vpravdě královský! Od pohřbu Karla IV., otce vlasti, neviděla Praha a s ní celý národ náš podobného pohřbu.

Vpravdě neloučili jsme se s obyčejným člověkem, ba ani ne pouze s velikým Čechoslovákem. Koho nám dala Prozřetelnost božská v T. G. Masarykovi, je nejlépe řečeno slovy, napsanými hned po převratu: „T. G. Masaryk je zase jednou Čech, jenž pohnul Evropou. A víc. Masaryk roznesl slávu českého jména do tří dílů světa. T. G. Masaryk je jedním z těch velkých mužů, kteří přes hranice věků a přes hlavy národů si podávají ruce.“

(Masaryk Osvoboditel, str. 1.) Loučili jsme se s Čechoslovákem, jenž se řadí k mužům jména a významu světového.

My, členové církve československé, jako členové národa československého, občané republiky Československé, skláníme se s plným pochopením, s hlubokou úctou a s vřelým díkem před celým dílem a životem presidenta Osvoboditele, před jeho prací vědeckou a politickou, před jeho demokracií a humanitou, před jeho dílem osvoboditelským a presidentským, ale my chceme si dnes tuto aspoň připomnět, že nás k osobnosti T. G. Masaryka pojí a víže ještě jedno pouto, ještě jedna páska, které není mezi T. G. Masarykem a ostatními složkami našeho národa, totiž práce náboženská, porozumění a práce pro život náboženský. Souhlasíme se slovy, jež o něm byla napsána po převratu: „Hus, Chelčický, Blahoslav, Komenský byli světly, ukazujícími cestu svému národu. Masaryk osvobodil národ, aby pokolení příští mohla bez pout kráčet po té cestě světla.“ (Masaryk Osvoboditel, str. 1.) Těmi slovy Masaryk přiřazen k našim náboženským velikánům, k našim reformátorům. Tak naznačen zvláštní vztah Masarykův k náboženství a věcem náboženským. Naznačeno, že Masaryk není nám jen Osvoboditelem politickým, ale i duchovním, církevním. Ne všichni uznávají toto duchovní, náboženské a církevní osvoboditelské dílo Masarykovo. My s bratřími evangelíky můžeme prohlásit, že hlásíme se k celému dílu Masarykovu, nejen vědeckému, filosofickému, sociálnímu, národnému, nýbrž i k jeho dílu nábožensky obrodnému, reformnímu. Jest přirozeno — a nezazlí nám to snad nikdo — že my dnes chceme si tu Masarykovu činnost náboženskou a život náboženský především uvědomit. Kdo jiný to učiní, ne-li my? Nemyslí zde jen to spojení, jež je mezi našim politickým osvobozením a prohlášením naší církve, nýbrž mám na mysli celou Masarykovu práci ve prospěch a obrození náboženského života u nás.

\*

Masaryk vykonal dílo veliké, rozsáhlé. Celému národu zůstane vrcholem jeho díla naše Osвобоzení. Vše ostatní v jeho životě bylo přípravou k tomu. Nestačí nám však jeho dílo jen popisovat. Třeba je též vysvětlit. Třeba hledat poslední a nejhlubší vzpružiny jeho práce a úsilí. Třeba se tázat, co uschopňovalo Masaryka v poslední příčině k jeho celému životnímu úsilí? Co dodávalo mu síly, vytrvalosti, vzpružiny? K vykonání velkého díla je třeba více podmínek: nadání, schopností, práce, námahy, zevních okolností, pohnutek, důvodů, cílů a jiných. Je třeba především velké osobnosti. A Masaryk byl jistě silná osobnost. Ale odkud ta síla v něm? Osobnost sama sebou je prázdný pojem. Síla osobnosti závisí na obsahu, kterým je naplněna. Síla osobnosti roste duchovní náplní, myšlenkami, ideami, ideály, cíli, snahami. Osobnost znamená tvůrčí princip. Bergsonův tvůrčí

elán. Ve své tvořivé síle je osobnost lidská čímsi záhadným. Odkud ta tvořivost její? Nelze jí vysvětlit bez souvislosti se samým základem života a světa. A ten je? Absolutní činnost, absolutní činitel, naprostá tvořivost. A Masarykovi je tou tvůrčí, tvořivou silou právě Bůh. V osobnosti lidské stýká se podle Masaryka Tvůrce Bůh — s člověkem tvorem. Bůh působí v člověku a skrze člověka.

Tohoto božského působení v člověku byl si Masaryk vědom. Byl proniknut *věrou v Boha a v nesmrtelnost duše*. Znám, jak na říšské radě ve Vídni v jedné ze svých řečí vyznal otevřeně a slavnostně: „Ve svém životě ani minuty jsem nebyl atheistou.“ Boha však neztotožňoval s přírodou, nebyl pantheistou. Ztotožňování Boha s přírodou neboli pantheismus výslovně odmítal: „Nemohu býti pantheistou... Pantheismus je hypotéza, myslím, neoprávněná.“ (Přednášky v Chicagu, str. 34.) „... s pantheistického stanoviska svět vyložit nelze, mluví proti pantheismu zkušenost všechna.“ (Moderní člověk a náboženství, VI., Naše doba, IV., str. 798.) Masaryk věřil v osobního Boha, tedy odlišného od přírody a světa. Bůh byl mu sice věčnou silou, ale osobní. „Držím se toho,“ praví, „že to, čemu se říká bůh, co se zove věčná síla a podobně, je osobní.“ (Přednášky v Chicagu, str. 34.)

Masaryk o náboženských věcech nerad mluvil, a přece musil o nich často mluvit. Nerad o nich mluvil, protože nerad nosil své vnitřní přesvědčení na trh, jak říkal. Píše:

„Žádný slušný člověk nebude své nejhlubší přesvědčení životní co chvíle, při každé maličkosti vykládat, ale každý slušný člověk takové přesvědčení má a o ně usiluje. Občas pravdě musí dát svědectví výslovně, obyčejně však se přesvědčením svým bude řídit a spravovati.“ (Jan Hus, 1. vyd. str. 49.)

Masaryk měl své přesvědčení náboženské, svou víru, nenesl ji na trh, ale když bylo třeba, vydal o něm svědectví. To bylo v boji o náboženství jak proti pochybovačům a popěračům Boha, proti netečným a lhostejným nábožensky, tak proti zastaralým představám o Bohu a jeho pojímání. V důsledku takového nazírání na osvědčování víry v Boha slovy máme od Masaryka málo výroků o obsahu jeho náboženské víry. Zato jeho život a jeho práce byly proniknuty vědomím Boha, vírou v Boha. Život jeho byl náboženský, veden a řízen vírou v Boha.

Z toho, že nepřijímal a nevyznával víry v božství Ježíšovo, dlužno usuzovat, že nevěřil ve tři osoby v Bohu, nýbrž, že Bůh mu byl jednoosobní. Praví o Ježíšovi:

„Historické poznání nutí k revidování celého nazírání na křesťanství a na náboženství. Především také osobnost Ježíšova stává se předmětem historického úsilí. Vidím a poznávám v Kristu člověka, a theologové (a já mluvím jen o theologích), nebojí se prohlašovat, že byl jen člověkem.“ (Přehled nejnovější filosofie náboženství.)

Masarykovi bylo právě pro takové chápání Boha a osobnosti Ježíšovy upíráno vůbec křesťanství. Především církev římsko-

katolická vedla proti němu nepřekný, osobní boj. Byltě on unitářem jako jeho paní byla unitářkou. Naše církev je však v soulase s Masarykem v nazírání na Boha i Ježíše. Masaryk totiž rozlišoval křesťanství jako náboženství od církevní teologie. Křesťanství Ježíšovo bylo mu unitářské (s věrou v jednoosobního Boha), teologie církevní pak chápala Boha jako trojici.

Při tom vážil si Masaryk Ježíše a jeho díla neméně než církevní teologie.

„Ježíš byl velký myslitel, myslitel silný. Můj rozum říká mi,“ pravi Masaryk, „a řekl mi, že Ježíš Kristus podnes mým učitelem a vůdcem býti musí.“ (Za svobodou svědomí a učení, str. 41.) „Já již nejednou řekl: Já dosud Ježíše pokládám za našeho nejvyššího učitele náboženství.“ (V boji o náboženství, 34.)

Ježíš se svým přikázáním lásky k člověku byl opravdu Masarykovi učitelem a vůdcem. Svou humanitu-lidskost, nejvyšší mravní pojem svůj, Masaryk nedokazuje sice, ale podpírá, zdůvodňuje také Ježíšovým příkazem lásky k bližnímu.

„Idea humanity = mravní a rozumová dokonalost podle nejlepšího, nepřesnějšího vědění našeho; a protože mravnost má obsah v tom, jak člověk se staví k člověku, tedy láska k bližnímu = humanita... Sám pojímám humanitu také jakožto mravní ideál zakládaný na náboženství nepositivním, necírkevním.“ (Z dopisu pisateli této stati.)

„Člověk má k člověku vrozenou lásku, sympatii, cit družnosti a lidskosti; ten cit je sám v sobě ospravedlněný, nemůže a nemusí býti dokazován... prostě je. Ale může býti zesilován, prohlubován, šlechtěn: náboženství, hlavně náboženství Ježíšovo, je kultura lásky.“ (Karel Čapek, Hovory s T. G. Masarykem, III. str. 95.)

Humanita je Masarykovi hlavní požadavek mravnosti, a mravnost spojuje Masaryk s náboženstvím.

„Nedovedu si představit posledního rozřešení i mravní otázky bez náboženství... Náboženství má býti mravnosti základem.“ (Ideály humanitní.) „Já v náboženství nalézám ideál pravé dokonalosti... Já aspoň mravnost bez náboženství... nedovedu si představit.“ (Přednášky o filosofii.)

Masaryk, to je jasno, byl osobnost náboženská. Nábožensky věřil, cítil, myslil, jednal. Bůh je mu stvořitel a ředitel všeho, osobní bytost duchová a nekonečně dokonalá, rozum. (K. Čapek, Hovory III. str. 60.) Masaryk věřil v Prozřetelnost, to jest, že Bůh řídí vývoj světa a lidstva a kohokoli z nás.

Druhým pólem jeho vnitřního přesvědčení byla víra v nesmrtelnou duši, a to nikoli ve smyslu podstatné totožnosti s Bohem, nýbrž ve smyslu obrazu a podobenství božího. Nevěřil pantheisticky ve splývání duše s Bohem, nýbrž theisticky v osobní věčné trvání duše lidské.

„Já věčnost akceptuji, ale jsem pro osobní trvání, ne pro splývání, jsem v tom silný individualista.“ (Přednášky v Chicagu.)

Nesmrtelnost duše, osobní trvání našeho já po smrti těla plynula Masarykovi z bohatosti a hodnoty lidského života, lidské duše. Hodnota pak lidské duše nesmrtelné byla mu důvodem a podkladem *demokracie*.

„Mně nesmrtelnost plyne z bohatosti a hodnoty lidského života, lidské duše. Člověk sám sobě, člověk člověku je hodnotnější jako bytost duchovní. A nesmrtelnost duše plyne i z uznání Boha, z víry ve světový řád a spravedlnost. Nebylo by spravedlnosti, nebylo by dokonalé rovnosti bez věčnosti duší. . . Jen jako duše mezi věčnými dušemi žijeme život plně a doopravdy. Existence duší je pravým základem demokracie: věčné věčnému nemůže být lhostejné, nesmrtelný je nesmrtelnému roven. Odtud láska k bližnímu dostává svůj zvláštní — říkává se metafysický smysl.“ (K. Čapek, *Hovory III.*, 66.)

V duši člověka potkává se Bůh s člověkem již zde na zemi. Duší je člověk obraz a podobenství Boží. Bůh působí v duši člověka a člověk má úkolem konat dílo Boží, spolupracovat s Bohem. To je synergismus člověka s Bohem.

„Bůh nemohl stvořit člověka jinak než k svému obrazu a podobenství; z toho pro člověka plyne uvědomělý synergismus, součinnost s 'vůli Boží.'“ (K. Čapek, *Hovory III.*, str. 71.)

Součinnost člověka s Bohem neznamenala však Masarykovi nějaké kamarádství s Bohem, ale synovství boží v člověku a u člověka plnění vůle Boží.

„Bůh nás nechává pracovat při svém díle, chce po nás práci, tedy spolupráci.“ (K. Čapek, *Hovory III.*, 72.)

Náš život je nám úkolem, Bohem uloženým, jsme zaň i za práci svou odpovědni Bohu. Odtud plyne pak Masarykův aktivismus a snažení jeho, jeho odhodlanost a statečnost. Život sub specie aeterni, pod zorným úhlem věčnosti, pod dozorem Božím a pod odpovědností Bohu.

„Jsme vedle Boha a pod Bohem bytostmi autonomními; máme právo iniciativy a neseme i tíhu odpovědnosti. Odtud povinnost aktivismu a snažení, odhodlanosti a statečnosti.“ (K. Čapek, *Hovory III.*, 72.) „... život opravdový a plně lidský žijeme jen sub specie aeterni.“ (K. Čapek, *Hovory III.*, 66.)

Jen s tohoto náboženského zírání na život jako úkol Bohem uložený a žitý pod odpovědností před Bohem vysvětlíme si plně dílo T. G. Masaryka od jeho vrcholků až po jeho základy. Masarykovu vážnost, vytrvalost, odpovědnost, odhodlanost a odevzdanost do vyšší moci Boží.

Masaryk byl osobnost skrz na skrz náboženská. Jeho theorie i praxe byla vkořeněna v Boha. Ano i jeho věda, jeho filosofie, jeho myšlení. Prošel pozitivistickou filosofií 19. století, filosofií Augusta. Comte-a, ale nezůstal v ní. Přemohl agnosticismus pozitivistický a nahradil vírou v Boha. Věda byla mu snahou o poznání pravdy, pravda byla mu Boží.

„V poznávání přírody a člověka, ve vnikání do zákonů přírodních, duševních a dějinných, v přijímání a plnění těch zákonů, jsme účastni na božím tvoření a řízení světa.“ (K. Čapek, *III.*, 71.)

Bezděky vzpomínám tu slov br. patriarchy dr. K. Farského, jenž opravdovou přírodovědu nazývá theologií a opravdového učence — theologem.

„A byt sebe nezvykleji to znělo: V důsledku právě pověděného nelze tudíž říci také jinak, nežli že i veškera vážná přírodověda všech oborů a věda vůbec: matematika, fysika, přírodopis, geologie, fyziologie atd., zkoumajíc zákony všehomíra — jest vlastně i ve smyslu líčení biblické kosmogonie (kosmogonie řecky = vznik světa) bohovědou — theologií, a opravdový vědátor theologem.“ (Stručný výklad náboženské nauky, str. 3.)

Základní názor na vědu a pravdu obou mužů je stejný. To zblížíže naší církve s Masarykem.

Masarykovi je v souhlase s Ježíšem také zbožnost poměrem nejen k Bohu, nýbrž i k bližnímu. (K. Č., Hovory III., 97.) Humanita-lidskost není mu úplná bez zbožnosti. Zbožnost korunuje a posvěcuje láskou k člověku.

O zevních projevech zbožnosti mluvil Masaryk taktéž málo. To vysvětluje se tím, že své názory náboženské nechtěl stavět na odív a že o náboženství a životě náboženském nemluvil jako církevník, nýbrž jako politik a muž veřejně činný. Nechtěl být prorokem ani apoštolem; také ne theologem. Mluvil o náboženství, když byl napadán a zván nezabožem a když mu šlo o očistu a opravdovost náboženského života. V takových situacích veřejně osvědčoval, že modlí se Otčenáš a že je čtenářem *Pisma*, zvláště *Nového zákona*, které nepovažoval za vnuknutí Bohem. *Modlitba* byla mu výlevem zbožnosti, zpytováním svědomí, soustředěním duchovní a životní energie. (V boji o náboženství, 38., 39.) Lítost a pokání mají pro něho cenu, vedou-li k lepšímu životu.

V křesťanství, především v církevním, neviděl náboženství absolutní a nezměnitelné; uznával však jeho výši a dokonalost nad ostatní náboženství. Církve, jimž mnoho vytýkal, především římsko-katolické, které přímo činil odpovědnými za úpadek náboženský v moderní společnosti, považoval jen za pokusy o čisté náboženství a mravnost na něm založenou. Z církvi nejvýš stavěl, ve shodě s Frant. Palackým, naše historické Bratrství, jako vůbec protestantism stavěl nad římské katolictví, v naší pak reformaci husitské viděl počátek reformace světové, úvod do ní, vrchol naší náboženské a církevní minulosti. Svou humanitu uváděl ve spojení s naším Bratrstvím. Otázka česká byla mu otázkou náboženskou. Náboženství dávalo podle Masaryka zvláštní ráz našemu národu a jeho dějinám mezi ostatními vzdělanými národy světa.

Je přirozeno, že duch tak náboženský, jako byl Masaryk, považoval náboženství za potřebné a nutné nejen pro sebe, ale pro všechny, pro prosté i učené, pro celý národ. Na otázku, zda mohou žít lidé také bez náboženství, odpovídal, že člověk opravdu nábožensky žijící žije harmoničtěji a krásněji (Spis O sebevraždě a Přednášky v Chicagu). A právě tímto zdůrazňováním potřeby náboženství pro každého potíral Masaryk náboženský liberalismus, to jest lhostejnost náboženskou a netečnost k posledním otázkám života a smrti, jež byly u nás v 19,

století tak módní; Masaryk burcoval svědomí české a přiváděl ke cti náboženství, čímž podstatně připravoval dobu obživení citu náboženského v době poválečné a půdu naší církvi československé.

Třeba však vyznati, že Masaryk, hlásaje potřebu a význam náboženství, měl na mysli náboženství své, v mnohém odlišné od náboženství církevního, jak po stránce obsahové tak formální. Náboženství definovati jednou větou nemůže a nechce, „protože se to dobře udělat nedá.“ (Přednášky v Chicagu.) Od náboženství odlišuje: bohoslužbu, modlitbu, církev, mravnost, víru, teologii. To vše patří k náboženství, ale netvoří jeho podstatu.

Náboženství svou podstatou je Masarykovi „vědomí závislosti člověka na Bohu“, „stanoviskem člověka k všemstvu, k Bohu, k světu a k sobě samému: je nejen poznáváním, nýbrž hodnocením světa a života“ (Hovory III., 86., 17.) „Náboženství, hlavně Ježíšovo, je kultura lásky“ (Hovory III., 95.) „Náboženství, to není jen poměr člověka k Bohu, nýbrž také poměr člověka k člověku.“ (Hovory III., 149.)

Podle Masaryka není jen jedno náboženství pravé, tím méně jedna církev; podstata jeho je jedna a neměnná, ale formy jeho jsou různé podle toho, který prvek se v něm zdůrazní, což závisí na poměrech kulturních, na vzdělání atd. Také náboženství má svůj vývoj (Přednášky v Chicagu).

V otázce původu náboženství však Masaryk velmi se lišil od církevních a theologických názorů. Církev, především církev katolická, odvozuje původ náboženství pravého, tedy křesťanského, z nadpřirozeného zjevení. Zjevením nadpřirozeným pak rozumí sdělení náboženského, křesťanského obsahu z přímého působení Božího v několika málo osobách, zvláště v Ježíši, v němž se vtělil Bůh, druhá božská osoba. Zjevení takové je omezeno jen na určité osoby, doby, časy. Náboženský obsah, pravda, je dána hotově, jednou provždy. Církev římsko-katolická ten obsah jediná zvěstuje neomylně, přesně. Nelze nic na jejím hlásání a výkladu měnit. Masaryk maje na mysli jen tento názor určité církve na zjevení, odmítal nadpřirozeně zjevené náboženství, náboženství církevně pozitivní, církevní a přijímal, jak říkal, náboženství nepozitivní. To vyvolávalo velký odpor církevní, hlavně církve katolické, proti Masarykovi. Třeba tu mítí však na paměti, že Masaryk mluvil o náboženství jen příležitostně, potíral jen určitý názor, v daném bodě tedy zjevení zevní, dané jednou provždy, přinášející hotovou pravdu boží celou. V tom smyslu odmítáme zjevení i my v církvi československé. Všimneme-li si však blíže a pozorněji Masarykových názorů o Bohu a o vztahu Boha k člověku, uvážíme-li, co znamená Masarykovi Prozřetelnost boží a synergismus člověka s Bohem, můžeme říci, že Masaryk nezamítal zjevení jako působení Boha v duši člověka, a to v duších všech lidí a všech dob, třebaš ne stejným způso-



bem a ve stejném stupni. Zjevení boží ve smyslu působení božího na člověka a lidstvo, aby stále lépe poznávali pravdu a vůli boží, nezamítal ani Masaryk.

Podobně jako zevní zjevení odmítal Masaryk i zázraky ve smyslu rušení a prolamování zákonů přírodních, jež jsou zákony boží.

Moderní člověk může podle presidenta Masaryka přijmouti náboženství založené ne na víře, to jest na tom, co nám kdo sděluje, nýbrž na vnitřním přesvědčení, které si zjednáme přemýšlením náboženským. I toto přesvědčení končí ve víře, ale ve víře vnitřní, vznikající ne ze sděleného názoru, ale ze zkušenosti náboženské vnitřní, z toho, co v nitru prožíváme pod vlivem božího působení.

Podle Masaryka musí i náboženství spočívat na pravdě vědecké, to jest, nesmí odporovati zaručeným poznatkům vědeckým. Při tom však odmítal nějaké náboženství vědecké, jež mu bylo z neporozumění připisováno. (Hlídka „Času“, 1906, č. 2. a 6.) Tedy theologie, jež vědecky zpracovává náboženskou zkušenost, nemá učití ničemu, co by odporovalo pravdě vědecké. Může býti a jest jen jedna pravda.

Masaryk požadoval pro náboženství svobodu svědomí a vysvětloval ji pozitivně ve smyslu Husově. (Jan Hus, str. 9.) Požadoval náboženství osobní, subjektivní, individualistické. Při tom chápal, že náboženství sdružuje lidi a spojuje vespolek. Odmítal-li církev, pak jen ve smyslu korporace, organizace politické; přijímal ji jako nábožensko-mravní sdružení. (V boji o náboženství, str. 40 a n.)

Při tom však Masaryk svého náboženství nevnucoval, uznával náboženství i církevní pro ty, kterým vyhovuje a kdož v ně poctivě věří. Co odsuzoval, byla nepoctivost, povrchnost, neopravdovost a přetvářka. (V boji o náboženství.) Masaryk byl tolerantní i v náboženství.

„Každý držet si své, mít své přesvědčení, ale vážit si opravdového přesvědčení druhých. Pravdy každému přejte — bylo řečeno nám a platí to pro vždycky.“ (Hovory III., 111.)

Takové byly Masarykovy názory náboženské, jeho náboženská víra. Masaryk i v náboženství byl muž pravdy a poctivosti. A k těm názorům hlásí se naše církev československá. Masaryk ovšem nepočítal s možností nové církve. Doba byla mu na to příliš lhostejná a netečná, nevěrecká nábožensky. Církev pak — především u nás církev římskokatolická — příliš diskreditována. Znal i prožíval novodobou náboženskou a církevní krizi, u nás dvojnásob silnou a pocíťovanou: jednak pro ideový rozpor mezi církvemi a novou dobou, jednak z důvodů historického vývoje náboženství u nás. Prožili jsme reformaci a protireformaci, byli jsme jako národ přivedeni opět k církvi katolické

zpět. Ale jen zevně. Vnitřně rozpor trval a projevoval se v náboženské krizi naší. Čeho se přidržet? Reformace či protireformace? Masaryk říkal:

„Nekážu, že máme se státi českými bratry, husity, že máme jíti zpět, ne vpřed, ale směr, který byl zahájen naší reformací, ten musíme zachovat. To znamená se ovšem odpoutat od Říma, ale duchově a doopravdy, nejen podle jména, a překonati Řím v sobě . . .“ (Jan Hus.)

Jak vidět, zdůrazňoval Masaryk jen vnitřní duchovní překonání Říma a protireformace a žádal náboženské a mravní obrození směrem naší reformace, „duchem tužeb nových lidí nejkročilejších a nejduchovnějších“ (V boji o náboženství.) Jelikož pak v církvi římskokatolické nebylo pomýšlení na obnovu a obrození náboženského a mravního života v duchu naší reformace, Husa a jiných reformátorů našich, a jelikož náš lid nebyl by se přidal ani k církvím evangelickým, došlo k prohlášení církve československé, jež chce býti Kristova, Husova i moderní, to jest duchem Kristovým a výkladem Husovým chce naplniti veškerou myšlení a snažení naší doby. Podle toho, co zde načteno a naznačeno, naše církev vznikla z ducha Masarykova, z jeho snah a myšlenek, z jeho bolestí a ideálů náboženských, a chce v duchu Masarykově budovat nový typ církve křesťanské.

CČS je a zůstane Masarykovi povinná velkými díky: jednak za dílo osvobození, jež dalo možnost vzniku naší církve, jednak i za to, že celou svou činností předválečnou v boji za lepší a čistší náboženství, za reformu náboženského a mravního života u nás připravil půdu československé církvi a umožnil v základech i její ideovou výstavbu.

Hlásice se k Masarykovi — ne sice jako ke svému zakladateli a budovateli, ale jistě jako k svému Janu Křtiteli — nesmíme míti na zřeteli pouze to, co nás s Masarykem pojí, ale i to, čím musíme Masaryka nábožensky a církevně, lépe řečeno — theologicky, doplnit. Masaryk nechtěl býti zakladatelem nové církve. Věděl, že jest jen kritikem, filosofem, politikem, a nikoli apoštolem, prorokem; ba ani ne theologem. Byl však hluboce náboženským člověkem a myslitelem. Psal a mluvil o náboženství pro člověka dneška, ale ne systematicky, uceleně, nýbrž jen úryvkovitě, jak toho potřeboval v boji proti zneužívání náboženství. CČS hlásíc se k Masarykovi nábožensky nebude u něho hledat hotové názory theologické, ale bude usilovat a usiluje o to, aby v duchu Masarykova náboženství doplnila jeho názory a budovala svou theologii křesťanskou. Dá se vésti Masarykovým smyslem pro náboženství, náboženství osobní, vnitřní, jež je v pevném přesvědčení, v pevné víře, smyslem pro stálé reformy církevního života v duchu Kristově a duchu Husově, Masarykovým smyslem pro potřeby dnešního člověka, potřeby náboženské, mravní, vědecké, sociální. Je přesvědčena, že řídíc se duchem Masarykovým nebude nevěrna duchu Husovu a duchu

Kristovu a že naplní úkol svůj církevní, jak si toho přál Masaryk.

Toho všeho si jsouce vědomi, my členové církve československé, u vědomí vztahu T. G. Masaryka k náboženství a ideového vztahu církve československé k Masarykovi, skláníme se nad hrobem jeho s projevem našich velkých děků za vše, co vykonal pro nás pro všechny, ale zvláště pro nás členy církve československé. Přejeme jemu světla věčného u Boha v náplni věčnosti a snad s takovou oprávněností jako nikdo jiný v národě a státě našem můžeme slíbiti, že zůstaneme věrni velkému duchu a velkým ideám velkého našeho presidenta Osvoboditele T. G. Masaryka. Bude nám věčně živý.

Věčná mu paměť!

## Jeho svědectví.

---

*Frant. Roháč.*

V loučení národa s Tomášem Garriguem Masarykem měli jsme my, křesťané českoslovenští, své místo a chvíle zvláštní. Ne snad jenom proto, že jméno, které mu ještě za jeho života dal národ, znělo nám plněji než mnohým jiným: že pro nás byl nejenom Osvoboditelem národním, politickým, nýbrž také Osvoboditelem duchovním, náboženským. Také ne snad jenom proto, že jsme v něm vždycky viděli jednoho z připravovatelů vzniku československé církve a jejich spolutvůrců. (Říkáme to, aniž bychom si jej tím chtěli přivlastňovat víc, než nám skutečně patřil.) Připravovatele a spolutvůrce nejenom ve smyslu pasivním. Nejenom v tom, že stvořil samostatný demokratický československý stát a tím jednu z podmínek vzniku československé církve; nejenom v tom, že analysoval s proniknutím do hloubky a ke kořenům náboženskou krisi fin de siècle; nejenom v tom, že ukázal, že katolicismus jako theologický systém i jako typ zbožnosti žije pod historickou úrovní doby. To všechno ano — ale byl také připravovatelem a spolutvůrcem československé církve ve smyslu pozitivním: obsahem a metodou svého myšlení vůbec a myšlení náboženského zvláště. Je mezi námi dobře známo, co znamenal Masaryk pro československou církev po těchto stránkách a nechceme se zde u toho zastavovat. Svým časem dojde to jistě svého podrobnějšího osvětlení, neboť i tu je v Masarykovi skryta síla, která nedovolí, abychom se k němu nevraceli, tím méně, abychom naň zapomněli.

Že jsme, stranou všech oficiálních projevů národního smutku, v loučení s ním byli citliví k hlasu tohoto smutku i tam, kde pro

mnohé jiné již se ztrácel, nebylo však jenom proto, že jsme v něm viděli také Osloboditele duchovního. Něco víc, než jen vzpomínka na souvislost jeho *díla* s naší prací (či, aby byla patrná skromnost tohoto vědomí: naší práce s jeho *dilem*), nutilo nás k zamyšlení: *tajemství jeho osobnosti*. Neboť ono to bylo tajemství. Vložme si, dovedeme-li to, historii jeho života, rozeberme si jeho názory a ideje, sledujme stopy jeho životní činnosti, abychom nakonec cítili, jak podivuhodná zákonitost a řádová jednota života tohoto muže zůstává *nevyložitelná*. To, co zasahovalo naše srdce a pronikalo naše myšlenky mocněji „nad všeliký meč na obě strany ostrý“, bylo to, že jsme se cítili právě jako křesťané, právě jako křesťané českoslovenští, postavení před toto tajemství jeho osobnosti bezprostředněji než mnozí jiní. Proto také naléhavěji a neodbytněji než mnozí jiní. Nebylo nám tím ještě srozumitelnější než jim. Neluštili jsme je však také jako hádanku. Nemohouce *vědět* — musili jsme alespoň *tušit* smysl tohoto tajemství: bylo v tom, že tento život, čistý a přísný ve své kráse jako krystalická hráň, nesoucí v sobě znamení žaru a tlaku, v němž vznikla, pevný a křehký jako gotická klenba, tvrdý a něžný jako ostří kalené oceli, že tento život byl *svědectvím*. Svědectvím nejenom o neskonalém bohatství, které en dynamei, virtualiter je vloženo v člověku a které v tomto člověku bylo tak smysluplně aktualizováno, nýbrž svědectvím také a především o tom, kde je zdroj, pramen a síla této aktualizace potenciálně plnosti lidského života, kde je zdroj, pramen a síla, která uschopní lidské individuum, aby se jí umocnilo na individualitu, síla, kterou se lidská *osoba* přetvořuje a dotvořuje v *osobnost*. *Svědectvím o síle víry v Boha*. V tomto světle viděli jsme, a musili vidět T. G. Masaryka jako jednoho z největších křesťanských svědků nejenom v době přítomné, nýbrž svědků dějinných. Af fratres minorum gentium pokoušejí se měřit jeho křesťanství, dekretovat pokud byl a pokud nebyl křesťanem pravověrným — to nic nezmění na jeho svědectví: *všechno v něm bylo z víry*. Věděl o tom on sám (a proto o tom tak cudně mlčel), věděli o tom jeho přátelé, věděl o tom (alespoň temně) národ a svět: *že je nástrojem v rukou Božích*. Nástrojem? Nevzpíral by se tomuto slovu on sám, nevzpírá se tomuto slovu všechno naše povědomí o něm, celá naše představa? Nebylo v něm přece nic nástrojného. Nebyl to pasivní světec, nýbrž muž, plný svobodného ducha, „který kam chce duje, jeho hlas slyšíš, ale nevíš, odkud přichází a kam odchází“; bral život útokem a byl plný zápasů. Zápasů s lidmi — i zápasu s Bohem, v něhož věřil. A právě v tom je snad nejhlubší smysl jeho svědectví: že víra v Boha a služba Bohu není otroctvím člověka: že poslušnost zákona Božího není omezením, nýbrž umocněním lidské svobody; že pokora před tváří Boží je největší jistotou v postoji k lidem a světu. Líp tedy snad než nástroj — byl to *služebník boží*. Služebník,

který ví, že slouží, komu a proč slouží — ale který také ví, že koná svoji službu na *vlastní* odpovědnost. Proto byl jeho život tak plný *smyslu* i plný *svobody*. Tedy nové svědectví? — Ano, i o tom, že lidská *osobnost* začíná vykročením ze sebe sama a roste tím, čím více odpovědnosti k *nadosobnímu* řádu na sebe vzala. A tu by se chtělo psát obranu toho, co ti, kteří nepoznali nebo nesnesli jeho velikosti, chtěli by učinit zdrojem svého popírání jeho svědectví: obranu jeho individualismu. Jakýpak služebník boží, když individualista tak vyhraněný! — Ano, Masaryk byl individualista. Uvědoměle, programově: pro svoji víru v člověka. Ale právě proto, že jeho víra v *člověka* rostla z hlubiny bezpečnosti jeho víry v *Boha* — má jeho individualismus docela zvláštní povahu. Není, jak běžně bývá, výsledkem a výrazem *subjektivismu*, není, jak běžně bývá, přebujelým lidským egoismem. Docela naopak. Masarykův životní zápas začal (i trval) přece právě *bojem proti subjektivismu* moderního člověka. Začal (i trval) bojem o dosažení *objektivní* jistoty životné. A jeho individualismus byl výrazem právě *tohoto* boje: byl *objektivistický*. *Osobnost* mu nejenom přerůstala osobu, nýbrž byla přímo *odosobením*, odsujektivisováním člověka. Jeho individualismus znamenal: uzákoňuje a ukázněuje svůj život službou duchovnímu a mravnímu řádu světa, dotvoříš se vyšší podoby svého já, individuality, která je vysvobozením z tvého individuálního, ryze subjektivního podmínění. Proto i největší a nejosobnější zadostiučinění svého života mohl a musil cítit tak neosobně, zadostiučinění, jež nechme vyslovit jej vlastními jeho slovy, abychom, umlknouce jimi, zamysleli se znovu a věčně nad svědectvím jeho života:

„Mám-li říci, v čem se můj život vyvrcholil, tedy ne v tom, že jsem se stal presidentem a že mohu nésti tuto stejně velikou čest jako těžkou povinnost. Má osobní satisfakce, smím-li to tak nazvat, je hlubší: že jsem ani jako hlava státu nic podstatného nevyškrtl z toho, več jsem věřil a co jsem miloval jako chudý student, jako učitel mládeže, jako nepohodlný kritik, jako reformní politik; že stoje v moci, nenacházím pro sebe nižádného jiného mravního zákona ani jiného vztahu k bližnímu, k národu a k světu, než jaké mne řídily před tím. Smím říci, že se mi naplňuje a potvrzuje vše, več jsem věřival, takže jsem nemusel změnit nic na své víře v humanitu a demokracii, na svém hledání pravdy, ani na nejvyšším mravním a náboženském příkazu lásky k člověku. Pravím to ze zkušeností, kterých ještě nabývám ve svém postavení, že není jiné morálky, jiného etického řádu pro státy a národy a jejich správce, než pro jednotlivce. Není to osobité uspokojení z toho, že jsem po celý svůj život, tak podivně a složitě utvářený, zůstal sám sebou; důležitější je, že v tolika zkouškách zůstaly a ověřily se ty lidské a obecné ideály, které jsem vyznával. Říkám si, že v tom neustálém zápase o lepší příští národa a lidstva stál jsem na straně dobré. To vědomí stačí, aby život člověka byl krásný, a jak se říká, šťastný.“

# Synoptická evangelia.

(Pokračování.)

Dr. F. Kouř.

## VI. *Prameny Evangelia Markova.*

Po tom, co jsme zjistili v předešlých kapitolách, nelze pochybovat, že autorové Evangelia Matoušova a Lukášova užili při sepisování svých spisů písemných pramenů, mezi nimiž bylo i Evangelium Markovo, třeba v podobě poněkud jiné než je dnešní.

Jak tomu však bylo s Evang. Markovým? Čerpal jeho autor svou látku jen z ústního podání o životě Ježíšově, či měl také písemné prameny? Zkoumání textu Markova Ev. nám podává několik závažných důvodů pro závěr, že i tento nejstarší evangelista užil při sepisování svého Evangelia již písemných pramenů, obsahujících záznamy evangelní tradice.

1. K tomuto závěru ukazují již některé *nepřesnosti, nedůslednosti a neshody* v údajích textu Markova Ev.

Tak čteme Mar. 1, 39: „I šel a kázal v jejich synagogách po celé Galilei.“ Z toho by plynulo, že kázal také v Nazaretě. Ale teprve v kap. 6. se vypravuje, že kázal po prvé v Nazaretě. — Mar. 2, 14 čteme, že Ježíš povolal za učedníka Leviho, syna Alfeova, celníka; ale 3, 16—19, kde jsou vypočtena jména povolovaných učedníků, není Levi mezi nimi jmenován. — Z vypravování Mar. 3, 7. 8 plyne, že Ježíš byl pro své působení znám nejen v Galileji, ale také v Judeji a Jeruzalemě, ano i v Idumeji a Zajordání, ba i v okolí Tyru a Sidonu, tedy ve Foinikii. Ale Mar. 5, 27 se praví, že nějaká žena, nemocná krvotokem, teprve o Ježíšovi uslyšela a přišla v zástupu zezadu dotknout se jeho šatu; a teprve Mar. 6, 14 se praví, že o něm po prvé uslyšel panovník Galileje, Herodes Antipas. — Mar. 1, 45 se o Ježíšovi na konci perikopy praví, že následkem zpráv, rozšiřovaných o něm, „už nemohl veřejně vstoupiti do města (Kafarna), ale zůstával venku na pustých místech“. Ale hned nato na počátku další perikopy se zase klidně vypravuje, že se vrátil do Kafarna.

Takovéto nejasnosti, nedůslednosti a neshody v textu lze nejsnáze pochopit tím, že evangelista čerpal svou látku z různých pramenů, a že ji zařazoval do svého spisu tak, jak ji nacházel, bez přepracování v zájmu jasnosti, jednotnosti, důslednosti a shody. Ovšem uvedená místa nikterak nenutí k závěru, že evangelista svou látku čerpal z pramenů písemných. K vysvětlení v těchto případech by stačilo ústní podání. Teprve jiné případy vedou k závěru o pramenech písemných.

2. V Markově Evangeliu můžeme zjistit několik skupin perikop, které vedou k poznání, že evangelista je už převzal hotové, a to z písemných sbírek evangelní tradice.

Tak u Mar. 1, 16—39 následuje za sebou 6 perikop, které tvoří zřejmou skupinu, odlišnou celým svým rázem od jiných skupin perikop. Vypravuje se tu o povolání prvních učedníků, dvou dvojic bratří, rybářů kafarnaumských, Šimona a Ondřeje, Jakuba a Jana (1, 16—20), dále o Ježíšově vystoupení v kafarnaumské synagoze (1, 21. 22), o uzdravení člověka, posedlého zlým duchem, v téže synagoze (1, 23—28), o uzdravení Petrovy tchýně v jeho kafarnaumském domě (1, 29—31), o obecně uzdravovacím večeru v Kafarnau (1, 32—34) a konečně o tom, jak druhého dne ráno učedníci hledali Ježíše, který za ranní tmy odešel na osamělé místo se modlit (1, 35—39). Všecky tyto perikopy tvoří ucelenou skupinu. Všecky vypravují o událostech krátce, stručně a střízlivě, ale zároveň i živě, jako by je vypravoval očitý svědek, Petr, který byl povolán za učedníka a byl očitým svědkem prvního mocného dojmu, jež zanechalo Ježíšovo vystoupení v Kafarnau a v Petrově domě. Ježíšovo působení je tu úspěšné, jeho moc je ve službách evangelia, ve všech těchto vypravováních jde o náboženskou pravdu. Jednotnost a svéráznost této skupiny vyniká tím více, srovnáme-li ji s jinými skupinami.

Mar. 2, 1—3, 6 je zařazeno za sebou 5 perikop, které tvoří opět samostatnou skupinu, odlišnou od jiných. Tyto perikopy ukazují, jak Ježíšovi začínali vyrůstat nepřátelé a jak se jejich nepřátelství stupňovalo. Všecky zároveň obsahují Ježíšova rozhodnutí o některé otázky, ve všech se staví proti sobě dvě zcela odlišná chápání náboženství a zbožnosti a dostávají se do konfliktu. Ježíš tu vede zápas za vyšší zbožnost proti nižší zbožnosti judaisticko zákonické, a dává svým příkladem i zásadním slovem rozhodnutí normu pro svoje věrné. V perikopě 2, 1—12 jde o otázku odpouštění hříchů, 2, 13—17 o otázku styku s hříšníky, 2, 18—22 o otázku postu, 2, 23—28 o otázku práce z nouze v sobotu, 3, 1—6 o otázku dobrého skutku v sobotu. Evangelista našel patrně tuto skupinu perikop již hotovou a převzal ji do svého spisu. Dlouhá poměrně skupina nemohla by arci být sestavena a zachovávána v ústním podání, nýbrž byla asi sestavena a uchována v nějaké písemné sbírce tradic o Ježíšovi.

Mar. 4, 35—5, 43 obsahuje opět jinou skupinu perikop, která je svou výrazovou formou i obsahem zcela odlišná od obou předešlých skupin. Jsou to 4 perikopy, obsahující vypravování o velkých zázracích, daleko velkolepějších než byla uzdravování a vypuzování démonů, o nichž evangelista do té doby vypravoval. 4, 35—43 se vypravuje o utišení bouře na moři, 5, 1—20 o uzdravení posedlého celým plukem démonů, jež Ježíš poslal do vepřů, 5, 21—24. 31—41 o vzkříšení dcery

Jairovy, 5, 24—33 o uzdravení ženy trpící krvotokem. Vypravování těchto perikop jsou obsírně, široce, barvitě a názorně podána. Vypravuje se v nich o zázracích pro zázraky samy, a děje se to formou, oblíbenou v soudobých židovských i hellenistických historkách o zázracích velkých lidí. Nejde v nich o náboženskou pravdu; neříkají nic o Bohu a vyšším životě, nemají náboženské ani mravní výchovné ceny. Ježíšova moc tu není ve službách evangelia. Ježíš je v nich jen ukazován jako největší divotvůrce doby. Nečiní dojem vzpomínek očitého svědka, ale vytváří bujně fantasie. Evangelista je přijal do svého díla zřejmě jako celek již hotový, a to patrně z písemného pramene.

Skupiny perikop tohoto druhu vedou tedy již k závěru o pramenu písemném. Tento závěr je pak zesílen, pohlédneme-li na skupiny opět jiného druhu.

3. Markovo Ev. má totiž také skupiny perikop, které obsahují vypravování paralelní, jsou tedy *dujicemi*, po př. i *trojicemi* vypravování.

Tak srovnáme-li navzájem vypravování, uvedená Mar. 6, 34—7, 37 a Mar. 8, 1—26, objeví se nám, že jsou to dvě řady vypravování paralelních, *dublet*, která evangelista zařadil za sebe, přijav je z dvou různých pramenů, tvořících sbírky evangelní tradice.

Ukazuje na to stejnost předmětů, o nichž perikopy obou řad jedná. 8, 34—44 vypravuje o zázračném nasycení 5000 lidí, 8, 1—9 o zázračném nasycení 4000 lidí. Paralela mezi nimi je místy doslovná. Není možno, aby si učedníci při druhém nasycení byli počínali tak, jak se tu o nich vypravuje, kdyby byli zažili nasycení první. Obě vypravování jsou jen dvě dvojice líčení téže události, dvě podoby téhož vypravování z evangelní tradice. Po perikopě o nasycení následuje v obou skupinách perikopa o převozu přes jezero 6, 45—56 a 8, 10, dále v obou perikopa o sporech s farizeji 7, 1—23 a 8, 11—13, dále v obou perikopa o chlebě 7, 24—30 a 9, 13—21 a konečně v obou perikopa o zázračném uzdravení, a to v první skupině o uzdravení hluchoněmého, v druhé o uzdravení slepého; v obou případech však způsob uzdravení má mnoho společného. Bližší vzájemné srovnání textů obou řad těchto perikop ukazuje, že tu jde o dublety. Nejsnáze je pochopíme výkladem, že evangelista nalezl tyto skupiny hotovy ve dvou písemných sbírkách, přijal je obě, dav se svésti některými různostmi v podrobnostech, jako by šlo o vypravování různých událostí; a zařadil si je za sebe, ač patří vedle sebe jako dvě řady vypravování evangelní tradice o stejných událostech z Ježíšova života.

Markovo Ev. obsahuje také perikopy, kterým nejsnáze porozumíme, pokládáme-li je za trojí podobu téhož vypravování evangelní tradice, tedy za trojice, *triplety*.



Tak je na třech místech Markova Ev. uvedena Ježíšova předpověď utrpení a smrti Syna člověka: 8, 31; 9, 31 a 10. 33. 34. Že jde vlastně o tři paralelní zprávy o téže skutečnosti, plyne z té okolnosti, že každá ta zpráva činí dojem, že Ježíš mluví o svém utrpení a smrti vždy po první a že učedníci mu nikdy nerozumějí. Postavme si ty zprávy vedle sebe v synopsi.

*Mar. 8, 31—33:* „Počal je učiti, že Syn člověka musí mnoho trpěti, býti potupen od starších, velekněží a zákoníků, zabit býti a po třech dnech zase vstáti. A mluvil o tom docela zřejmě. Petr si jej vzal stranou a počal jej kárat. On však se obrátil, pohleděl na své učedníky a pokáral Petra: Jdi pryč, satane! Myslíš ne na věci Boží, nýbrž lidské.“

*Mar. 9, 31-32:* „Učil totiž své učedníky a říkal jim, že Syn člověka bude vydán lidem do rukou, a zabijí jej, a že, až bude zabit, po třech dnech vstane. Ale oni nerozuměli tomu slovu a báli se ho na to tázati.“

*Mar. 10, 33-34:* „Počal jim mluvit o tom, co se mu má státi: Hle, putujeme do Jeruzalema a Syn člověka bude vydán velekněžím a zákoníkům, i odsoudí jej na smrt a vydají pohanům, potupí ho, poplívají, zbičují a zabijí ho, ale po třech dnech zase vstane.“

Tyto 3 zprávy jsou vedle svých podobností poučné také svými rozdíly. Rozdílů pak dovolují soudit, že evangelista je čerpal ze tří různých pramenů, odlišných svým pojetím, a tedy patrně pramenů písemných. V každém z těchto vypravování jsou jinak označeni ti, jimž bude Syn člověka vydán. V kap. 8. jsou to „starší, velekněží a zákoníci“, t. j. tři skupiny členů, z nichž se skutečně skládala židovská velerada doby Ježíšovy. Těmito výrazy je velerada označována i na několika dalších místech: Mar. 11, 27; 14, 43. 53; 15, 1. V kap. 9. nejsou blíže označeni ti, jimž bude Syn člověka vydán. Zato v kap. 10. jsou označeni slovy: „velekněží a zákoníci“, tedy nepřesně velerada. Tak je tomu i na dalších místech: Mar. 11, 18; 14, 1; 15, 31. To zároveň znamená, že každá z těchto tří zpráv má jiné stanovisko. V kap. 8 se veškerá odpovědnost přičítá židovským úřadům; v kap. 9. není činná výtká židovským úřadům, zde je odpověden lid jako celek; v kap. 10. je sice nepřesná zmínka o židovských úřadech, ale hlavní odpovědnost je dána pohanům. To mluví zřejmě o třech podobách evangelní tradice a o třech pramenech Ev. Markova, z nichž jeden mohl dobře být palestinskou židokřesťanskou sbírkou, druhý diasporovou židokřesťanskou sbírkou a třetí pohanokřesťanskou sbírkou evangelních tradic.

Za trojici textu je nutno pokládati také známý Ježíšův výrok o prvenství. Mar. 9, 35 čteme: „Chce-li kdo býti prvním, nechť je ze všech posledním a služebníkem všech“; Mar. 10, 31: „Mnozí první budou posledními a poslední prvními“; Mar. 10, 44: „Kdo by se mezi vámi chtěl státi velkým, buď vaším služebníkem.“ Jsou to zřejmě tři varianty téhož výroku, každý čerpaný z jiného pramene.

4. Na písemné prameny Markova Ev. ukazuje také *rozbor některých míst*, která můžeme vysvětlit jen tím, že je evangelista sestavil *spojením údajů několika pramenů*, z nichž doslovně přijímal.

Tak Ježíšova slova u Mar. 14, 41. 42 lze rozložit na 3 části, z nichž každá, je-li o sobě, je prostá a jasná, ale jsou-li spojeny, tvoří poněkud zmatenou složeninu. Slova zní:

a) „Spěte tedy dál a odpočívajte. b) To stačil! Přišla hodina, hle, syn člověka je vydán do rukou hříšníkům. c) Vstaňte, pojďte! Hle, přiblížil se můj zrádce!“ (Mar. 14, 41. 42.)

Vezmeme-li tato slova jako celek, jsou v něm rozpory. Výzva, aby spali dál a odpočívali, přecházejí v opak: vstaňte! Je tu dvojí oznámení zrady; každé z nich má vlastní předmluvu a každé je podáno poněkud jinak. A čteme-li pak ve v. 43: „Hned, co ještě mluvil, blížil se Jidáš“, vidíme, že zatím co Jidášův příchod je přerušením a); není přerušením b) ani c). Je tu tedy spojení tří pramenů, z nichž a) spolu s v. 43. vypravoval, jak Jidášův příchod přerušil Ježíše, když vybízel učedníky k dalšímu spánku. Oba druhé prameny obsahovaly dvě různé verze slov, která Ježíš promluvil, když se zrádce blížil. Dvojí „hle“ v úvodu b) a c) potvrzuje, že jde o dva prameny. Evangelista tu tedy patrně ne dost obratně spojil údaje tří pramenů o téže události.

Zvlášť příznačné místo pro spojení údajů několika pramenů je Mar. 3, 20—35. Toto místo zní:

„20. Vejde do domu, a zase se shromáždí zástup, takže nemohli ani chleba pojmít. 21. Když o tom uslyšeli jeho příbuzní, vyšli, aby se ho zmocnili, neboť říkali, že nemá zdravý rozum. 22. Zákoníci přišli z Jeruzalema pak říkali, že je posedlý Belzebulem a že vypuzuje demony z moci vládce démonů. 23. I zavolal je a mluvil k nim v podobenstvích: 24. Jak může satan vypuzovati satana? Je-li království uvnitř rozdvojeno, takové království nemůže obstát. 25. Bude-li domácnost uvnitř rozdvojena, taková domácnost nemůže obstát. 26. Povstane-li satan sám proti sobě a rozdvojí je, nemůže obstát, ale je s ním konec. 27. Nikdo nemůže vniknouti do domu siláka, aby uloupil jeho náradí, leč by napřed toho siláka svázal; pak může vyloupiti jeho dům. 28. Vpravdě vám pravím: Synům lidským budou odpuštěny všechny hříchy, i rouhání, ať je jich cokoli, 29. ale kdo by se rouhal Duchu svatému, tomu se nedostane odpuštění na věky, ale bude vinen věčným hříchem — 30. to proto, že řekli: Má nečistého ducha. 31. Přejde jeho matka a jeho bratři. Stáli venku, poslali k němu a volali ho. 32. Kolem něho seděl zástup. Řeknou mu: Hle, tvá matka a tvoji bratři a sestry jsou venku a ptají se po tobě. 33. On jim odpověděl: Kdo je má matka a moji bratři? 34. Rozhlédnuv se po těch, kteří seděli kolem něho, řekne: Hle, má matka a moji bratři! 35. Kdo činí vůli Boží, to je můj bratr, má sestra a matka.“

Na začátku se praví, že přišli Ježíšovi příbuzní, aby se ho zmocnili, neboť říkali, že nemá zdravý rozum. Toto vypravování je však přerušeno zprávou o zákonících, kteří přišli z Jeruzalema a říkali, že Ježíš je posedlý Belzebulem. Ve v. 31—35 je zase pokračování v. 21. Vypravování ve v. 22—30 je tedy vložka, vy-

volaná patrně podobností obou výtek: že nemá zdravý rozum a že je posedlý Belzebulem, nečistým duchem. Ale sama tato vložka je zase složená. V. 22 obsahuje dvě různé a formálně oddělené výtky: 1. je posedlý Belzebulem, 2. vypuzuje demony z moci vládce démonů, t. j. satana. To se zdá ukazovat, že ty dvě výtky pocházejí ze dvou různých pramenů. Také odpověď na dvě výtky je totiž dvojitá. V. 23—27 je odpovědí na 2. výtku, v. 28—30 odpovědí na 1. výtku. Tak na tomto místě do vypravování, vzatého z jednoho pramene, je vsunuta vložka, která sama je složena z údajů dvou pramenů. Můžeme se proto odvážit sestavit vedle sebe 3 prameny, které poskytly evangelistovi látku k tomuto místu.

*Mar. 3-20.* „Vejde do domu a zase se shromáždí zástup, takže nemohli ani chleba pojmít. 21. Když o tom uslyšeli jeho příbuzní, vyšli, aby se ho zmocnili, neboť říkali, že nemá zdravý rozum. 31. Přejde jeho matka a jeho bratři. Stáli venku, poslali k němu a volali ho. 32. Kolem něho seděl zástup. Řeknou mu: Hle, tvá matka a tvoji bratři a sestry jsou venku a ptají se po tobě. 33. On jim odpověděl: Kdo je má matka a moji bratři? 34. Rozhlédnuv se po těch, kteří seděli kolem něho, řekne: Hle, má matka a moji bratři. 35. Kdo činí vůli Boží, to je můj bratr, má sestra a matka.“

*Mar. 3-22.* „Zákoníci říkali: Vypuzuje demony z moci vládce démonů. 23. I zavolal jej a mluvil k nim v podobstvích: Jak může satan vypuzovati satana? 24. Je-li království uvnitř rozdvojeno, takové království nemůže obstát. 25. Bude-li domácnost uvnitř rozdvojena, taková domácnost nemůže obstát. 26. Povstane-li satan sám proti sobě a rozdvojí se, nemůže obstát, ale je s ním konec. 27. Nikdo nemůže vniknouti do domu siláka, aby uloupil jeho nářadí, leč by napřed toho siláka svázal; pak může vyloupiti jeho dům.“

*Mar. 3-22.* „Zákoníci přišli z Jeruzalema pak říkali: Má Belzebula. 23. I mluvil k nim: 28. V pravdě vám pravím: Synům lidským budou odpuštěny všechny hříchy, i rouhání, at je jich cokoli; 29. ale kdo by se rouhal Duchu svatému, tomu se nedostane odpuštění na věky, ale bude viněn věčným hříchem — 30. to proto, že řekl: Má nečistého ducha.“

To všechno nás vede k závěru, že autor Markova Evangelia čerpal svou látku z pramenů, a to pravděpodobně písemných, jež byly sbírkami evangelní tradice a jež pak z Markova přišly do Matoušova a Lukášova Evangelia.

5. Srovnání textu Markova s Matoušovým a Lukášovým nás vede ještě k jednomu poznání, pokud jde o prameny Markovy. Srovnáme-li na př. Ježíšovu řeč při rozeslání apoštolů u Matouše 10, 5—16 a u Marka 8, 10—11, nebo Ježíšovu řeč proti farizeům u Matouše 23, 1—36 a u Marka 12, 38—40, vidíme, že Markův text je jako by krátkým shrnutím obsahu delšího textu Matoušova, čerpaného z Logií. Buď tedy měl Marek před sebou kratší recenzi Logií než Matouš a Lukáš; nebo měl recenzi přibližně touž, ale zkrátil ji v résumé, kde toho potřeboval. Není

vyloučeno, že Marek neužil při sepisování svého Evangelia Logií ve větší míře proto, že věděl, že Logia jsou v rukou čtenářů, pro které psal své Evangelium a že je chtěl napsat jen proto, aby doplnil slova a řeči Ježíšovy, obsažené v Logiích, vypravováním *skutků* Ježíšova života, které tvoří podstatný obsah jeho Evangelia. (Pokračování.)

## Návrh večerních pobožností, zvláště podzimních.

*Frantisek* Fr. Kalous.

V posledních letech postavila si církev československá hojně sborů, ve kterých koná nedělní a sváteční bohoslužby. Obvykle dopoledne podle liturgie, kterou navrhl br. K. Farský a která se stala jednotným pojítkem našeho veřejného života náboženského.

Vedle této liturgie uznal prvý náš patriarcha i odpolední neb večerní bohoslužbu, kterou jsem já sestavil a k níž krásný zpěvný doprovod vytvořil po vzájemné výměně názorů br. Pícha.

Tuto večerní bohoslužbu konali jsme v naší náboženské obci už v dvojím období ročním a chystám se konati ji po třetí.

Zároveň doporučuji, aby konala se v touž dobu i v jiných obcích náboženských, a tak oživil se a zpestřil náboženský život. Sbor má být živý a využít co nejvíce, ovšem s ohledem na hospodářský život našich příslušníků.

Přimlouvám se za tři období odpoledních (večerních) bohoslužeb. Za období zimní (advent), za období letní (májové pobožnosti) a za období podzimní (od 28. září do 28. října).

Prvá dvě období navazují na starší tradici a pozměňují ji, třetí období je nové a je dáno naším dějinným vývojem.

V prvním období tradiční (katolickou) bohoslužbu ranní (rorate) přesunujeme na večerní pobožnost nedělní, při níž také budeme vzpomínati příchodu Ježíše Krista, který vyšel z prostředí židovského, ale jistě znal i starobylou kulturu semitskou, snad egyptskou nebo indoevropskou, zvláště řeckou.

Této starobylé vzdělanosti a náboženství doby předkristovy možno v duchu křesťanském věnovati zvyklé pobožnosti adventní a užiti krásných rorátních písní, jež se nám zachovaly z dob husitských, kališnických a českobratrských.

Ke čtení z Písma užije se především textů ze Starého zákona, ale nebál bych se užiti ani textů jiných náboženských projevů z dějin kteréhokoliv národa. Jak bohatý je na př. duchovní život Indů nebo filosofický a básnický život Řeků!

Pán Ježíš neskláněl se jen k dětem svého národa, ale vzory pro náboženský život hledal i v národech jiných (Samaritánech, Feničanech).

Druhé období našich večerních pobožností navazuje také na starou tradici: na májové pobožnosti v římskokatolické církvi, v jejímž protřetí nejvíce žijeme.

Zdůrazňuje-li římská církev úctu k Marii P a n n ě, dáme my v církvi československé důraz na slovo m a t k a, ž e n a, d í v k a. Opřeme tyto názvy o slova Písma svatého, o slova Ježíšova a vytvoříme z naší „májové“ pobožnosti, shromáždění, pěstující úctu k ženě, matce, rodinnému životu.

Příklady k tomu nalezneme v Starém i Novém zákoně, ale i v spisech našich spisovatelů, kteří mluví o čistém poměru k ženě a lásce mateřské. Srovnejte básně Nerudovy nebo úvahy Masarykovy!

Láska k ženě musí být zdravá, čistá bez mystického horování, nervového rozčilování nebo hrubého sobectví.

Jemné písně mariánské budou sloužiti také k zušlechtění našeho citu a naší povahy.

Třetí období večerní bohoslužby nedělní a sváteční je dáno našimi svátky: 28. zářím (sv. Václava nebo Václava Svatého nebo Knížete Václava) a 28. říjnem, svátkem národní samostatnosti. Mezi nimi jsou čtyři neděle.

Toto období patří našemu národnímu vývoji a v něm si máme připomínati svou velkolepou tradici náboženskou, počínajíc tragickými postavami prvokřesťanskými zachycenými většinou v legendách. Připomínám jen Cyrila a Metoděje, Rostilava, Václava, Prokopa, Ivana, Vojtěcha a j. Ani nemusíme se stydět za život starých otců našich „pohanských“, kteří ve své naivnosti přírodních národů skláněli se před Otcem a dárce života. To všecko i jednotlivosti připomeneme si 28. září, o svátku Václavově, o němž naši otcové bájili jako o nejvyšším bohu Svantovítu nebo utlačovaní husité — a s nimi celý národ — v legendě o vůdci blanických rytířů.

Svátkem samostatnosti.— 28. říjnem — skončíme tyto pobožnosti. Při nich budeme čísti projevy z roku 1918 (srovnejte, jak jich využil už br. A. Tuháček k bohoslužbě na 28. říjen) a zejména se přimlouvám za čtení ze spisů Masarykových, v nichž tolikrát obírá se otázkou náboženskou. Doporučuji zvláště poslední kapitolu z Ideálů humanitních, Jana Husa, třetí díl Hovorů Čapkových. Slova tohoto velkého učedníka Ježíšova v moderní době a v našem národě právě tento den a zvláště v naší národní církvi mají býti připomínána. Je to nejvzácnější odkaz konce 19. století a počátků 20. století a našeho národního života a základů československé samostatnosti.

Dopoledne jsou 28. října slavnosti státní, odpoledne, navečer buď věnován našim pobožnostem církevním.

Mezi těmito dvěma svátky zbývají čtyři neděle.

Při těchto čtyřech pobožnostech přimlouvám se, aby bylo přečteno a uvažováno o náboženských odkazech:

1. z doby Husovy a doby předhusitské.
  2. z doby po Husovi, táborské i počátků Jednoty českobratrské.
  3. z doby Jana Blahoslava a Jana Amose Komenského.
  4. z našeho národního vzkříšení ke konci 18. a v 19. století.
- Z každé doby, v nichž — mimo první dobu a částečně i druhou — byl znám tisk, máme tolik památek svého života náboženského, že nikdo nemusí být na vahách, co vybíratí.

Z první doby přimlouvám se čísti některý z listů Husových. Starší vydání je od B. Mareše, novější — za 1 Kč — od F. M. Bartoše.

Právě v listech Husových je tolik náboženské oddanosti, lidské čistoty a prostoty, že patří k našim náboženským odkazům nejvzácnějším. Ani nesmíme opomíjeti spisy jeho předchůdců a současníků Miliče, Matěje z Janova a j.

Náboženský život po Husovi zachycen je v spisech jeho následovníků pražských, táborských a v počátcích Jednoty česko-bratrské.

Povinností naší církve je seznamovati věřící se spisy, životem a touhami těchto našich předků. Některé knihy jsou vydány, některé čekají na vydání. Z nich měli bychom sestaviti čítanku pro naše duchovní, učitele a věřící. Čtete na př. z Jakoubkova spisu: „Výklad na zjevení sv. Jana“, vydaného v Praze 1932 ve sbírce pramenů českého hnutí náboženského ve století XIV. a XV. péčí České akademie věd a umění. Můžete se při tom zmínit o společném programu husitském: čtyřech artikulech pražských, programu vzácném, nabádavém a pro současného demokrata tak moderním.

Do tohoto období kladl bych projevy bojovníků husitských, spisy Rokycanovy, spisy Petra Chelčického a bratra Řehoře, vzácného, prostého a oddaného následovníka Ježíše Krista.

Třetí neděli uctíme památku dvou biskupů Jednoty českobratrské, obou Moravanů, Jana Blahoslava a Jana Amose Komenského. Oba vynikají vzděláním a zbožností, oba jsou znalci Písma svatého, současníci překladu Kralického (Jan Blahoslav přeložil Nový zákon, Komenskému byl rok, když dokončena Bible Kralická), oba praktičtí duchovní a milovníci „našeho milého a milostného jazyka otcovského.“ (Komenský v Kšaftu). Nemáte-li po ruce jiné knihy, vezměte a čtete z Kšaftu umírající matky Jednoty bratrské a vykládejte.

Čtvrtá nedělní pobožnost večerní buď věnována odkazům našeho vzkříšení 18. a 19. století. Najdeme tam sice příklady čistého racionalismu, ale i touhy náboženské. Jmenuji J. Kollára, Karla Havlíčka Borovského, Frant. Lad. Čelakovského, Františka Palackého a j., v nichž jeví se mnohotvárný život novodobého člověka, jeho skepse, ale i radost žít vyšším životem. Přečtete-li něco z Havlíčkových Epištol Kutnohorských, kázání Kollárových, Čelakovského básen: „Buď vůle Tvá“, části z Palackého dějin nebo jeho Každodeničku a vyložíte-li strasti, utrpení a obětavost našich „vlastenců“, pozná každý, že zdánlivé přezírání „náboženství“ má v sobě obsah velmi zbožných duší, jdoucích obětavě za vznešenými ideály lidstva i národa.

Naše církve nesmí zanedbatí žádné příležitosti šířiti náboženské poznání v národě našem a zpřítomňovati život a myšlenky veliké tradice národní a nabádati touto k duchovnímu životu stále živému, obětavému, zbožnému i praktickému, pravdivému a bdělému, jemnému a nebojácnému.

K tomu mají sloužit i uvedená říjnová shromáždění večerní v rámci odpolední naší pobožnosti.

## K sociologii duchovního.

---

(Dokončení.)

Dr. Jar. Šíma.

### *Sociální postavení duchovního.*

Dnešní sociální postavení kněží je výsledkem dlouhého vývoje historického, ale ještě více výsledkem vývoje postavení náboženství v posledním století. Když historickým vývojem, v němž se od náboženství odlišovaly a osamostatňovaly jednotlivé složky kultury, kněz ztratil svoji funkci lékaře, proroka i kouzelníka, snažil se udržeti vedoucí postavení mezi jinými duševními pracovníky, jejichž stavy moderní doba povýšila. Ale osamostatňovací vývoj kultury nedal se zastavit a kněz ztratil funkci rádce panovníků a šlechty ve věcech osvětových a konečně i funkci učitele a zůstává mu jen úkol vlastní, náboženský. Kněží a církve považují tento vývoj za zasažení do své kompetence. Současně se náboženství dostává do situace méně vážené složky kultury, proti níž zvláště věda stává se složkou favorizovanou. Tento stav despektu k náboženství a jeho zprofanování starými církvemi, zvláště ovšem církví římskokatolickou, rozvinul se plně i v našem prostředí po převratě. Zdiskreditovanost kněze ve společnosti, zejména společnosti městské, byla takřka úplná. Na venkově a na východě republiky zůstává kněz osobou váženou, ale i sem vnikající element městský, zvláště v osobě

učitele, zmenšuje výjimečnost knězova nadřazeného postavení. Je to zvláště inteligence, která se na kněze, jeho vzdělání i sociální funkci dívá s despektem, považuje ji za méněcennou a nechce kněze ani počítati za rovna jiným duševním pracovníkům. I když uznávají jejich hospodářské postavení za výhodné, po stránce intelektuální a po stránce potřebnosti jejich práce odpovídají ironickým úsměvem. Toto vnější hodnocení pocítují i pozorování mladí kněží a má vliv i na sebehodnocení jich samotných. Kněží cítí svoji cenu takřka jen před svými farníky a dětmi ve škole. Mezi intelektuály mají silný pocit méněcennosti, který chtějí překlenouti tvrzením o svém božském poslání. Katolíctví kněží z toho důvodu se raději vůbec izolují od necírkevní společnosti, jiní rádi zaprou své kněžství. Kteří si uvědomují tento stav, snaží se své theologické studium doplniti jiným studiem, „světským“, aby si byli jisti svou intelektuální úrovní. Případů těchto je celá řada, a to ze všech církví. — Tento pocit méněcennosti a vnější despekt ke kněžskému stavu skutečně zapříčinil poklesnutí intelektuální úrovně jeho. Podlé četných pozorování mladých kněží, zvláště ovšem katolických, a jejich srovnávání na př. s kolegy lékaři, profesory a pod., vykazují rozhodně theologové mnohem nižší intelektuální úroveň. Tento fakt potvrdilo i rozsáhlé statistické zkoumání, které o abiturientech středních škol konal a otiskl (Zprávy statist. úřadu, 1936) dr. Zdeněk Ullrich. Inteligentnější jsou totiž tímto postavením a hodnocením kněžského stavu odpuzováni. Je to nápadné i z toho, odkud přicházejí studenti na theologii. Katolické semináře mají v některých případech až poměr 60 : 4 bohoslovcům, kteří přicházejí z venkova a kteří z měst. Krátce, městské vrstvy se kněžskému povolání vyhýbají. — S méněcenností intelektuální ovšem nikterak nelze stotožňovati mravnost. Tu naopak, mladí kněží v průměru přec stojí na vyšším stupni než jejich světské kolegyně, ačkoliv v podrobnostech, na př. při srovnávání alkoholismu u mladých katolických kněží a jiných mladých intelektuálů by se „síly“ patrně vyrovnávaly, jestli by dokonce se neukázaly mravně méně příznivé pro kněze. Zvláště poslední léta krise, kdy nedostatek jiných možností způsobil velký nával v seminářích, přivedl ke kněžskému povolání mnohé nepovoláné a tím se patrně projeví i úpadek v ohledu mravním.

Nežli se dotkneme kněží svobodných církví, kteří se jistě v mnohém odlišují, chceme se pokusiti o náznak souborné sociálně psychologické charakteristiky této většiny, jak je podmíněna právě tímto sociálním postavením, jež jsme vyličili. Tato celková charakteristika zároveň vysvětlí mnohé detailní pozorování povahové, jež jsme zachytili v předcházející kapitole našeho pojednání. — Kněz je oproti jiným stavovským skupinám sociálním skupinou nejvíce izolovanou, uzavřenou vlastní duševní sférou. Je úzce soustředěn na věci církevně-stavovské. Jiní du-



ševní pracovníci nežijí tak izolovaně, jsou společenským stykem a výměnou názorů více socialisováni. Kněze mnohem více proniká jeho odbornost. Zůstává mimo myšlenkové proudění doby uzavřen ve svých neměnných dogmatech, úkonech, myšlenkách. Upoutává svůj zrak k neměnným hodnotám, pokládá i ty hodnoty proměnlivé, které se k neměnným váží, za trvalé a neměnné, jeho mysl ustrnuje. U kněze katolického přispívá k tomu i soustavné zabraňování samostatnému myšlení neustálou četbou breviáře i snad jakési zbytky tradice o nadřazenosti kněžství. Z ní zbyla dnes jen horizontální izolace, postavení stranou. Tato izolace vede k nezájmu o věci všeobecně lidské, k neznalosti věci všeobecně kulturních, veřejných, politických, uměleckých. Jelikož pak víra a zbožnost nezaplňuje už totálně celou mysl jeho, jsou omezené zájmy přec jen nedostatečné pro mysl člověka, určeného k duševní práci, a tak pod touto nedostatečnou vrstvou zájmů církevních může se rozkládati široký proud prostých, někdy až primitivních světských zájmů až k zájmu o mělkou literaturu, přebujelému zájmu o jídlo a pod.

Celé stavovské úsilí duchovních svobodných církví bylo, je — a konečně budiž mi dovoleno říci — musí býti úsilím o vybavení náboženství a s ním i kněžského stavu z tohoto stavu méněcennosti a izolace v kultuře a ve společnosti. Tímto duchem: setřásá jho despektu z kněžského stavu i náboženství bylo vedeno už i naše reformní kněžstvo. Poznalo, že jsou skutečně v církvi, učení i kněžském stavu věci, které k takové izolaci a méněcennosti vedou a že tyto je třeba odstraniti. Skutečně mladí duchovní svobodných církví mají nejpřirozenější vztah k životu, mají možnost pozorovati a zasahovati do něho plně. Mají také ve společnosti postavení (oproti jiným kněžím) nejpřirozenější. Jsou tedy pro duchovní svobodných církví dány všechny předpoklady k vymanění ze staré izolace a získání místa, které jim náleží. Ne nadřazené, ale také ne podřazené. Sociální postavení duchovního pak má vliv i na postavení náboženství v kultuře vůbec. Nejde tedy jen o úzký stavovský problém, ale o celou náboženskou otázku.

#### *Dodatek.*

Některá zajímavá data o oceňování povolání duchovního a jeho významu pro veřejné blaho zachytil Dr. Ant. Obrdlík v knize: Povolání a veřejné blaho. Předně se ukazuje, jak celkový postoj lidí k náboženství v té které zemi má vliv na hodnocení kněze. Tak na př. dotazníkem 604 americkým studentům, které z 24 povolání v dotazníku uvedených je nejdůležitější, byl kněz v celkové klasifikaci postaven na místo prvé. Toto poznání o tradiční úctě, jež se dostává kněžím, je charakteristické pro většinu amerického venkova a pro malá města. — U nás už jsou poměry značně jiné. 74 rolníků bylo požádáno, aby sesta-

vili podle toho, jaký význam jednotlivým povoláním přiřkládají, do stupnice 13 různých zaměstnání. Jen 2 zařadili kněze na místo 1., 7 do první trojice, ale 8 na místo poslední a 18 do poslední trojice seznamu. Ostatní buď všechna povolání prohlásili za stejně důležitá nebo kněze neklasifikovali. (To platí i o zbytcích u následujících povolání.) Z 35 dělníků kněze 4 zařadili na místo první a do první trojice 5. Ale na místo poslední jej dalo 20 a do poslední trojice 36. Z 97 samostatných podnikatelů (jako živnostníků a pod.) zařadili kněze na první místo 2, do první trojice 5, ale na poslední místo 13 a do poslední trojice 22. Ze 30 obchodníků zařadil kněze 1 na místo první, 3 do první trojice, 3 na místo poslední a 5 do poslední trojice. Ze samostatných podnikatelů vyšší kategorie (jako průmyslníci, velkoobchodníci) a svobodných povolání, jichž bylo celkem 32, neklasifikoval ani jediný kněz na místo první ani do první trojice. Na poslední místo jej zařadilo 5 příslušníků těchto povolání a do poslední trojice 12. Ze 74 veřejných a soukromých zřízenců zařadili kněze: na místo 1. jeden, do první trojice 2, na místo poslední 15 a do poslední trojice 25. Z 177 veřejných a soukromých zaměstnanců nižší kategorie žádný nezařadil kněze na místo 1., toliko jeden do první trojice, 15 na místo poslední a 28 do poslední trojice. Z 59 zaměstnanců vyšších kategorií na první místo: žádný, do první trojice 9, na místo poslední 5, do poslední trojice 13. (Střední a z části též vyšší vrstvy hospodářské hodnotí kněze výše než nižší. Zde se arcil jedná převážnou měrou o kněze katolické.) Z 96 osob z kruhů učitelských a profesorských zařadila jen 1 kněz na místo první, 8 do první trojice, ale 31 na místo poslední a 52 do trojice poslední. Z 51 osoby z rodin vojenských zařazuje kněze: na 1. místo 2, do první trojice 4, na místo poslední 5, do poslední trojice 17. — V celkové klasifikaci podle povolání je kněz u rolníků na místě 9., u zaměstnanců vyšší kategorie na místě 10., u malých samostatných podnikatelů, obchodníků a vojáků na místě 11., u nižších kategorií zaměstnanců a učitelů na místě 12. a konečně u svobodných povolání, profesorů, zřízenců a dělníků se kněz ocitá na místě 13., posledním vůbec. Nejmenší význam jeho sociální funkci přiřkládají především inteligenti a proletariát; relativně nejvýše jej hodnotí (ale až na 9. místě!) rolníci, venkované. — Dotazovaní byli požádáni, aby event. uvedli důvody, proč některé povolání s hlediska veřejného blaha odsuzují. Takových vysvětlivek bylo celkem 477 a kněze se jich týkalo plných 167. — V celkové klasifikaci všech dotázaných byl kněz na 1. místě jen ve 2.51%, v první trojici 2.66%, na místě posledním v 28.38% případů, v poslední trojici v 18.21%. Tak velkého procenta ve frekvenci na posledním místě nedosáhlo žádné jiné povolání, v umístění na posledních třech místech kněze předstihuje počtem případů toliko povolání advokáta. V úplném souhrnu všech posudků stojí kněz

na místě předposledním. Pořadí, jak bylo podle 914 získaných dotazníků sestaveno, vypadá — v uspořádání podle klesající hodnoty — takto: 1. rolník, 2. učitel, 3. dělník, 4. řemeslník, 5. lékař, 6. inženýr, 7. obchodník, 8. průmyslník, 9. voják, 10. politik, 11. umělec, 12. kněz, 13. advokát. — Tato data, získaná na Moravě, která nepodléhá takovému odklonu od náboženství a církvi, jsou jistě výmluvnými doklady k postavení kněze ve veřejném mínění a jeho vztahu k prostředí, v němž se pohybuje a potvrzují zcela naše vlastní přímá pozorování.

## **Ekumenismus a svobodné křesťanství.\*)**

*Dr. F. M. Hník.*

### *1. Úvodní poznámky.*

Snahy o sjednocení křesťanských církví patří k nejvýznamnějším rysům kulturních dějin XX. století. Ekumenické hnutí zasáhlo už větší část křesťanského světa. Místo dřívějšího samospasitelnictví se dnes v církvích zdůrazňuje potřeba dorozumění. Kde dříve vládlo kaceřování druhých pro odlišné přesvědčení v otázkách věroučných, projevuje se nyní smírná snaha, objevovatí rozmanité bohoslovecké postoje k základním zásadám křesťanské pravdy. Potěšujícím zjevem jest, že většina církví vychází ze své dřívější izolace. Církev formulují též otevřeně svůj postoj ke světu. Při tom se nevyhýbají ani ožehavým otázkám, souvisejícím se životem společnosti.

Vzájemný poměr křesťanských církví jest určován jinými mravními zásadami, než byly směrodatné ještě v nedávné minulosti. Jeden mohutný proud ekumenického hnutí jest věnován otázkám praktického křesťanství. Jest to tak zvané Stockholmské hnutí, představované Universální křesťanskou radou pro Život a Dílo. K němu se přidružuje Světová aliance pro mezinárodní přátelství prostřednictvím církví. Protestantské, pravoslavné a anglikatolické církve usilují současně též o lepší pochopení vzájemných rozdílů dogmatických. Projednání otázek, týkajících se Víry a Zřízení, se věnuje t. zv. Lausannské hnutí.

Ekumenismus křesťanských církví je umožněn postupující náboženskou snášenlivostí a vzrůstem racionality víry. V církvích proniká dále vědomí odpovědnosti za společný závazek, aby zasáhly svět mocným duchovním poselstvím, které by jej zachránilo pro Boha.

Právě tyto nové síly, oživující s nevidanou průbojností snahy o jednotu křesťanství, znamenají vítězství některých zásad,

\*) Předneseno na XII. sjezdu Světového svazu pro svobodné křesťanství v Oxfordě v srpnu 1937.

za něž bojovali průkopníci náboženského liberalismu. Pochopení pro cizí náboženské přesvědčení, pro rovnováhu mezi náboženskou vírou a potřebou přestavby světa, pro právo na rozumové zdůvodnění náboženských pravd: to byly odedávna cíle náboženského liberalismu, které si získávají nyní legitimitu v ekumenickém hnutí. V poslední době jsem našel potvrzení této these v polooficiální publikaci, vydané ke konferenci o církvi, společnosti a státu. Dr. Visser't Hooft v ní dokonce připouští, že ekumenické hnutí je dnes snad jen o něco více, než mezinárodní humanitářská organizace.

Otázka hodnoty ekumenického hnutí pro členské skupiny Světového svazu pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu se dostala — podle mého přesvědčení — plným právem na pořad jednání zvláštní (eklesiologické) skupiny tohoto kongresu. Ani svobodné křesťanství není myslitelné bez kladného vztahu k universální církvi boží, založené Ježíšem Kristem.

Bylo kdysi výstižně řečeno, že některé křesťanské směry dávají místo teologii v církvi, zatím co jiné se spokojují s tím, že poskytují církvi místo v dogmatice. Ve svobodných církvích se setkáváme s odporem k církevnímu institucionalismu; stejně se v nich přijímají s velkými výhradami pokusy o soustavné vypracování církevní nauky. Tento odpor nemůže však jít tak daleko, abychom podceňovali význam pravdy v náboženství. Nesmí nám též bránit, abychom nezkoumali vztahy svobodného křesťanství k všekřesťanským snahám sjednocovacím. Známeli ideovou rozeklanost křesťanských církví a inertivnost zástupů, které je tvoří, nemůžeme než přijímatí dnešní situaci ekumenického hnutí s kritickou obezřetností. Přes to však je pro nás ekumenické hnutí závažným problémem, vyžadujícím bedlivě pozornosti.

Obávám se, že referent z církve československé může ještě zvýšit problematičnost tohoto tematu. Církev československá má totiž kladnější poměr k jednotlivým odvětvím ekumenického hnutí, než většina členských skupin Světového svazu. Spolupracuje nejen s Všeobecnou křesťanskou radou pro Život a Dílo a se Světovou aliancí pro mezinárodní přátelství. Jest také zastoupena v Pokračovacím výboru Světové konference o Víře a Zřízení. Řečník z církve československé o daném tematu je v situaci poněkud nevýhodné. Kdežto mezi pravověrnými by platil za úchylného liberála, v očích náboženských liberálů zůstanou na něm stopy „pravověrnosti“.

Ve svém referátu nejprve vysvětlím podstatné znaky ekumenického hnutí. Dále se budu zabývatí otázkou, jaké mají předpoklady k ekumenické spolupráci svobodné církve. Konečně se pokusím o zhodnocení ekumenického hnutí pro nás, kteří jsme sdružení ve Světovém svazu pro svobodné křesťanství.

## 2. Dnešní stav ekumenického hnutí.

Adjektivum „ekumenický“ mělo v různých dobách rozdílný význam. Původně se mu dával smysl anthropogeografický. (Označovali se jím obyvatelé obydlené části zeměkoule.) Později se jeho význam přesunoval do oblasti politicko-geografické. (Užívalo se ho za společné označení, vztahující se na příslušníky římského imperia.) Teprve na konci starověku dostalo toto adjektivum ideografický obsah. Počaly se jím označovati symboly víry, usnesené na prvních sedmi církevních koncilech.

V nové době se rozumí pod pojmem ekumenismu soubor tendencí, které při dané diferenciaci křesťanských církví objevují v nich hlubší jednotu Církve boží, rostoucí z duchovních kořenů evangelia Ježíšova.

Za nynějšího stavu spolupracují v ekumenickém hnutí takřka všechny důležité křesťanské směry kromě římského katolicismu. Apoštolská stolice odmítá účast na sjednocovacích snahách mezi-církevních ze zásadních důvodů. Uznává totiž jediné oprávněnost svého vlastního sjednocovacího úsilí, v t. zv. unionismu. Podle názoru katolické církve předpokládá církevní sjednocení poslušný návrat zbloudilých synů a dcer z oddělených „sekt“ v jedinou pravou jednotu víry a řádu. Ta jest prý představována jen výlučně svátostným a hierarchickým zřízením římskokatolické církve.

Hlavním sloupem křesťanské ekumenicity je církev anglikánská. Nejen proto, že má ve svých řadách nejschopnější představitele ekumenického ducha. Ještě více z toho důvodu, že dovedla ve své vlastní struktuře sjednotiti s podivuhodnou důmyslností k účinné spolupráci tradicí katolickou, protestantskou a modernistickou. Tato obsažnost církevního pole uschopňuje anglikanismus k pronikavějšímu pochopení rozdílných věroučných stanovisek, než by bylo možno u jiné empirické církve. Pro součinnost se Stockholmským a Lausannským hnutím se dále podařilo získati církve pravoslavné a vedoucí denominace světa protestantského.

Metodicky bylo ekumenické hnutí na prospěch, že pro sjednocení církví v otázkách dogmatických na jedné straně a pro součinnost v otázkách sociálně ethických na straně druhé byly zřízeny dvě oddělené instituce. Stockholmské hnutí se vědomě snaží, aby obrátilo pozornost křesťanských církví k otázkám veřejného života. Zásadní otázky dogmatické měly v něm zůstat vůbec mimo dosah pracovního programu. Pozdější zkušenosti však ukázaly, že ústřední otázky bohoslovecké, pokud souvisejí s poměrem církve ke světu, nemohou býti zcela opomíjeny. Tak zůstává sice stále zájem Stockholmského hnutí zaostřen k uskutečňování praktického křesťanského programu v současné společnosti, aniž by se přehlížely sociální nauky hlavních křes-

fanských směrů. Světové konferenci o Víře a Zřízení připadá pak za úkol, aby stanovila, co spojuje a co rozděluje křesťanské společnosti, hlásící se k Ježíši Kristu jako k Synu božímu, a jako k Pánu a Spasiteli celého člověčenstva.

Letošní konference obou hnutí v Oxfordě a Edinburku přinesly do popředí několik pozoruhodných poznatků. Ekumenické hnutí je tvořeno církvemi, které věří v jednu církev, vzniklou z Boží vůle a přesahující svým posláním každý z empirických církevních útvarů. Už před těmito konferencemi bylo zjištěno, že se křesťanské směry liší v pojetí funkce církve. Přes to však všechny církve, zúčastněné v ekumenickém hnutí, zdůrazňují jedinečnou povahu církve, jejímž Pánem jest Ježíš Kristus. Bylo znovu zdůrazněno, že církev jest zřízením božím. Nelze ji redukovat na instituci lidskou, která by se vyčerpávala jen svou dějinnou působností ve společnosti.

V křesťanském světě začíná převládat pod vlivem ekumenických snah přesvědčení, že žádná jednotlivá církev nemůže rozřešit sama o sobě ekumenický problém v celé jeho šíři. Současně ekumenismus posiluje v církvích sebevědomí. Církev si uvědomuje s novou naléhavostí, že mají zachránit svět před útokem démonických sil a že mají přispět k obnově křesťanského řádu mravního. Stává se stále jasnějším názor, že nestačí, aby církve hlásaly jen nějakou částečnou etiku; nýbrž že musí zvěstovat lidstvu absolutní požadavky, jež byly světu zjeveny v evangeliu Ježíšově.

Obou ekumenických konferencí se zúčastnili oficiální zástupci církví. Tím tyto konference získávají povahu zastupitelského shromáždění převážné části křesťanského světa. Nechceme jejich význam pro církve samé a pro ostatní veřejné mínění nijak přeceňovat. Církev se na nich administrativně nesjednotí. To ani nebylo účelem jejich svolání. Na těchto konferencích se však nesporně vytváří nová irenická mentalita. Nikdo nebude pochybovat, že právě ta je nutným předpokladem vytvoření společné fronty křesťanských církví. Samotné církve počínají prohlašovat rozdrobenost křesťanského světa na nesmírnou řadu církví a sekt za skutečné neštěstí. Proto proniká volání po nové církevní strategii. Ta má připravit sblížení církví nejdříve v jednotlivých státech a později v celém křesťanstvu. Rozdíly dogmatické a organizační nebudou zatím odstraněny. Avšak přímým dohovorem mizí mnoho předsudků. Právě v osobním styku svých zástupců ztrácejí církve aspoň něco ze svého typického povýšeneckého komplexu. Jedna od druhé se učí oceňovat celou šíři náboženského života bohoslužebného. Církev počínají chápat hlubší význam rozdílných bohosloveckých stanovisek. Dovedou se také posilovat každým statečným projevem sociálního aktivismu, odvozeného z Ježíšova ducha služby, milosrdenství a odpuštění. Nikdo se netají tím, že pro mnohé církve bylo

překvapujícím objevem zjištění, že křesťanský kosmos je bohatou a živou skutečností.

Na ekumenickém hnutí velmi imponuje dlouholetá příprava, věnovaná oběma křesťanským konferencím. Vpravdě žádné náboženské sněmování v dějinách nemělo za sebou tak intenzivní a zároveň extenzivní programovou činnost. Sta spolupracovníků z řad duchovních i laických bylo získáno k součinnosti ke zdaru velikého díla. Tato práce je sama o sobě doporučením, abychom se starali o pečlivé poučení, co nám ekumenismus může dát.

### 3. *Snahy o jednotu a svobodné církve.*

K vysvětlení podstaty ekumenického hnutí se užívá dvou teorií.

*Teorie unifikační* vychází od známého úsilí, aby se církve sblížily vzhledem k svému společnému poslání ve světě. Podle této teorie se vysvětluje základ sjednocovacího hnutí tím, že všechny empirické církve jsou považovány za větve jediné pravé Církve Kristovy. Ekumenickému hnutí pak ve světle této teorie přísluší úloha, aby zdůrazňovalo strukturální jednotu církve všeobecné. Ta totiž není ani rozdělením církví zcela rozrušena. Iniciativa k sjednocovacím snahám vychází od člověka. Předpokladem jejich úspěchu jest, aby ve všech církvích byli získáni věřící horliví pro jednotu. Teprve „consensus Christianorum“ přiblíží uskutečnění jednoho ovčince s jedním Pastýřem. K tomuto cíli jest zatím vybudovati dokonalou mašinerii. Ekumenické instituce mají řídití studium sjednocovacích problémů. Dále jim patří třídění poznatků, které byly výzkumem získány. Mají ovšem též pronikatí s těmito poznatky do veřejného mínění. Církve se osvojením ekumenického ducha vymaňují ze své nemyslivé sebespokojenosti. Uvědomují si sounáležitost se stromem církve všeobecné. Přestávají zdůrazňovati, že jsou samostatným odštěpem. Jejich přehodnocené sebevědomí prýští z pocitu, že jsou organicky zapojeny do jednoho stromu matky Církve. V ní má život a dílo empirických církví počátek i konec.

Proti koordinačnímu principu teorie unifikační, který je dosud hybnou pákou sjednocovacího hnutí, bývají uváděny mnohé námitky. Lidské úsilí je prý v ní příliš zdůrazněno. Vytyká se jí, že přece lidé nemohou svou horlivou snahou vůbec dospěti k jednotě církve. Ekumenismus je prý v nebezpečí, že propadne idylickým nápadům humanitářských myslitelů. Ti prý chtějí i z církve učinit hojivou náplast k léčení lidských neduhů. Upozorňuje se na to, že principu jednoty nemohou býti obětovány základní postuláty pravdy. Množí se varovné hlasy, aby na mělkých základech nebylo pracováno k jednotě pouze fiktivní. Ne-

smí se přezírat, že hlavní křesťanské směry mají rozmanité názory o funkci církve ve světě. Tito kritikové také namítají, že podstatný úkol církve jest jiný, než aby rozmnožovala řadu světských zřízení pro sociální péči. Církve jsou zde v první řadě k zvěstování Božích nároků vůči světu. Mají kázat a uskutečňovat vládu Kristovu nad světem. Stojí ve službě evangelia. Musí proto bojovat s démonickými nástrahami, bujícími ve světě.

Ve směru podobných úvah je nesena *charismatická teorie* ekumenického hnutí. Ta rozeznává za reálnou různorodostí jednotlivých křesťanských církví a sekt skutečnost ideální: a to skutečnost jedné, svaté, universální církve boží. Ekklesia tu Theu, Církev boží, není pomyslem. Není ani pouze skutečností eschatologickou, k jejímuž dovršení dojde na konci tohoto věku. Ekumenické hnutí je výrazným svědectvím, že Církev boží bytuje už nyní v církvích. Ontologicky i metafysicky znamená ovšem Církev boží více než jednotlivé církevní organizace. Právě universální církve v církvích částečných jest skutečností charismatickou. Jako taková jest přímým důsledkem božího působení ve světě a současně předobrazem vlády boží v člověčenstvu.

Měřítka, podle něhož by se dala odhadnouti skutečná jsoucnost této Církve boží v církvích pozemských, jest ovšem těžko stanovit. Není jím ani jednotné vyznání víry, ani stejné zřízení, nebo podobná bohoslužba. V těchto podstatných znacích se církve od sebe právě liší. A přece zůstává všeobecná Církev boží předmětem křesťanské víry ve všech náboženských společnostech, přiznávajících se k evangeliu Ježíšovu. Částečné církve se mohou už v této chvíli připravovat na čas příchodu léta Páně. To činí tím, že se shromažďují ve jménu Ježíšově s touhou a modlitbou, aby všichni jedno byli. I dnes platí zásada: „Ubi Christus, ibi ecclesia“, kde je Kristus, tam je Církev. Proto jest ekumenické hnutí považováno za přípravu budoucí církve sjednocené. O způsobu, chvíli a místě konečné jednoty rozhodne Bůh. Na lidech jest, aby bděli a modlili se. Nemají však upadnouti v pokušení pýchy, že jednotu církve způsobí sami ze své vůle.

V jakém vztahu jest Světový svaz pro svobodné křesťanství k ekumenickému hnutí? V jakém vztahu jsou k němu svobodné církve?

Světový svaz nemůže býti podle mého soudu považován za přímou součást všekřesťanského ekumenického hnutí ze dvou příčin. První překážka jest rázu technického: Světový svaz nemohl býti jako takový přizván k přímé součinnosti ani v Lausannském ani v Stockholmském hnutí. Tato hnutí totiž sdružují hlavně oficiální zástupce křesťanských církví. Druhý důvod jest



ideový: mezi členskými skupinami Světového svazu není stejný postoj k hlavním větvím ekumenického hnutí. Prakticky téměř všechny skupiny spolupracují s tradičními církvemi ve Světové alianci. Aliance však není součástí ekumenických snah ve vlastním smyslu. Jejím cílem jest spíše politické dorozumění mezinárodní. Již tato součinnost je ovšem důležitým východiskem spolupráce mezi církvemi v tradičním smyslu „pravověrnými“ a mezi církvemi svobodnými.

Proč se neúčastní většina členských skupin Světového svazu spolupráce ve Stockholmském a Lausannském hnutí? Vysvětlení jest dáno napjatým poměrem mezi pravověrnými a svobodnými církvemi pro rozpory ve věcech věroučných. Svobodné církve si uvědomovaly jen zvolna smysl sjednocovacích snah. Nebylo bez příčiny, že vývoj ekumenismu sledovaly s pochybnostmi. Pravověrné církve zase nespíchaly nijak s tím, aby svobodné církve přizvaly k spolupráci. Církve československá, jakožto církev nová, měla tu situaci příznivější. Vzhledem k ní nebyly z minulosti resentimenty, jež by ekumenickou spolupráci ztěžovaly. Bohoslovecky nebyla církev čl. ještě vyhraněna v době, kdy byla rozesílána pozvání ke konferencím ve Stockholmu a v Lausanne. Jinak se však svobodným církvím pozvání zpravidla nedostalo. Výjimku činí britští unitáři. Ti jsou zařazeni do hnutí pro sjednocení v Životě a Dile. V celku vystihl stanovisko svobodných církví k ekumenickému hnutí dr. Alfred Hall, když v odpovědi na dotazník sekretariátu Světového svazu pro svobodné křesťanství napsal: „Spolupráce s ekumenickým hnutím jest žádoucí, pokud jí může být dosaženo. Avšak stalo se zřejmým, že svobodní křesťané nejsou považováni za dostatečně pravověrné, aby byli pozváni.“

Za dnešního stavu věcí se dá předvídati, že spolupráce s Ekumenickou radou pro praktické křesťanství bude svobodným církvím stále otevřenější. Bylo by proto vhodné, aby se jí naše členské skupiny stále více účastnily. Kvalitou své práce by tu měly myšlenkově vésti. Naskýtá se jim k tomu příležitost, a to stejně při řešení sociálních otázek s hlediska evangelia Ježíšova, jakož i při společné akci k pokřesťanštění kultury. Umyslné vzdalování se součinnosti se Stockholmským hnutím by vedlo svobodné církve do nežádoucí izolace. Jiná jest ovšem situace v poměru svobodných církví ke konferenci o Věře a Zřízení. Tam bude možná spolupráce jen v řídkých případech. Přece, však soudím, že by se všechny členské skupiny Světového svazu měly seznamovati s výsledky práce Lausannské konference a jejího Pokračovacího výboru. Objasní si tím mnohé poznatky o duchovních základech křesťanské církve. Vždy jest lépe dáti přednost tomu, aby naše ignorantia byla docta, než aby byla apriorní, nepoučenou zaujatostí.

#### 4. Naše hodnocení ekumenismu.

Svobodným církvím bude přirozeně bližší unifikáční teorie ekumenismu než teorie charismatická. Všeobecně se zdůrazňuje ve svobodných církvích důležitost lidského činitele v náboženském životě. Unifikáční teorie odpovídá více našemu myšlenkovému habitu. Ne nadarmo se také církevní kruhy v dějinném smyslu „pravověrné“ této teorii vzpírají. Vytykají jí přílišnou podobnost s humanitářskými snahami.

Ve svém typickém postoji zdůrazňují svobodné církve tyto specifické hodnoty humanitního křesťanství: a) Úctu k osobnosti každého věřícího člověka, b) Snášenlivost k odchylnému přesvědčení ostatních lidí, c) Uznání mravní oprávněnosti jiných věroučných pouček, než jaké vyslovuje svobodné křesťanství, d) Svobodu svědomí pro každého člověka, zaručující právo na obsah víry na základě osobní náboženské zkušenosti jednotlivcovy.

Vrcholné instituce ekumenického hnutí respektují dnes v zásadě tyto liberální tendence. Omezují ovšem zároveň jejich platnost ve smyslu vedoucích tradicí dějinného křesťanství. Ekumenismus počítá s odchylností názorů v zásadních otázkách věroučných. Neodmítá ji ani při řešení problémů, jež sebou přináší praktické uplatňování mravních zásad evangelia Ježíšova v přítomné společnosti. Předpokládá však aspoň minimum shody: aby totiž církve opravdu směřovaly k duchovní jednotě křesťanského světa; aby považovaly evangelium Ježíšovo za normu víry i mravů pro jedince a pro celé člověčenstvo. Má tudíž ekumenické hnutí hodnotu pro svobodné církve, pokud chtějí býtí církvemi, t. j. pokud se cítí býtí vázány k hlásání ducha Kristova a k uskutečňování vlády boží ve světě.

Ekumenické hnutí přijímá kádr kladných hodnot, běžných v náboženském liberalismu: snášenlivost ve víře, touhu po porozumění s jinými křesťanskými směry a snahu po ucelení náboženské osobnosti. Současně však některé jeho záporné postoje rozhodně zamítá. Ekumenismus jest hnutí výrazně křesťanské, církevní. Proto společnosti, budující jakési „nové“ náboženství nebo „novou“ mravnost logicky odporující základním prvkům křesťanské tradice, se samy automaticky z křesťanské katolicity vylučují.

Náboženská společnost, která by považovala křesťanskou tradici za přežitek a dějinné církve za nástroj k ohlupování zaostalých lidí, nemůže býtí zařazena do ekumenického hnutí. Doufám, že by se o to ani nehlásila. Na druhé straně nemůže však zase žádná svobodná církev, která chce přispětí svým dílem k sjednocení křesťanských církví v duchu Ježíšově, býtí natrvalo vylučována z universálního obecenství Církve boží. Musíme se smířiti s faktem, že ekumenické hnutí nemůže a nechce

nadřadití zásadu jednoty zásadě pravdy. Pravd církevních jest sice tolik, kolik jest typických křesťanských směrů. Pravda boží jest však jen jedna. O její poznání ekumenické hnutí usiluje. Nijak tím neohrožuje naději, že nakonec bude církevní jednoty přece jen dosaženo.

Chtějí-li svobodné církve ekumenickému hnutí porozumětí, nemohou ulpívati na zděděných předsudcích proti domnělým „pravověrným zpátečníkům“. Musí se oprostíti od pověry, že neurčitost a nezávaznost víry již sama o sobě zaručuje pokrok v náboženství. Měly by zužitkovati zásadu snášenlivosti nejen vůči nevěrcům, nýbrž i vůči těm, kteří věří podle dogmatického lineálu.

Měřice své náboženské hodnoty cíly ekumenického hnutí, musí se svobodné církve rozhodnouti, zda jest jim Bůh nevratnou jistotou nebo jen fantomem, jehož existence záleží na lidském uznání.

Naše členské skupiny trpí hypertrofií strachu. Ve svobodných církvích žijeme ve stálé úzkosti, abychom byli dost časová a rozumová; aby naše názory nesly stopy „dernier cri“, aby totiž byly aspoň mdlým odrazem vědeckých pouček, filosofických hypothes a estetických nálad, jež jsou právě v módě. Nezřídka se zbytečně bráníme fetišismu slov. Obáváme se, abychom v poučce o podstatě boží nezakleli boží přítomnost. Ze strachu před obsažností náboženských postojů nám namnoze uniká živé bohatství náboženské zkušenosti, utajené ve víře v Boha Ježíšova.

A tu právě spočívá podstatný přínos ekumenického hnutí pro svobodné křesťanství. Učí nás oceňovati význam jednoty víry, okoušené v církevní pospolitosti. Udivuje nás bohatostí křesťanské tradice, jež není zdaleka tak bezduchá, jak jsme se domnívali při povrchním rozhledu. V neposlední řadě se seznamujeme v ekumenickém hnutí s novou příležitostí: K jednotě církve Kristovy se můžeme přiznati i se svými zvláštními způsoby církevní nauky, bohoslužby a zřízení. Vždyť ani svobodné církve, pokud v nich neodumřel duch Kristův, nepřestávají toužit po dorozumění s celkem křesťanského světa. Ekumenické hnutí přijalo od svobodných církví zásadu snášenlivosti. Proč by se nemohlo též svobodné křesťanství poučiti v něčem od svých tradičně „pravověrných“ bratří? Proč bychom nemohli uznati, že potřebujeme též my nové rovnováhy mezi věčným a častým prvkem v náboženství?

Pokusy o sblížení mezi křesťanskými církvemi nám připomínají oprávněnost jasnozřivého vidění W. E. Channinga:

„Neodsuzuji naše sjednocení s těmito nebo kterýmikoliv jinými církvemi, jejichž nauky schvalujeme, jestliže se tím neodlučujeme ani v nejmenším od všeobecné církve. V tomto ohledu nemůžeme býti ani dost vážnými. Nesmíme považovati žádného

člověka za lepšího, protože náleží k našemu obecnství, ani za horšího, protože náleží k jinému. Musíme se dívat s nezmenšenou radostí na dobrotu, i když září z nejprotivnější sekty. Andělé a čistí duchové, kteří navštěvují naši zemi, nepřicházejí, aby se přidružili k sektě, nýbrž aby činili dobře všem."

## Jasna je třeba.

*František Roháč* K naší diskusi.

Redakci Náboženské revue církve československé.

Vážený bratře profesore,

prosím, abyste laskavě popřál v N. R. místa těmto několika řádkům, psaným na okraj článku „Jasna je třeba“, uveřejněného jako úvod k diskusi v 4. čísle N. R. Jsem, vedle s. prof. Krušinové, jediný, kdo je jménem označen z těch členů církve, jejichž názory vyprovokovaly bratra Beneše k jeho článku. V souvislosti bratrem Benešem uvedené zní moje jméno jako osobní apel; a mohlo by tedy býti považováno za mou p o v i n n o s t, abych se hlásil mezi prvními o slovo k diskusi, již jste otevřel stránky N. R. Neudělám to — aniž tím chci apelu bratra Beneše uhnout s cesty. Neudělám to proto, že mi článek bratra Beneše — snad to smím říci přímo — pro diskusi nestačí. Není mi z něho jednoznačně jasno, o čem má diskuse býti vedena. Článek bratra Beneše má totiž dvojí intenci, z nichž jednu jeho autor výslovně přiznal — a druhou jenom prozradil.

Bratr Beneš praví (na str. 194), že mu jde o to „upozorniti církevní veřejnost, které názory o národu a národnosti, o státu a demokracii jsou běžnými v denním i vážném tisku Československa — a na prameny názorů těch.“ To je to přiznané. Jenom o to jde br. Benešovi? — Každý, kdo pozorně čte jeho článek, pozná z jeho obsahu a z přiznání bratra Beneše, co mu bylo pohnutkou k tomu, aby se ujal slova, že mu jde také (a možná, že víc) o něco mnohem jiného, než o pouhý výklad pojmů národ, národnost, stát a demokracie. Že mu jde o to, aby „upozornil“ (abychom užili jeho slova) na to, že v československé církvi existuje skupina lidí (prý mladých), kteří mají u r č i t é p o j e t í národa, národnosti, státu, demokracie a sociální otázky (myslím, že toto teprve je úplný výčet), pojetí, které — dle mínění bratra Beneše — do československé církve nepatří a je neslučitelné s členstvím v ní. To je ta druhá, nepřiznaná, a přece vyslovená, intence článku bratra Beneše. Čtu-li s tímto vědomím to, co br. Beneš píše, rozpadá se mi obsah článku do d v o j í r o v i n y. A tady je nebezpečí: v článku samém obojí tato rovina se co chvíli protíná, prolíná a překrývá jedna dru-

hou. Bude nutno — aby diskuse vůbec byla možná — napřed je rozlišit a rozhodnout se, kterou z nich budeme považovat za hlavní. Bylo by právem autora článku „Jasna je třeba“, aby tak učinil. Pokouším-li se zde udělat to za něj, děje se tak s výhradou jeho přesvědčení, že jsem neublížil jeho thesím. A děje se tak také proto, že mi to dá příležitost opravit několik věcných nedopatření, jimž neušlo pero bratra Beneše a která by mohla býti druhým zdrojem zmatku v ev. diskusi.

Tedy předně: co je uloženo v první rovině článku bratra Beneše? Myslím, že čtverý problém:

1. Co je to národ a jaké jeho pojetí vyplývá z učení československé církve (nebo aspoň se s ním snáší). Otázkou v tom uzavřené je, co znamená pojem „církve národní“.

2. Co je to stát a jaká jeho koncepce je adekvátní učení československé církve.

3. Jaký politický řád je slučitelný s křesťanstvím (jak je chápe čl. církve).\*)

4. Jaký sociální řád je přijatelný (nebo nutný) víře československého křesťana.

To jsou otázky, na nichž resonuje článek bratra Beneše. Problémy jsou při tom položeny axiologicky, t. j. nejde jenom o to, jaké je dané a běžné jejich pojetí, nýbrž jaké je správné jejich pojetí. Pro nás to znamená, vyšetřit, jaké pojetí národa, politického řádu a sociálního uspořádání je adekvátně přiřazeno křesťanově víře a neporušuje ji. Tyto otázky mají svou důležitost, a budou-li ony tvořit základní rovinu diskutované skutečnosti, nemusí to být diskuse zbytečná a marná. Bylo by ovšem nutno v diskusi vyjít z nového jejich položení, poněvadž to, co k nim praví br. Beneš, je sotva víc, než jen několik poznámek, problematiku samu v její podstatě zdaleka nevyčerpávajících.

Rovinu druhou tvoří v článku bratra Beneše soubor otázek, které by se daly schematicky vyjádřiti asi takto: existuje generační problém v československé církvi a ten se projevuje na poli otázek výše uvedených tím, že mladá generace církve má v těchto otázkách jiné mínění, než církev dospělá. Ba víc: způsob, jakým prý si mladí příslušníci uvedenou trojčlenku řeší, neodpovídá duchovnímu a mravnímu habitu církve; odpovědi, které si mládež církve na uvedené otázky dává, nejsou ve shodě s učením československé církve; mladá generace ocitá se svými thesemi o nich mimo církev; a ještě hůře: porušuje čistotu církve ideologickými a mravními komplexy, které jsou nesourodé, odporé.

\*) Poněvadž stát je konstituován svým politickým řádem, bylo by možno otázku 2. zařadit do otázky třetí. Uvádím je zde rozděleně jen proto, že to lépe odpovídá způsobu uvažování br. Beneše v jeho článku.

Tato druhá rovina je pro diskusi nebezpečná při nejmenším tak, jak byla nebezpečná bratru Benešovi: zmate výklad o problémech základních. To nebezpečí je dvojí: jednak v osobní její povaze, jednak v tom, že to, co v ní má být postiženo, nejsou problémy v podobě ryze logické, nýbrž jistý stav skutečnosti. To znamená, že tvrzení, která tvoří tuto druhou rovinu výkladu bratra Beneše nejsou bez předpokladů; a těm by bylo nutno učiniti napřed zadost, abychom mohli vůbec tvrdit. Tak by bylo — příkladem — nutno napřed určit povahu generační otázky v církvi vůbec, abychom mohli pak mluvit o tom, jak se projevuje na poli otázek výše uvedených. Bylo by nutno vyšetřit, ev. dokázat, že názorové diference, které v církvi jsou v pojetí národa, politického a sociálního řádu, jsou paralelně diferencemi generačními (já právě o tom, myslím že právem, pochybuji).

Teprve až by byl zjištěn a vyložen názorový konsensus generace dospělé a názorový konsensus generace mladé, bylo by možno zkoumat, který z nich více odpovídá ideovým předpokladům církve, a který z nich je více méně shodný s tím řešením dané problematiky, které jsme byli stanovili jako adekvátní učení církve. Jak vidět, je to úplně samostatná řada otázek, která by stačila být předmětem své vlastní, samostatné diskuse. Myslím, že by bylo dobře — právě v zájmu jasna, jehož je třeba — vyloučit celou tuto druhou rovinu z diskuse, alespoň na tak dlouho, než bude ukončena rozprava o otázkách roviny základní. Já sám generační problém naší církve cítím jako jednu z nejvážnějších otázek její blízké budoucnosti — ne-li už přítomnosti — leč pro nesnáze tu vypočtené a také proto, že mám svoje zkušenosti s pokusy upozorniti naň — jsem zároveň přesvědčen, že dnes není pro věcnou diskusi o něm (natož pak pro jeho řešení) v církvi nutných objektivních podmínek. Proto bych také účast na rozpravě o této druhé skupině otázek dotčených článkem bratra Beneše, pro sebe považoval za hříšné mrhání časem a myšlenkou.\*)

\*) Zastavují-li se tu u nich ještě, děje se tak jaksi mimochodem a jenom proto, abych opravil ony věcné omyly, jimž neušel br. Beneš při psaní svého článku. Především není nijak věcně opodstatněna výtka, kterou činí br. Beneš Ústřední radě, že totiž „vzala na sebe těžkou odpovědnost dovolením, aby organisace, na tomo základě vznikající (rozuměj „Klub mladých příslušníků církve československé“ na základě prohlášení „Klub je založen“ z 16. září 1936 — p. p.), zasahovala vydáváním novin pro mládež do učitelského úřadu církve...“ Nesprávné je toto tvrzení jednak proto, že „Klub mladých příslušníků československé církve“ nikdy žádných „novin pro mládež“ ani jiného časopisu nevydával. (Jedinou jeho publikací bylo prohlášení „Klub je založen“.) Nesprávné je to dále proto, že Ústřední rada žádného takového nebo podobného povolení „Klubu“ neudělila; a nemohla ani udělit, poněvadž ani neschválila utvoření Klubu na základě stanov, navržených jeho přípravným výbo-rem, takže Klub založen nebyl a dodnes neexistuje. Jeho přípravný vý-

Než skončím, rád bych ještě několik slov k diskusi samé: jako každá rozprava, tedy i tato — má-li mít naději na kladný svůj smysl — musí začít tím, že udělá pořádek v pojmech.

Pořádat pojmy je však možno jenom za předpokladu, že ti, kdo se toho ujali, dovedou odosobnit, zobjektivovat, zpředměnit svůj zájem. Že chtějí hledat pravdu a nikoli obhajovat „pravdu“ předem pojatou. Říkám to proto, že jsou v článku bratra Beneše věty, které oslabují moji naději, že o to jde. (To je také důvod, proč se mi zdá i motivace článku br. Beneše hodná pozornosti a úvahy. Než na to zde není už místa.) Příkladem aspoň jednu z nich: „Sociální problémy jsou ostatně jasny jenom demagogům.“ Budiž — leč pak také platí, že buďto autoru této věty sociální problémy jasny nejsou — nebo, že je sám demagog. V obojím případě: jakou naději to dává do diskuse, kdybychom tímto stylem diskutovali?

Než abych skončil: je dobře, že br. Beneš upozornil na to, že je tu soubor otázek, v nichž není v církvi jednotného názoru. Má-li však toto upozornění býti podnětem diskuse, tedy účast na ní může mít smysl jenom tehdy, bude-li vedena za tím cílem, aby ono usjednocení nazírání, jehož nedostatek cítíme všichni, bylo možné a nikoli proto, aby byly přiřívány známky vyobcovaným z duchovní jednoty církve.

Doufám, že Vám bude možno přijmout těchto několik poznámek a že mi dovolíte, abych se svou účastí na diskusi o me-ritu věci posečkal, až bude jasno, co je předmětem rozpravy.

Vám zcela oddaný

František Roháč.

V Praze, v září 1937.

---

bor, který zůstal po odmítnutí návrhu stanov Ústřední radou, nemá pak s autory prohlášení „Klub je založen“ (které považuje br. Beneš za členy oné „imaginární skupiny“ jejíž [stejně imaginární] existence inspirovala jeho vystoupení v NR.) nic společného. Stejně tak věcně neoprávněné je, uvádí-li br. Beneš v souvislost pokus o založení Klubu mladých příslušníků a časopis „Předvoj“. Ten začal vycházet dávno před akcí pro založení Klubu a z tiráže v každém jeho čísle mohl se každý jeho čtenář přesvědčit, že jej vydává „Diecésní svaz Jednot mládeže československé církve v Hradci Králové“ — tedy složka mládeže čl. církve, vybudovaná na docela jiném základě než měl být „Klub mladých příslušníků“. Dále pak zůstává pouhým a ničím nedoloženým tvrzením, že podnětem pro vydání „Poselství církve“ z 28. listopadu 1936 byly také ty projevy mládeže čl. církve, které br. Beneš ve svém článku uvádí. A posléze je věcně nesprávné mluvit o „revoltujícím mláďi“ v československé církvi. Nehledíc k tomu, že je nespravedlivé (a proto také zbytečné) každý projev samostatného mínění mládeže označovat za revoltu, nehledíc tedy k tomu, je skutečností, že v poslední době nemůže být nějaký projev samostatného mínění (natož revolty!) mládeže v československé církvi vůbec konstatován. Tato fakta považoval jsem za správné uvést a konstatovat jako stojící mimo diskusi. Bude dobře, když si podle nich čtenáři NR. příslušná místa článku bratra Beneše opraví.

## Doslov redakce.

Uveřejňujeme dopis br. Roháče jako doplněk článku br. Beneše. K jeho článku jsme na str. 193 pod čarou poznamenali, že zahajujeme diskusi o otázce, která byla předmětem jednání oxfordských konferencí, t. j. o otázce poměru církve k státu, národu a zřízení společnosti. Generální otázka není tedy předmětem naší diskuse. Zato — opakujeme — oxfordská otázka je i naší církevní otázkou a ujasnění potřebuje. Proto vybízíme k diskusi znova.

## ZE SVĚTA MYŠLENKOVÉHO.

*Kniha dr. W. A. Visser't Hoofta a dr. J. A. Oldhama o církvi a její funkci byla při oxfordské konferenci o životě a díle podkladem diskuse. V minulém čísle jsme z ní uvedli partii o církvi v životě společnosti. Kniha svým obsahem zaslouží, aby u nás byla co nejvíce známa; proto přinášíme v tomto čísle překlad dalších dvou článků z ní.*

### Církev jako obecenství lásky.

„Obecenství se slovy jako: „Kdo přebývá v lásce, zůstává v Bohu a Bůh v něm“, „Kdo má lásku, je z Boha zrozen a má Boha“, „Nyní však zůstává víra, naděje, láska, tyto tři; ale láska je největší z nich“ učinila nás nevnímavými pro jejich zneklidňující a revoluční povahu.

Církev kladla právem zvláštní důraz na víru, neboť jen svou osobní odpovědí na boží osobní volání můžeme být vykoupeni k novému životu. Ale neméně zdůrazňovala druhou pravdu, že nový život, k němuž jsme povoláni a připuštěni, je životem pospolitosti a lásky. Církev činila příliš často na svět dojem, že být křesťanem znamená v prvé řadě držet se určitých naukových, věroučných pouček. Jen životem některých svých světců a poměrně malého počtu svých nepatrných a neznámých členů dala vnějšímu světu příležitost, aby pocítil něco z toho, že být křesťanem znamená být spasen k životu v nové oblasti bytí, v níž vládnou láska a svoboda.

Církev je uskutečňování pravé pospolitosti. Její vlastní podstata záleží v osobní pospolitosti. Může ukázat pravý smysl vši pospolitosti, neboť její život má kořeny v lásce k Bohu. Jen láska k Bohu nás může spasit z našeho sobeckého osamocení a uvolnit nás k lásce k našim bližním. Čím více zápasíme o to, přemáhat své sobectví, tím sobectějšími se stáváme. Jen láska, která k nám přichází z venčí, a dává našemu životu nové středisko v tom, který nás miluje, může odstranit pouto naší sobecké lásky. Církev je proto místem svobodných vztahů vzájemné lásky a vzájemné důvěry osoby k osobě, a má za úkol, ukazovat světu příklad správného poměru lidí k lidem.

Křesťanská láska je něco zcela jiného než sentimentální soucit nebo laskavá blahovůle nebo přirozené lidské kamarádství. Má svůj pramen v drahocenné sebeoddanosti Kristově. Nachází svůj předmět nejen v těch, kdo jsou sympatičtí a duchem příbuzní, ale i v těch, kdo jsou nemilí a svou bytostí odpudiví. Miluje lidi, poněvadž ví, že Bůh je miluje. Vidi v druhém



člověku nejen to, co nyní je, ale i co se z něho výkupnou a tvůrčí láskou může stát.

Křesťanská láska má arci otevřený zrak pro konkrétní, fyzické, intelektuální a mravní potřeby člověka a snaží se být jim práva, ale nespokojuje se s tím a nezastavuje se tu. Jejím cílem je, vésti lidi touto službou ke Kristu, aby nehlubší potřeba jejich bytosti došla splnění. Duchovní péče musí zaujímat značné místo v životě obce. Nesčetní lidé jsou nemocní nejen na těle a duchu, ale i na duši. Aby jim bylo pomozeno, za to nesou odpovědnost nejen duchovní, ale všichni členové křesťanské obce. Slibný počátek byl na některých místech učiněn spoluprací duchovních, lékařů a psychiatrů při péči o lidi, trpící duševně. Mnoho případů vyžaduje odborné, vědecké porady, má-li jim být pomozeno; v četných jiných případech však pozná lékař, že jedinou pomoci je úplná obnova zkušeností odpuštění hříchů a obnovením důvěry v životě dětinské důvěry v Boha.

Církev by měla být místem, kde jsou odstraněny hranice rasy, národnosti, třídy, pohlaví a vzdělání; kde je postižený, utlačovaný, vyvržený a opovržený vítán a kde se cítí doma; kde politici a hospodářští odpůrci jsou znovu uskutku zajedno ve věrnosti společnému Pánu, kde na půdě pravého obecenství mohou hovořit o svých různých názorech a mohou se učit rozumět si navzájem. V rozkladu moderního sociálního života je úkolem církve, tvořit střediska, v nichž lidé naleznou ochranu, přístřeší a úkryt v péči a lásce spolubližních a znovu objeví význam pospolitosti v pomoci a kamarádství kruhu, v němž členové nesou břemena jedni druhých a usilují o společně nejlepší. Církev však by měla být místem, kde nejen ti, kdož toho potřebují, naleznou pomoc a přímluvu, ale i kde individualism a svévole silných a robustních jsou uvedeny v kázeň a zmirněny, a jejich úmysly jsou očišťovány a posilovány v společném úsilí, poznávat a plnit vůli Kristovu. Mluvíme-li o plnění úkolu církve v této oblasti, musíme však opět rozlišovat. Očekáváme-li něco, co je povahou věci nemožné, dostáváme se do nebezpečí, že budeme zklamáni a ztratíme odvalu. Organizovaná církev obsahuje velký počet lidí velmi rozdílné křesťanské zralosti. Mnozí z nich — jako oni učedníci, o nichž čteme ve Skutcích apošt. — „ani neslyšeli, že je nějaký Duch sv.“ Od těch nemůže proto být očekáváno, že projeví v celé plnosti dary Ducha sv., z nichž největším je láska. Musíme pracovat k tvoření malých skupin, které se snaží uskutečňovat jako znamení křesťanské pospolitosti vzájemnou důvěru, vzájemnou pomoc a odpovědnost ve svém kruhu. Tyto skupiny budou sice s počátku malé, ale nesmějí tvořit žádný tajný klub a uzavírat se, nýbrž se musí stále pokoušet rozšířit své hranice. Kvas prokvasí celou část, ale nejdříve zde musí vůbec být. Mluvíme do větru, žádáme-li, že církev musí být to nebo ono. Musíme začít u sebe samých a u těch, na něž máme vliv. Život se stává skutečností teprve když se podíváme své odpovědnosti do tváře. „Za všech dob byl malý hlouček duší každé reformy a dával svou smělou odvahou podnět ke každému probuzení.“ (W. F. Lofthouse, *Christianity in the Social State*, s. 144.) V organizované církvi se musí církev jako živá církev stále znova rodit. Jestliže ve velké církvi skupiny lidí vážně usilují o to, ukazovat a uskutečňovat smysl křesťanské obce jako pospolitosti lidí, kteří žijí pospolu ve vzájemné důvěře, ve

vzájemné lásce, závaznosti a službě, pociti lidé, kteří stojí opodál a zvláštními okolnostmi přijdou s tímto životním obecnstvím do styku, jeho přítažlivou silou a naleznou v své církvi a skrze ni Krista samého. Důvod, který zvlášť přispěl k vítězství jak komunismu, tak nacionalního socialismu, záleží v tom, že pospolitost a kamarádství v malých skupinách se tam mohly stát skutečnou, živou zkušeností.

## Církev jako obecnství myšlení.

Bylo řečeno, že církev je trvalým svědectvím pro zjevení nové skutečnosti v dějinách. Milost a pravda, které Ježíšem Kristem přišly na svět, musí nacházet stále nový výraz, také v myšlení. Úkolem církve je, ukazovat svým členům a zároveň vnějšímu světu význam a praktické důsledky evangelia, které hlásá. Myšlenkový výraz pravdy, která je nevyčerpatelná, může být vždy jen částečným činem. Zápas o jasnější, hlubší, bohatší porozumění nemůže nikdy přestat.

Jednou z nejvážnějších slabostí v situaci církve dnes je, že chybí teologie, jež by dorostla k tomuto úkolu. Nechybí pozoruhodných příspěvků k theologickému myšlení. Ale hledíme-li na celek, máme chaos různých, často si odporujících soukromých mínění, ale ne uznanou církevní teologii.

Konstatování, že církev potřebuje v přítomné době k splnění svého poslání v dnešním světě snad v první řadě teologie, vyvolalo významné poznámky. Laikové, kteří se o tom vyjádřili, chopili se skoro bez výjimky žádostivě tohoto konstatování a vyslovovali svůj nejvřelejší souhlas s ním. Jeden z nich, který se po vynikající veřejné kariéře věnuje službě chudým, napsal, že toto konstatování pokládá za nejdůležitější. Vynikající teolog naproti tomu vyslovil bezvýhradný nesouhlas. Nic prý nemůže být zvrátenějšího, tvrdil, než názor, že naděje světa spočívá v teologii s jejím intelektualismem, s jejími abstrakcemi, s její vzdáleností od života a s jejími neplodnými kontroversemi. Zkušenost prý ukazuje, jak nepatrný je přeměňující vliv i nejlepší teologie. Obnova církve prý je nekonečně důležitější než obnova teologie. Jeť z lůna znovuzrozené církve prý můžeme očekávat životnou teologii.

Je tu zřejmě potřeba dalšího ujasnění. Čeho si tu laikové přejí a co tu profesor teologie odmítá, jsou dvě různé věci. Spekulativní a kritická myšlenková práce, která nemá žádného spojení s činným životem, může jistě jen málo nebo nic přispět k řešení palčivých otázek moderního světa. Ale laikové jsou si bolestně vědomi, že jednání je často brzděno a ochromováno nedostatkem jasnosti v tom, jaké chování se v praktických životních otázkách od křesťana vyžaduje. Pocitují nutnost lépe promyšleného a obecně uznávaného podání křesťanského chápání života, které usiluje o to, uchovat čistotu a plnost evangelia a přece je zároveň tak vyjádřit, aby mělo zřetel na myšlení, zkušenost a životní situaci dnešního člověka. V nynější krizi církve musí také naše myšlenková práce odpovídat božím volání. Mezi sebou zápolící světové názory, které lidi vybízejí k následování, se obracejí jak k rozumu, tak k citu a musí proto v obou oblastech narazit na odpor a musí jim být čeleno. To je nutno nejen pro svědectví církve před těmi,

kdož stojí opodál, nýbrž i proto, aby vlastní členové církve měli svou víru zdůvodněnu a upevněnu. Pro splnění svého úkolu musí církev zavolat na pomoc nejlepší hlavy, které má po ruce. K tomu patří laikové stejně jako theologové. Je významnou skutečností, že na př. vůdčími mysliteli pravoslavné církve v posledním století byli laikové.

Spolupráce theologů na úkolech, před nimiž církev stojí, je nepostradatelná. Je naléhavě potřeba nové orientace theologického myšlení a užšího, důvěrnějšího vztahu mezi theologickou vědou a otázkami přítomnosti. Povzbudivý je fakt, že nový profesor theologie na universitě v Cambridge volá po badatelích o křesťanství, „kteří křesťanství prvního století prozkoumali v jeho historické skutečnosti a získali takový dojem o pravdě v něm žijící, jaká leží nad vši změnou dob a žádá si nového vyjádření ve formách srozumitelných člověku naší doby.“ Takoví badatelé budou proto usilovat o to, „pochopit celé evangelium prvního století v jeho dobově vázané, historické a proto kdysi aktuální skutečnosti a pak podniknou odvážný a dokonce nebezpečný pokus, to celé přeložit do soudobé mluvy“. (C. H. Dodd: *The Present Task in New Testament Study*, s. 38-40.)

Třeba je příspěvek theologů o sobě důležitý, je pro jeho pokud možno, největší vliv neméně důležitý živý a bezprostřední styk s ostatními způsoby myšlení a zkušeností. Velkou slabostí moderního života je specialisace. Sotva co jiného je tak nutné, jako získat přehled, který objímá a spojuje různé typy zkušeností. Theologické myšlení nabude nového významu pro skutečný život naší doby, bude-li moci být postaráno o to, aby theologové se scházeli k osobním dohodám s odpovědnými vůdci veřejného života a hospodářství, se zástupci dělnictva, s vychovateli a členy jiných povolání, a aby se od nich učili, ve kterých bodech má křesťanská nauka význam pro jejich úkoly, jejich zkušenost, jejich otázky a obtíže.

Jasně porozumění významu křesťanské víry pro skutečný život naší doby, jehož potřebujeme, není v první řadě věcí učenosti a studia. Je to spíše ovoce náboženského vhledu a poznání, a nesmíme nikdy zapomenout, že skutečnosti světa víry mohou být moudrým a chytrým skryty a maličkým být zjeveny. Pravda, kterou hledáme, může přijít skrze proroky, jež Bůh vzbudí, aby sloužili potřebám naší generace; může také oživnout v tichosti v srdcích mnoha prostých mužů a žen, kteří věrně usilují plnit vůli Kristovu v svém denním životě, a může být od jednoho druhému předávána, až se stane obecným majetkem. Nemáme na mysli žádný dogmatický systém, který se lidem shora vnucuje, nýbrž rostoucí jasnost o pravém cíli života, v jejímž světle mnozí prostí mužové a ženy mohou nalézt svou cestu s větší jistotou. Ale pravda tak uchopená, má-li své dílo ve světě plně vykonat, musí být ve všech svých důsledcích promyšlena a stále jasněji v svém poměru k myšlením a otázkám života podávána. Myšlení je uložen úkol, ujasňovat a posilovat křesťanské svědectví a křesťanský čin.

Můžeme čerpat novou odvahu ze skutečnosti, že theologie, o níž jsme mluvili, smí být ukována v zápase s protikřesťanskými mocemi naší doby. Otevřený útok nejen na křesťanskou víru, ale i na mravní normy křesťanství, spolupomáhá, abychom si ujasnili, oč jde. Křesťanská vyznání víry prvních staletí byla formulována v zápase s různými bludy. Církev byla nu-

*cena, prohlašovat určité názory za neslučitelné s křesťanským chápáním života. Zcela podobně si může křesťanské svědomí v zápasech dneška vic a vic ujasňovat, že určité závazky a formy života se nesnášejí s křesťanskou vírou a poslušností. Tak můžeme negativní cestou dojít k jasnějšímu, pozitivnímu vyjádření křesťanské víry v jejím významu pro život přítomnosti.*

*Cemut se znenáhla učíme, musí být učeno také systematicky. I u těch, kdo chtějí být uvědomělými křesťany, panuje v širokých kruzích důkladná a překvapující neznalost toho, co křesťanská víra vlastně je. Zcela obecná je úplná nejasnost o jejím naukovém obsahu, jejích mravních požadavcích a jejím sociálním významu. Je potřeba daleko obsáhlejšího, důkladnějšího a systematictějšího poučování v těchto otázkách, než tomu bylo dosud."*

F. K.

## **ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.**

*Miroslav Novák*

### **Církevní konference v Oxfordu v červenci a srpnu 1937.**

Po odstupu několika týdnů, když vymizely z paměti prchavé a přechodné dojmy, je možno klidně uvažovat o výsledku oxfordských konferencí, zhodnotit vykonané dílo, a případně vyzvednout některé z přednášek, jež se zdají přinášeti stanoviska trvalého významu. Než přikročím k referátu o jednotlivých konferencích, dovoluťte mi, abych vyslovil úsudek o nich dohromady.

Město Oxford, město desítek universitních kolejí, bylo v červenci a srpnu svědkem obrovského novodobého církevního sněmování. Můžeme říci, že všechny církve, totiž všechny nekatolické církve, se sešly, aby zaujaly stanovisko k nejdůležitějším problémům dneška, na jejichž vyřešení závisí, kterým směrem svět půjde, zda směrem k Ježíšovu evangeliu nebo směrem od něho. Katolická církev setrvala vzdálena, ačkoliv se mnozí z jejích osvícených duchů zúčastnili činně přípravných prací, ovšem neoficiálně. Novodobý koncil byl znamením, že církve už nevidí své působení omezeno jen na svoji oblast a proto nemusíme v našem případě ani mluvit o církvích, nýbrž spíše o křesťanstvu, které znovu objevilo svůj úkol, poznalo své povinnosti a vylézá ze svých pohodlných církevních krunýřů, aby kolektivně na sebe přijalo svůj díl odpovědnosti za světové dění. Tisíce rukou se stisklo, tisíce srdcí se poznalo a hle, ať jsme byli ze západu či východu, severu či jihu, poznali jsme se jako poutníci na stejné cestě, s jediným pravým vůdcem a s podobnými strastmi a starostmi! Byla to skutečně podivná směsice různých národů a různých jazyků. Oxford viděl ve dnech konferencí všechna lidská plemena; byli zde černí a bílí, hnědí a žlutí, ale nebylo rozdílů, nebylo povyšování jedněch nad druhé — všichni bratři. Nebylo také zuřivých nacionálních nepřátel, ačkoliv byli přítomni příslušníci bojujících národů. Zástupci křesťanských církví, a za nimi bychom si mohli představití milióny těch, jež zastupovali, někde třeba nepřehledné řady, jinde malé skupiny vyznavačů, jako třeba pronásledovanou církev asyrskou. UŽ

toto společenství bylo velkým dílem, za něž nutno Bohu děkovat, neboť nezapomínejme, že církve bývaly nejzatvrzelejšími nepřáteli — na život a na smrt. Oxford 1937 opravňuje k naději, že dojde k ještě užší spolupráci, a to i mezi ekumenickým/hnutím a svobodnými církvemi, neboť už dnes se nikdo nepokouší o sjednocení všech na jednom vyznání, ani se nepokouší o uniformování všech církevních hnutí, které se v jejich různosti naučíme ještě poznávat jako rozvinutí rozmanitých darů božích. Každý půjde svým způsobem a přece budeme bratřími a sestrami.

### Ekumenická konference o životě a díle.

První a největší konference byla ekumenická o životě a díle (Life and Work) od 12.—26. července 1937 s thematem církev, národ a stát, na niž byly zastoupeny všechny světadily a která byla snad nejlépe připravenou konferencí, jaká kdy byla konána. Účastníci dostali už ve svých domovech většinu návrhů i literaturu k prostudování, takže diskuse byla na vysoké úrovni. Tak mohl býti i podrobný program uveřejněn v Náboženské revui\*) už předem. Tento program byl, až na malé výjimky, dodržen. Ekumenická konference navazovala na světovou konferenci církví, konanou r. 1925 ve Štöckholmu. Avšak srovnání obou konferencí naplňuje nás úzkostí. Jaký to ohromný rozdíl mezi Štöckholmem a Oxfordem! Tehdy r. 1925 ve Štöckholmu byli naplněni zástupci církví radostnou nadějí. Církve činily tam očistné pokání, uznaly svou vinu na tom, co se dalo od r. 1914, litovaly svých opomenutí a prohřešení; a z tohoto pokání, v souhlase s obecným míněním doby radovaly se z nastávající nové éry štěstí, míru a klidného rozvoje kulturního. Tehdy r. 1925 se obecně věřilo, že meče jsou definitivně zastrčeny do pochvy a že válka, tak snižující člověka a lidství vůbec byla vyškrtuta ze slovníků co prostředek k řešení jakýchkoli mezinárodních konfliktů. Radost byla nakažlivá a víra bez mezí. A letos, když jsme chodili v Oxfordu do přednášek a diskusí o díle sblížovacím, skoro u dveří budovy vykřikovali kameloti nejnovější sensační zprávy o vítězství ve Španělsku, zprávy „levé“ či „pravé“, o krvavých bojích v Číně, o popravách v Rusku... To skličovalo a připouštím, že bylo dosti těch, kdož v důsledku toho žádali po konferenci více než mohla učiniti. Dovolte mi uvést příklad, kde to bylo pochopitelné. Z Madridu přijeli dva evang. duchovní, jejich kostelík už byl proděravěn bombou, ale po celou dobu obléhání konali každou neděli pobožnosti; po prvé na tři týdny odjeli z Madridu (a zase se po konferenci vrátili) a odjeli na konferenci církví. Byli velmi netrpěliví při dlouhých teoretických přednáškách a jen volali: „Prosím vás, nemluvejte tolik a něco udělejte!“ Nedivil jsem se, přicházeli z místa, kde každou minutu mohla smrt skosit tisíce a byli příliš spjati s přítomnou chvílí a jejím nebezpečím, než aby mohli uvažovat o otázkách, sahajících na desetiletí i více do budoucnosti.

Přes to bylo snahou konference, aby výsledky její nebyly určeny uzavřenému světu učenců, světu knihoven a pracoven profesorů, nýbrž,

\*) Náb. revue, roč. 1937, č. 3, str. 171 a násl.

aby přinesly světlo milionům prostých lidí, jimž se má dostat jasných odpovědí na ožehavé otázky. A bylo dobře, že tu byli zástupci dalekého východu, z Číny a Japonska nebo Indie, kteří dbali toho, aby se příliš ne-  
teoretisovalo. Dr. Tingfang Lew se tázal za všechny: Chceme vědět, jakou odpověď dát ženě, jejíž tři synové byli chladnokrevně zastřeleni v Šanhaji? Žádá si jasné odpovědi, jasného slova o míru a válce“. A dr. T. Lew se přiznal, jak bolestně na něho působí cesta do přednáškové síně, když slyší na ulici zprávy o bombardování Pejpinu, kde jeho dvanáctiletá dceruška chodí do školy. Reverend Chuchiki Yasuda z Japonska ukázal zase, jak dalece je zamotaná politická situace Japonska, určovaná hrubým nacionalismem, jenž ničí každý náboženský život.

V některých hodinách jsme opravdu upadali do deprese. Tolik zla, tolik nesvobody i pronásledování defilovalo před námi. I dnes je možný velký útlak a pronásledování, a to nejen někde v Iraku od fanatických Arabů, nýbrž i velmi blízko, v zemích, které si činí nárok na název nejkulturnější.

Německá evangelická delegace se nedostavila z určitých důvodů. V kterém století to žijeme? Neříká se mu století s v o b o d y? Arcibiskup z Canterbury řekl: „Velmi ji postrádáme, neboť svou znalostí věci, hlubokým myšlením a silnou vírou by nás velmi podpořila. Chtěla spolupracovat a byla dobře připravena, ale postavily se jí do cesty překážky, které byly nepřekonatelné a není naší věcí, abychom se my o nich vyjadřovali. Avšak mohou říci jistě za vás všechny, že jenom prohlubují naše niterné účastenství s našimi bratry v jejich zkouškách i v tom, že se skutečně postavili za svobodu církve Kristovy a nerušené hlásání evangelia.“

Američané a Angličané se dívali na vše optimističtěji, protože ze svých svobodných zemí těžko se mohou vmyslit do těžkostí národů, kde zuří nesvoboda a útlak a byli při tom ve velké většině, takže se po chvílích stísněnosti vždy brzy vyjasnilo.

Odpovědnosti všech církví si byli vědomi řečníci i posluchači. Dr. J. R. Mott ve své řeči o konferenci řekl: Jaký bude výsledek „Oxfordu“? Bůh sám ví. Bude to záviset na množství naší víry. Pařížský farář Pierre Maury zdůraznil, že církev nesmí nikde jinde hledat pramen pro svoji nauku i svá rozhodnutí než ve Slově Božím a nesmí se starat, co tomu řekne svět. Žijeme ve století totalitních nároků kultury, vědy, politiky nebo jistých států. Přejde den, že nebude trpěna církev, která se nebude chtít poddat totalitnímu státu. Přes to se žádá církev nesmí dát pohnout k tomu, aby obhajovala takové lidské hodnoty.

Profesor Reinhold Niebuhr ve své přednášce: Křesťanská církev ve století sekularismu, upozornil, jak křesťanství bylo nejhluběji pocho-  
peno v dějinných chvílích, když se drobily velké kultury a člověk se stal pokorným ve své malosti. Porozumění pro svou víru získali jisraelští proci tehdy, až náboženská kultura národa byla ohrožena Asyrií a Babilonií. Augustin psal svůj Boží stát v době, když kultura římská se stala bezmocnou obětí barbarů anebo obnovení křesťanského poselství v pro-

testantské reformaci mělo příčinou i následkem rozklad kdysi pyšné středověké kultury.

Že při konferenci nešlo o to, najít stejný výklad a zachovat vnější jednotu, toho dokladem byly dvě přednášky na stejná thema, „O základech křesťanské etiky“, jež po sobě proslavili prof. Emil Brunner z Curychu a R. Matthews, děkan svatopavelské katedrály.

Prof. Brunner pravil: Moudrost tohoto světa zklamala. Křesťanská církev nemůže formulovati nějaký sociální program. Dobro je milostivým darem od Boha...“ A děkan Matthews: „Učení, osobnost a dílo Krista tvoří dohromady zjevení „dobrého“ života. V Kristu nám Bůh ukázal dobro. My je uznáváme jako pravé zjevení, neboť souhlasí s myšlenkami, jež v sobě nese jako lidé stvoření k obrazu božímu... Idea království božího je ideou sociální a má co činit se vztahy člověka k Bohu a člověka k člověku...“

Jakým nebezpečím je náboženská lhostejnost a vlažnost, uvědomili jsme si plně při přednášce profesora J. W. Nixona ze Spojených států. „Věříme my se stejným přesvědčením, že vítězství musí být naše, jako třeba komunista ve svou věc věří? Bůh sám chce světové bratrství křesťanů, Bůh chce opravdové obecenství!“

Přednášky, jak jsme viděli, samých odborníků, kteří své věci dobře rozuměli, se těšily velkému zájmu všech, delegátů, přidružených zástupců, zástupců mládeže i hostů.

Avšak hlavní práce i nejcílejší diskuse byla v pěti sekcích s omezeným počtem účastníků. Výsledek diskusí v každé sekci byl shrnut v resoluci, o níž se hovořilo ještě v plenu. Zpracováno bylo pět hlavních temat konference.

### Výsledky skupin.

Ve zprávě o sekci: „Církev, národ a stát v poměru k životu a řádu hospodářském“ bylo se studem doznáno, že částečným zklamáním křesťanů na poli hospodářském vznikla světská a protikřesťanská hnutí, která se své strany se snaží o sociální spravedlnost. Zpráva pak podává některé směrnice, podle nichž má řídit své jednání v hospodářském životě církev jako instituce i jednotlivý křesťan.

Sekce „Církev a národ“ se zabývala velmi časovými problémy, zbožněním národa a stavěním přehrad mezi lidskými rasami. Poslední příčina rozkladu společnosti vězí ve snaze člověka budovati svůj život pouze na humanistické basi, bez jakéhokoliv vztahu k vůli a moci boží. Pak nejdůležitějším poselstvím církve jest ukázati, že tajemství opravdového společenství je v Bohu a že toto tajemství bylo v Ježíši Kristu zjeveno. Církev nevisí ve vzduchoprázdném prostoru, nýbrž ona musí poslouchati božího volání v konkrétních skutečnostech denního života.“

Jaké stanovisko má zaujmouti křesťan i církev ke státu, obecně i v určitých situacích, bylo hlavním thematem sekce „Církev a stát“. Základní postoj je určen tím, že křesťan uznává za nejvyšší autoritu jen Boha samého. Stát je sice také zřízením božím, ale proto i on stojí

pod svrchovaností Boha. Aby nenastal akutní spor, má církev vésti své členy k činné účasti na životě státním a zároveň musí si žádati od státu svobodu k hlásání evangelia, k výchově i k službě.

Otázka výchovy je snad nejdůležitější, poněvadž na ní stojí vše ostatní; proto zpráva ze sekce „Církev, národ a stát v poměru k výchově“ byla nejdelší. Zpráva se zabývá nejprve změnami poměru církve, národa a státu ve výchově. Jediná církev je společenstvím nadnárodním, nadrasovým i nadřídovým; bohužel nemůže mluvit jako universální církev, což oslabuje její vliv i službu, kterou by mohla zvláště na poli výchovy přinést. Za dnešní situace, jež je, pokud jde o poměr církve národa a státu k výchově, velmi spletitá, nutno obrátit pozornost k sesvětštění moderního života, víře člověka ve vlastní moc a sílu, určovatí si svůj osud, sociálnímu zmatku, oslabení pout rodiny a vyrůstajícímu zasahování států do výchovy. A nejvíce se dostává církev do sporu se státem v otázce svobody a kontroly hnutí mládeže. Církev musí hlásati vždy, že nemůže být plnosti duchovního i duševního zdraví bez křesťanského poselství. Velmi nutná je filosofie výchovy se stanoviska křesťanského, která by nepřehlížela významu náboženské zkušenosti. Nejvýznamnějším přínosem církve k výchově jest evangelium, které dává výklad lidské existenci a duchovní sílu k skutečnému životu.

„Jedna obecná církev a svět národů.“ Při zprávě o této sekci se svět národů hlásil o slovo i v plenární diskusi, 61 řečníků bylo přihlášeno, k slovu se dostalo jen 19. Zrovna v době tak velkého rozdělení národů musíme věřit v moc a lásku boží, u vědomí, že křesťanské společenství je rozepjato po celé zeměkouli. Státy mluví o své moci, ale systém poměrů mezi silami států, založený na nezávislé, konečné národní svrchovanosti, je nekřesťanský. Je povinností církví probouzeti ochotu národů pomáhati, aby odstraněna byla nespravedlnost. Společnost národů je zatím nejdůležitějším pokusem, jak umožniti vládám společné plány, porady a jednání.

Tato sekce se také obírala problémem „Válka a mír“. Válka znamená násilí a tedy vzpuru proti spravedlnosti boží, zjevené v Ježíši Kristu. Ve zprávě o válce a míru byla rozebrána krajní stanoviska pacifistické i jemu protichůdné a konstatováno, že ani jedno není křesťanské. Každopádně nesmíme zapomenout na příkaz modlitby za nepřátele své. Aby mohla působit proti válce, musí církev usilovat všude o svobodu křesťanské bohoslužby a výchovy. Musí důrazně poukázat na to, že v horečném a nekontrolovaném zbrojení leží velká nebezpečí. K tomu cíli má být zřízena světová organizace za účelem spolupráce všech církví na otázce války i jiných otázek ve světle křesťanského poznání.

Všechny zprávy byly v plenu, někdy po těžkých diskusích přijaty.

#### Ekumenická rada církví.

Myslím, že nejdůležitějším činem oxfordské konference byl návrh na zřízení Ekumenické rady církví, jež byl navržen t. zv. „výborem pětaticeti“. Aniž by o tomto návrhu věděl, mluvil v podobném smyslu



dr. Sam. Macrae Cavert, tajemník amerického církevního svazu, který ukázal nejprve, jak jednota náleží k základu života církve, a řekl: „Jsou-li křesťané skutečně naplněni jedním duchem, musí zde být někdo, jehož prostřednictvím bude tento duch viditelný a bude působiti. Církvi chybí ekumenická organizace, již by mohla svou nadnárodní moc přivést k platnosti.“ Bylo to jako prorocké vidění, když dr. Cavert nastínil obraz ekumenického křesťanství, které by drželo svět proti rozkladné moci třídních protiv, rasového nepřátelství, řevnivosti národů atd.

Tato přednáška připravila půdu konkrétnímu návrhu na zřízení ekumenické rady církvi, která by umožňovala společné jednání církvi, spolupráci v badání i v prohloubení ekumenického vědomí, výměnu názorů pravděpodobně nejlépe ekumenickým časopisem, a starala se o organizaci světových konferencí. Navržená církevní rada by vykonávala svou činnost skrze valné shromáždění asi 200 členů, které by se scházelo jednou za pět let a druhé menší se schůzemi každoročními.

Všichni řečníci, pokud se mohli za své církve vyjádřit, návrh podporovali, arcibiskup z Thyateiry, P. Boegner, arcib. z Upsaly, dr. Beaven, biskup z Chichestru, bisk. z Dornakalu ... P. W. Merrill, předseda světového svazu pro mezinárodní přátelství prostřednictvím církvi, také návrh srdečně uvítal, třebaž, jak pravil, je zájmem mnohých pracovníků světového svazu, aby si uchoval samostatnost a existenci.

Arcibiskup z Yorku, předseda „výboru pětatřiceti“, zodpověděl některé dotazy a ujistil, že základem celého plánu je svoboda a žádná církev nebude nucena k účasti, která je naprosto dobrovolná. Také po stránce finanční bude znamenat nová organizace, spojující Radu pro praktické křesťanství a Hnutí pro „Víru a zřízení“, ulehčení. Vyslovil naději, že nová „Rada“ bude moci zastupovat opravdu celé nekatolické křesťanstvo.

Shromáždění konference, poznávajíc důležitost tohoto kroku, přijalo návrh jednomyslně a s dlouhotrvajícím potleskem. Návrh byl dán k pracování a k uskutečnění výboru.

### Mládež v ekumenické práci.

Mládež se dostala sice ke slovu na velké konferenci svým poselstvím, ale jinak byla účastna na všech přednáškách a kromě toho měla své diskusní skupiny na totéž thema „Církev, národ a stát“. Její činnost byla věnována ponejvíce přípravě světové konferenci mládeže v r. 1939. Přes 100 mladých lidí z třiceti států bylo předmětem zájmu a mládež ve své Mansfield College hostila každý den některého z vynikajících řečníků, a slyšela, jak všichni se cítí lépe v jejím středu, když ona vlastně teprve přinese ovoce toho, co oni, „staří“, připravují.

Mládež tvořila uzavřenou skupinu a v jejím rámci se snažila konat praktickou ekumenickou práci, a to nejen diskusemi, nýbrž každodenním společným jídlem.

V rámci skupiny mládeže jsme se, jako zástupci Československa, sešli se zástupci mládeže maďarské k přátelskému rozhovoru o vzájemném poměru obou národů, který bychom všichni rádi viděli založen na zákla-

dech evangelia, jež nepřipouští jednostranných sobeckých zájmů. Byl to již druhý krok kupředu ve sblížení československo-maďarském, v němž tolik bylo dosud zaviněno nepochopením a někdy neznalostí. Navázali jsme jen na první schůzku, k níž došlo na regionální ekumenické konferenci v Budapešti, v listopadu 1936.

#### Zástupci Československa.

Československá delegace se svými šestnácti členy se nijak neztrácela v obrovském množství členů konference. Každý z jejich členů měl kolem sebe kruh přátel a tak všichni konali svou povinnost informovat a počínat o Československu vůbec a o církvích a jejich životě zvláště.

Z Československa byly zastoupeny: církev československá, česko-bratrská církev evangelická, evangelická církev augsb. vyznání na Slovensku a Deutsche Evangelische Kirche in Böhmen und Schlesien.

Z československé církve byli přítomni oficiální zástupci br. patriarcha dr. G. A. Procházka, br. doc. dr. F. M. Hník a br. dr. Miroslav Novák jako zástupce Ekumenické rady mládeže křesťanských církví Československa.

Pokud v přeplněných dnech konferenčních stačil čas, stýkali se členové československé delegace, aby si vyměnili názory o přednáškách, o průběhu konference, nebo o společném postupu. Tyto svazky, navázané daleko od domova, v prostředí, v němž jsme živě prožívali hodnotu upřímného přátelství, se jistě doma neuvolní a přinesou užitek i pro živější mezicírkevní styky na půdě vlasti.

#### Výsledek konference.

S napětím se čekalo na jasné slovo konference, jež by bylo odpovědí na životní otázky milionů křesťanů, kteří stojí nerozhodni uprostřed zmatku dnešní přechodné doby, nevědouce mnohdy, zda jsou ještě křesťany či nikoliv; jak žít, abychom byli křesťany, i dnes, když život není tak jednoduchý jako před dvěma tisíci lety. Konference vyslovila své jasné slovo ve svém poselství všem křesťanským církvím.

#### Poselství Oxfordské konference křesťanským církvím.

Delegáti světové konference o církvi, národě a státu, shromáždění v Oxfordu ve dnech 12.—26. července 1937, posílají ke konci svých porad toto poselství křesťanským církvím celého světa:

Pozdravujeme Vás ve jménu Kristově!

Sešli jsme se v době, kdy lidstvo je stísněno zmateností a strachem. Lidé jsou obtíženi skoro nesnesitelnými špatnostmi a zdánlivě neřešitelnými problémy. I v zemích, které se těší míru, nezaměstnanost a podvýživa podkopávají lidem sílu těla, myslí i ducha. V jiných zemích zase válka koná své „dábské dílo“ a hrozí strhnouti nás všechny do své bezmezné katastrofy.

Nepodjímáme se však svého úkolu jako zmatení občané mnoha národů, hledající klíč k řešení svých problémů, nýbrž jako křesťané, jimž

bylo svěřeno „slovo smíření“, že „Bůh byl v Kristu, usmíruje svět sám se sebou“.

První povinností církve a její největší službou světa jest, býti skutečně církví, vyznávající pravou víru, odevzdanou naplnění vůle Krista, svého jediného Pána a sjednocenou s ním ve společenství lásky a služby.

Nevoláme svět, aby byl jako my, neboť my jsme již příliš světšší sami. Jen jako my činíme pokání, jednotlivě nebo kolektivně, může církev volat lidi k pokání. Voláme sebe i svět ke Kristu.

Přes naši nevěru učinil Bůh velké věci skrze svou církev. Jednou z největších jest, že vzdor našemu rozdělení a neschopnosti promluvit jediným společným hlasem, existuje přece v mnohých věcech skutečné světové přátelství. Naše jednota v Kristu není předmětem touhy; je prožitou skutečností. Můžeme o ní směle mluvit, neboť naše konference ji dokazuje. Jsme z mnohých národů a z různých společností, z církví se staletou historií a z mladých, jichž dějiny čítají jen několik desetiletí; jsme však zajedno v Kristu.

Jednota tohoto našeho obecnství není ustavena z jednotlivých částí, jako je tomu u federace různých států, nýbrž záleží ve svrchovanosti a vykupitelských činech jeho jediného Pána. Pramenem jeho není souhlas lidských vůlí; je to Ježíš Kristus, jehož jediný život probíhá Tělem a činí všechny vůle poddanými vůli své.

Křesťan vidí rasové rozdíly jako součást Božího záměru obohatit lidstvo růzností darů. Církev se proto musí postavit proti rasové pýše nebo rasovému odpůrnickví jako vzpouře proti Bohu. Zvláště ve vlastním životě a v bohoslužbě nesmí mít místa pro přehrady rasy a barvy. Podobně přijímá křesťan i národní celky jako součást božího záměru učinit lidský život bohatým a rozmanitým. Bůh žádá každého člověka, aby sloužil svým bližním ve společenství, k němuž patří. Avšak nacionální sobectví, spojené se snahou potlačit jiné národnosti nebo menšiny, stejně jako sobectví jednotlivce, jsou hříchem proti stvořiteli všech lidí a všech ras. Povýšení národa, rasy nebo třídy, politických či kulturních ideálů na místo Boha jest modloslužbou a může vést jen k vzrůstajícímu rozdělení a k pohromě.

Na všech stranách vidíme lidi, hledající družný život, v němž prožívají vzájemnou závislost jedněch na druhých. Poněvadž se však společenství hledá na špatných základech, celé usilovné hledání končí v konfliktu a neúplnosti. V takovém světě je církev povolána k tomu, aby byla ve vlastním životě tímto společenstvím, jež pojí lidi dohromady v jejich společné závislosti na Bohu a překlenuje všechny přepážky sociální, rasové a národnostní.

V souhlase se svou povahou opravdového společenství církev chce volat národy, aby žily život členů jedné rodiny boží. Obecná církev, pohlízející na národy světa, v nichž ve všech je zasazena a zakořeněna, musí otevřeně vysloviti své naprosté a neomezené odsouzení války, jež může vzniknout jen jako ovoce a projev hříchu. A tato pravda nesmí být ovlivněna žádnou otázkou, co může být povinností národa, který má volit mezi vstupem do války nebo druhou možností, o níž je přesvědčen,

že je zradou na právu, nebo co může být povinností křesťanského občana, jehož země je ve válečném stavu. Odsouzení války trvá stejně jako nutnost hledati cestu k osvobození lidstva od jejich fysických, mravních a duchovních škod. Vypukne-li válka, pak je na církvi, aby byla zjevně církvi, stále sjednocenou jako Tělo Kristovo, třebaš národy, v nichž působí, bojují jeden s druhým, vědomě se modlíci tytéž prosby, aby jméno Boží bylo posvěceno, Jeho království přišlo a Jeho vůle se uplatnila v obou nebo ve všech válčících národech. Toto společenství modlitby musí zůstat za každou cenu nedotčeným. Církev musí také spojit v duchovním společenství ty ze svých členů, kteří mají různé stanovisko, pokud jde o jejich občanskou povinnost jako křesťanů v době války.

Avšak odsoudit válku není dosti. Mnoho situací skrývá skutečný konflikt pod rouškou zevního míru. Křesťané musí učiniti vše, co je v jejich moci, aby podporovali mezi národy spravedlnost a mírovou spolupráci i nutnost smírného narovnání při změně poměrů. Trvání na spravedlnosti musí být vyjádřeno požadavkem, aby nacionální státy zeslabily svou svrchovanost a vzdaly se nároku na rozsuzování ve vlastním sporu.

Stát uznáváme za nejvyšší autoritu v jeho vlastní sféře, v níž má svůj účel, od Boha daný, udržovati právo a pořádek a sloužiti životu svého lidu. Poněvadž však každá autorita pochází od Boha, stojí i stát pod Jeho soudem. Bůh sám je pramenem spravedlnosti, již je stát služebníkem a ne pánem. Jako poslední autoritu může křesťan uznati jen Boha a jeho věrnost k státu jest částí jeho věrnosti k Bohu a nesmí si nikdy osobovat právo na místo této první a jediné absolutní věrnosti.

Bohem byly uloženy církvi povinnosti, jež musí za každou cenu plniti a hlavní z nich je hlásání slova božího, dělání učedníků a odevzdání vlastního života do moci ducha, jenž v ní přebývá. Poněvadž to je její povinnost, musí ji plnit, ať s tím stát souhlasí či nikoli; a stát se své strany by měl uznat tuto povinnost a zaručiti plnou svobodu k jejímu konání. Církev pak si může činiti pro sebe nárok na takovou svobodu jen tehdy, když jí záleží i na právech a svobodách druhých.

Na poli hospodářském první povinností církve je trvati na tom, aby hospodářská činnost, jako každá jiná stránka lidského života, stála pod soudem Kristovým. Existence hospodářských tříd je překážkou lidského společenství, což je nesnesitelné pro křesťanovo svědomí. Neobhajitelné nerovnosti v příležitosti k výchově, k volnému času a zdraví stále převládají. Způsob hospodářského života měl cílem zvýšení zisku a postavil falešný vzor hospodářského a sociálního úspěchu. Omezení zaměstnání, do nichž se mohou muži i ženy dostat, nebo skutečnost, že nemají žádného zaměstnání, zabraňují jim naléztí smysl křesťanského povolání v jejich každodenním životě.

Jsme svědky, že proti těmto zlům vyvstala nová hnutí, která však spojují svůj zápas o sociální spravedlnost se zavržením každé náboženské víry. Avšak církve, jsouc si vědoma skutečnosti hříchu, ví, že žádná vnější změna způsobu života nemůže sama o sobě vykořenit sociální zlo;

proto také nemůže církev ustoupit utopickým očekáváním těchto hnutí a musí jednomyslně zavrhnout jejich bezbožnost. Ale zároveň musí uznati, že křesťané, slepi vůči špatnostem hospodářského řádu, byli částečně odpovědni za protináboženskou povahu těchto hnutí.

Křesťané mají dvojí povinnost. Jednak osvědčovati svoji víru ve stávajícím hospodářském řádu a pak přezkoušeti všechna hospodářská zřízení ve světle svého porozumění Boží vůli. Síly zla, proti nimž křesťan musí státi, nenalézají se jen v srdcích lidí jako jednotlivců, nýbrž zachvátily a nakazily strukturu společnosti a také tam musí být potírány. Církev nese také odpovědnost za pravý poměr mezi statky duchovními a hospodářskými. Člověk nemůže žít bez chleba, ale nemůže žít také jen samým chlebem. Naše lidské blaho záleží ve společenství s Bohem a v Něm s našimi bratřími, a tomuto společenství musí být podřízen i veškeren řád hospodářský.

Hlavní pozornost konference se týkala otázek, jež mohou být prakticky uskutečňovány jen laiky. Ti, kdož jsou odpovědni za každodenní vedení průmyslu, za veřejnou správu a veřejný život, ti sami musí rozpoznati, co je správným rozhodnutím v nekonečné rozmanitosti jednotlivých situací. Má-li se jim dostati pomoci, již potřebují k odpovědným křesťanským rozhodnutím, pak bude musit církev vytvořiti nový typ duchovních.

Splnění úkolu, k nimž je dnes církev povolána, leží většinou v rukou mládeže. Mnoho zvučných hesel láká mladé lidi, aby se postavili do služeb politických a sociálních ideálů a tak často jen velmi těžko slyší hlas Ježíše Krista, volajícího, aby se stali služebníky věčného království. Přece však mnozí z mladších, často přes posměch a mnohdy i pronásledování se k Němu obrací a jednotlivě, stejně jako v křesťanských hnutích mládeže oddávají se službě pro obnovení církevního života a rozšíření známosti dobré zvěsti Mistry slovem i činem. Radujeme se z jejich skutečného svědectví.

Také ve výchově má církev dvojí úkol. Především se musí snažit zabezpečiti každému občanu co nejplnější příležitost k rozvinutí Bohem propůjčených darů. Dále musí církev odsouditi nerovnost v příležitosti k výchově jako hlavní překážku plného obecnství života společnosti.

Třebaže církvi záleží na celé výchově, má ještě zvláštní odpovědnost, uvědomit si své vlastní pojetí smyslu a cíle výchovy v poměru života k Bohu. Ve výchově, jako kdekoliv jinde, není-li Bůh poznán, zůstává nepovšimnut. A proto si církev musí činit nárok na křesťanskou výchovu svých vlastních dětí. Na poli výchovy je to, kde v mnohých dílech světa je právě nejostřejší spor mezi křesťanskou vírou a nekřesťanským názorem na účel člověka, mezi církví a vše objímajícím životem společnosti, jenž si činí nárok na to, být pramenem i cílem každé lidské činnosti. V tomto sporu je v sázce všechno, proto se církev musí opásat k boji.

Díváme-li se do budoucnosti, je naší nadějí i modlitbou, aby duch Boží způsobil nový život, abychom se rozešli spontánně do množství různých středisk a aby povstal velký počet „buněk“ křesťanských mužů

i žen, sdružených v malé skupiny k objevování nových cest, jak sloužit Bohu a bližnímu.

Při svém společenství jsme hluboce cítili nepřítomnost církvi, na konferenci nezastoupených. Naše srdce jsou naplněna úzkostí, vzpomněme-li na utrpení církve v Rusku. Svou sympatií a vděčností ujišťujeme své křesťanské bratry v Německu; získáváme více živé důvěry jejich stálým svědectvím Kristu a modlíme se, aby také nám bylo dopřáno milosti, přinést stejně jasné svědectví Pánu.

Od konference ve Stockholmu před dvanácti lety se událo mnohé, co nám dodává odvahy. Smysl pro jednotu církve roste a sílí rok od roku v celém světě. Věříme, že „Světová rada církvi“ (World Council of Churches), o níž konference jednala a jejíž zřízení církvim doporučila, bude mu ještě plněji sloužit.

Snažili jsme se v těchto dnech v Oxfordu podívat se bez ilusí na chaos a rozvrácenost světa, na nespravedlivost sociálního řádu i na hrozbu a hrůzu války. Svět je plný úzkosti a zdivočilý, plný strádání a strachu. Jsme trápeni, ale nezoufáme. Naše naděje je zakotvena v živém Bohu. V Kristu a v jednotě člověka s Bohem a člověka s člověkem, kterou také On tvoří, život, právě tváří v tvář všem těmto zlům má smysl. V Jeho jméno vkládáme ruce své jako boží služebníci a v Něk jeden druhému k úkolu hlásání Božího poselství odpuštění, žití jako Jeho dítky a potírání nespravedlnosti, krutosti a nenávisť. Církev se může radovat; slyší hlas Pána řkoucího: „Já jsem přemohl svět.“

(Přeloženo z anglického textu.)

## 6. mezinárodní konference mládeže svobodných církvi.

Také svobodné církve sdružené ve Světovém svazu pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu a jejich mládež, organizovaná v t. zv. Leydenské mezinárodní kanceláři, mezinárodním sdružení svobodně křesťanské mládeže, zvolily si za místo konference Oxford, aby umožnily svým členům účast na konferenci ekumenické a zároveň vyhověly pozvání anglických unitářů.

Předcházela konference mládeže, od 29. července do 2. srpna, na thema „Svobodné křesťanství v měnícím se světě“. Zúčastnilo se jí na 160 zástupců mládeže a čtyři dni konference, naplněné vážnými rozhovory, dokázaly zájem mládeže na budování nového člověka, zakotveného pevně v Bohu. Svět se mění, hesla se střídají a lákají, ale mládež chce nahradit obecně převládající strach pevnou vírou v Boha, spravedlností a láskou, vyjádřenou ve skutečích (Paul Ward: „Výzva křesťanství ke světu“).

Hlavní přednášky „Zdroje svobodně křesťanské zkušenosti“ (dr. R. V. Holt z Manchester College), „Mění se mravní vzory“ (prof. dr. L. J. van Holk) a „Církev jako orgán svobodného křesťanství“ (dr. Fritz Buri z Bernu) svěčila mládež zkušeným učitelům a byla přijímající obcí slyšících. Ale vybírala dobře a mohla všemu rozumět, i když šlo o profesory.

Dr. Holt prohlásil, že zdroj náboženské zkušenosti ve svobodném křesťanství je stejný jako zdroj každé náboženské zkušenosti, t. j. Duch boží. Je mnoho rozmanitých náboženských zkušeností, ale není konečného neomylného zjevení. Musíme si uvědomit, že naše poznání je částečné, je to však přece poznání a my se musíme řídit podle pravdy, které jsme dosáhli. Kosmický proces je jen vnějším projevem způsobu božího tvoření duchovních hodnot, zvláště hodnoty osobnosti. Ortodoxie to vyjadřuje naukou o vtělení Boha v člověka. Je úkolem svobodného křesťanství znovu vyjádřit tuto hodnotu ve slovech a pojmech, které by byly více v soulase s dnešním stavem poznání a s potřebami dneška.

Van Holk začal, jak se zdálo, pesimisticky, když líčil dnešní rozvrat a mravní lhostejnost, které dnes převládají ve světě a když ukázal, že pokusy, vytvořit nový život založený na mravních ideálech, zklamaly; dokud nepřemůžeme mravní laxnost a duševní krizi, - budeme hnáni do katastrofy. Jak můžeme zlepšit mravní život? Především větší spravedlností, která bude zaručena vyvinutějším sociálním zákonodárstvím. Musíme však být trpěliví, neboť obecná touha po bezprostředním obratu a úspěchu je dětská a „nenáboženská“. Hnutí mládeže nejsou silami, jež předělají svět, protože být mladým neznamená být lepším. Mládež se musí učit, aby mohla spolupracovat, musí budovat náboženský charakter, aby tak svobodné křesťanství mělo záruku, že jeho členové budou pevní ve své víře ve věčného Boha a Otce a stalo se náboženským společenstvím opravdových bratří. V diskusi prof. V. Holk nabádal mládež, aby se učila hodně cizích jazyků a tak prakticky se mohla mezi sebou poznávat — „kolik řečí člověk zná, tolikrát je člověkem“.

Ústřední myšlenkou přednášky Dr. Buriho byla idea království Božího, a její osudy. Když idea království Božího ztratila svůj eschatologický ráz, poněvadž se nedostavil očekávaný konec světa — bylo nutno dělat kompromisy, jak to vidíme v dějinách křesťanské nauky a dějinné církve se s tím spokojily. Svobodné křesťanství zůstane věrno myšlence království božího a chce jí sloužiti, ale nepostaví si nikdy jako cíl církev samu; ta může být jen prostředkem.

Mládež nelenila. Několik zajímavých přednášek si obstarala sama. Mladý Holanďan Jop de Jong promluvil o důležitém thematic: „Budování náboženského charakteru“. Jsme odpovědny za to, co z nás bude, jaký bude náš charakter a náš život, ale nezapomínejme, že jen zřídka je člověk schopen přivést věc do konce a pak to nejdůležitější: pravé základy charakteru, víra, naděje a láska, nejsou námi budovány, ani nerostou přirozeně, jsou nám dány. S nimi souhlasí tři momenty na budování charakteru, duševní v p ě t ě, hluboká d ů v ě r a v boží řízení života a p o k o r a, jako podmínka přijímání.

K závažnému thematic „Budoucnost Leydenské mezinárodní kanceláře“ promluvili John Brigham, předseda Svazu mládeže amerických unitářů (Y. P. R. U.) a Herman Heering, sekretář L. I. B. Jest žádoucí rozšíření L. I. B. Svobodně náboženské skupiny jiných náboženství mají zájem na spolupráci a měly by být připuštěny, jinak L. I. B. hrozí nebezpečí provincialismu. Žádá se také více sebekritiky. O návrhu Dr.

Halla, předsedy Světového svazu, aby se L. I. B. stala sekci mládeže při Světovém svazu svobodných církví, bude ještě jednáno.

Pro otázku sociální odpovědnosti mládeže a otázku míru byla zřízena zvláštní komise ze zástupců 7 národů, a její zřízení bylo přímým výsledkem konference na Star Islandu v r. 1936. Většina příprav vykonána dopisováním. Komise se shodla na 2 bodech:

1. Náboženství nemá cenu, nemá-li důsledky sociální nebo důsledky, týkající se poměru mezi různými národy.
2. Jednání křesťana musí být založeno na zásadě, že lidi celého světa jsou bratřími.

To se týká celého křesťanstva a proto chceme podporovat ekumenické hnutí doma i za hranicemi. V diskusi se ukázalo, že mládež chce slyšet víc konkrétních odpovědí na konkrétní situace lidského života.

Na valném shromáždění byl znovu zvolen předsedou L. I. B. Stewart Carter, sekretářem Herman Heering. Místo odstupujícího pokladníka dr. J. Bleekera zvolen V. Noordhof. Dosavadní výbor, z něhož zůstali jen H. H. Cheetham (Angle) a dr. M. Novák (ČSR.), byl rozmnoženo novými členy: C. B. Lewis (U. S. A.) a J. Ferencz (Maďarsko).

Budoucnost svobodného křesťanství je zajištěna. Mládež má živý zájem o náboženské otázky a o budování náboženského charakteru a její konference jsou rok od roku prohloubenější a diskuse vyšší úrovně. Kádr aspoň 50 mladých lidí, kteří se již dobře znají a jsou dobrými přáteli, se stává jádrem, kolem něhož se shromažďuje každoročně jiný kruh zájemců, takže se snad už nikdy nedostaví nesnáze prvních konferencí, kdy se sešli neznámí lidé, kteří neměli nikoho, kdo by je seznámil.

## 12. mezinárodní kongres Světového svazu pro svobodné křesťanství,

který se konal v Manchesterské koleji oxfordské ve dnech 3. až 8. srpna, měl společným thematem „Svět potřebuje svobodného křesťanství“. Skoro čtyři sta zástupců svobodných církví se sešlo z 22 zemí. Konference svobodných církví mohutní stále, což nás musí těšit jako příslušníky československé církve, neboť v tomto prostředí se cítíme nejlépe, jako doma mezi svými, a to jak při bohoslužbách tak při všech přednáškách. Jsme svobodnou církví a proto nám budoucnost svobodného křesťanství leží především na srdci.

Tři hlavní přednášky: Náš náboženský úkol, Náš sociální úkol a Budoucnost svobodného křesťanství byly zrcadlem dnešního stavu hnutí i snah do předu.

V zahajovacím projevu předsedy dr. Alfreda Halla, který si získal zvláště mládež svým otcovským jednáním, byli jsme upozorněni na významné služby svobodného křesťanství celému lidstvu, které nejsou ještě doceněny, ale jejichž působení se již ukazuje. Jak se náboženská nesnášenlivost zdála samozřejmou — pomalu zmizí, a to velkou zásluhou svobodných křesťanů, kteří dobře vidí, jak náboženství a mravnost jsou



spolu nerozlučně spojeny, ovšem ne náboženství církevní, odvolávající se na pochybnou zevnější autoritu, nýbrž náboženství duchovní. Poselství Ježíšova evangelia bylo učiněno spleťtým a mnohdy zatemněno, ale nikdo nemůže odstranit radostnou zvěst o odpouštějící lásce Boha Otce.

První přednášku o náboženském poselství svobodného křesťanství proslavil dr. Kurt Leese, univ. prof. z Hamburku. Zdálo se, jako by přímo navazoval na projev předsedy Halla, jak vzal prostě evangelium a z něho uváděl svědectví o pravé víře v Boha a jak Ježíš se k svému poznání propracoval ze Starého zákona, hlavně z knih prorockých. Ježíš byl synem své doby a věřil v Boha starozákonního, který se mu však stal současně laskavým a milosrdným Otcem. V lásce viděl Ježíš podstatu náboženství a totéž uznáváme i my, a to je našim náboženským poselstvím.

„O dnešním důrazu na sociální poslání svobodného křesťanství“ mluvil dr. Herbert Barnes z Newcastlu. Základ sociálního poselství vidí v náboženské víře, zvláště když důležitou myšlenkou svobodného křesťanství je, že křesťanství je Cestou života. „V sociální i průmyslové činnosti, ve vyhlídkách národních i mezinárodních existuje křesťanská cesta. Může se stát, že nejsme schopni na tuto cestu vstoupit, avšak k naší zkáze klameme své mysli sugescí, že tuto cestu neznáme“. Na čem je založen náš názor na křesťanství? Na víře, že Bůh je Otcem všech lidí, lidstvo je jeho synem, že my všichni jsme dítkami Božími a v důsledku toho, že všechno život je svatý a je duchovní záležitostí, že duch člověka je svobodný a my že ho máme svobodným udržeti. Křesťanská etika je universálním zákonem, jenž platí pro každou formu sociálního i hospodářského života. A v poměru k politickému řádu jsme stále ještě odevzdání budování svobodné a spravedlivé křesťanské demokracie. Dříve šlo o svobodu v pospolitostech, o snášenlivost pro náb. menšiny — dnes v totalitních státech stojí organisované náboženství proti organisované společnosti, totiž státu samému jako třeba v Německu.

„Všechna čest německé vyznavačské církvi! Její theologie není naše, ale její zápas o svobodu svědomí je zápasem naším...“ Diktátoři si činí nárok na celý lidský život po všech jeho stránkách, a to je předmětem prudkého protestu svobodného křesťanství. Totalitní a svrchovaná musí nám být křesťanská mravnost a nic jiného.

Třetí přednášku „O budoucnosti svobodného křesťanství“ měl předseda Americké unitářské asociace dr. F. M. Eliot z Bostonu. Zmínil se o tom, že je dnes dosti lidí, kteří se utěšují nadějí, že svobodné křesťanství nemá žádné budoucnosti. Takové zdání by mohlo nastat u toho, kdo by argumentoval ze současné doby, neboť si musíme přiznat, že svobodné náboženství není účinné ve „skutečném“ světě současných sporů a zmatků.

Svobodné křesťanství však začíná se svými členy účastnit činně světového zápasu mezi silami tyranie a silami, které mají účelem udržení podstatné hodnoty každé lidské duše. Víme, na čí straně jsme a neskloňme se před násilím. V dvojím směru potřebuje svobodné křesťanství

očištění a nápravy, aby v budoucnosti splnilo své velké, Bohem dané poslání. „Nejprve dovolili jsme svému tak zvanému liberalismu, aby nás oddělil z velkého svazku křesťanů, většinou z důvodů věroučných. Za druhé jsme dovolili svému tak zvanému křesťanství, aby nás vyloučilo z velkého svazku svobodných hnutí s jinými tradicemi než je naše.“ Oba dva omyly je nutno napravit. Vždyť svobodný křesťan se sám neodděлил od křesťanské tradice, pokud si nezačal myslet, že s ní nemá co dělat. Svobodný křesťan nevěří méně než jeho orthodoxní bratr, on věří více. Není žádného důvodu, proč by si měl svobodný křesťan myslet, že nepatří k Jedné církvi Kristově. A druhý omyl způsobuje, že činíme jméno Kristovo nástrojem rozdělení, jméno toho, jenž nejvíc udělal pro universální bratrství. Dokud neuznáme, že jméno Krista nás spojuje s každou upřímnou a důstojnou vírou v každé zemi — ať jsou tam orthodoxní nebo svobodné formy víry náboženské — nenaučili jsme se pravému užití tohoto svatého jména. Svobodné křesťanství má velkou budoucnost, protože ono přibližuje Kristovo poslání dnešní době a tak lépe zasahuje do lidského života po všech jeho stránkách, a toto jeho působení nezůstane nepoznáno.

Hlavní práce kongresu byla ve čtyřech diskusních skupinách, jichž účastníci vyslechli nejdříve hlavní přednášku a pak diskutovali: V theologické skupině přednášel prof. dr. L. J. van Holk z Leydenu o Arnheimské deklaraci. V ekklesiologické skupině podal doc. dr. F. M. Hník referát o ekumenickém hnutí a jeho významu pro svobodné křesťanství. Ve výchovné skupině přednášel prof. dr. Mc Colleston z New Yorku o náboženské výchově a ve skupině sociální referoval prof. R. V. Holt o zásadách svobodného křesťanství v otázce státní správy a mezinárodních styků.

Výsledky skupin byly shrnuty do resolucí, jež plenum kongresu jednomyslně přijalo, mimo resoluce skupiny výchovné, která byla po diskusi v plenu změněna.

Poslední den vyvrcholil ve slavnostních děkovných bohoslužbách, při nichž kázal br. patriarcha, jehož promluva byla vytištěna, aby se stala nepomijitelnou pobídkou a připomínkou členům kongresu.

Ve čtvrtek 5. srpna se konalo večer valné shromáždění Světového svazu. Dr. Hall ve své předsednické správě upozornil na potěšitelnou skutečnost, jak Světový svaz se stává střediskem všech skupin, které spolupracují na sjednocení náboženství a svobody.

Při volbách byl zvolen za předsedu Světového svazu dr. Cornish ze Spojených států a na místo tří odstupujících členů výkonného výboru zvoleni: dr. Dühna (za Švédsko), dr. Hník (za Československo), biskup dr. Jozan (za Maďarsko). Zvláště resignace br. patriarchy vyvolala velkou lítost, protože byl všemi oblíben. Br. patriarcha učinil projev na rozloučenou, vyložil, proč se nemůže exekutivě více věnovat a slíbil, že třeba neoficiálně bude pracovat pro svobodné křesťanství a povede k spolupráci mezinárodní i svoji církev. Na valném shromáždění bylo jednomyslně přijato poselství svobodného křesťanství:

## Poselství svobodného křesťanství.

Na dvanáctém světovém kongresu Světového svazu pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu, jenž se shromáždil v srpnu 1937 v Oxfordu, dostalo se nám zážitku duchovního obecenství a tuto zkušenost přejeme si sdělit se všemi, kdož souhlasí s našimi cíly.

Poněvadž žijeme ve světě, v němž jak křesťanská víra tak i občanská a náboženská svoboda jsou ohroženy, hlásíme se znova k právu na osobní přesvědčení a takto svou víru vyjadřujeme:

1. Věříme v lásku a spravedlnost Boží.

2. Věříme v nekonečnou cenu každé lidské duše, z čehož pramení jak právo na svobodu svědomí, tak i jeho omezení i povinnost bratrského chování vůči každému.

3. Věříme ve vrcholný význam života a učení Ježíšova a v trvalý vliv jeho ducha.

4. Věříme v trvalé působení a zjevení Svatého Ducha Božího.

Kdo takovou víru vyznává, musí převzít úkol proniknouti těmito rozhodnými zásadami život jednotlivců i společnosti. Jen tak můžeme vykonati svůj díl při uskutečňování království Božího na zemi. Žádáme všechny své členy i přátele podobného smýšlení v celém světě, právě tak jako všechny, kdož v samotě a utrpení hledají světlo a pravdu, aby se k nám přidali a činně osvědčovali tutou víru.

### Svět touží po živoucím křesťanství.

Všem lidem vypošujeme požehnání Boží.

(Přeloženo z německého textu.)

### V ý z n a m.

Význam všech oxfordských konferencí je veliký a nedá se dnes ještě postihnouti. Zvláště ekumenická konference, trvající čtrnáct dnů, jež byly naplněny od rána do večera ekumenickým snažením, měla úžasný ohlas v tisku, v rozhlase i v literatuře. Nebo konference Světového svazu pro svobodné křesťanství, jak ta vykazuje nečekaný vzestup aktivní spolupráce oproti konferencím minulým. Je vidět, že se ve světě děje něco, co této snaze po sjednocení a spolupráci církví napomáhá. Není to nic nového, nic zvláštního, jen fakt, že se církve najednou ocitly na periferii života, lidského života jednotlivě i ve společnostech. Náboženství bylo posunuto ve světě na zastrčené místo, a to ještě v podobě soukromého kultu. Proto, myslím, musí se církve spojití, zvláště na poli praktického uskutečňování zásad evangelia Ježíšova. Jediné náboženství může zachránit svět od záhuby a proto musí být to čisté náboženství zachráněno; a to je teď úkolem církví, všech církví, neboť žádná by sama nestačila. Církve se vzdávají theologických hádek a učených hádání; vidí se nicotnost slovíčkářství a v popředí stojí snášenlivost. Srovnajte si přednášky ekumenické konference s přednáškami konference svobodného křesťanství — prosím, je to vše jako harmonický akord, bylo uhozeno na tutéž strunu — a v obou hnutích nalezena bohatá rezonanční půda.

Kdo zná dřívější poměr mezi jednotlivými církvemi, uvědomí si, co to na příklad znamená, když zástupci tolika různých církví byli přítomni bohoslužbám jiného ritu, od nejprostších až po pravoslavné, nebo jakou snášlivost ukázala třeba anglikánská církev, jejíž arcibiskup z Canterbury vysluhoval večeri Páně pro všechny zástupce.

Nastává nová doba i v mezicírkevních stycích a pomalu mizí středověk. Sblížení mezi svobodnými církvemi a ostatními, jež jsou sdruženy v hnutí ekumenickém, je otázkou času. Již v loni na ekumenické konferenci mládeže v Budapešti\*) došlo k přímé vybitce k Leydenské mezinárodní kanceláři, aby spolupracovala a letos zase světový svaz svobodných církví jednal o spolupráci ve zvláštní eklesiologické skupině a členským skupinám účast na ekumenickém hnutí doporučil.

To jsou jen malé ukázky významu oxfordských konferencí. Ale hlavní význam pro toho, kdo byl účasten, zůstane v nezapomenutelném zážitku povznášejícího duchovního obecenství, které zůstane navždy spjata se starobylým Oxfordem, zůstane ve vzpomínkách vkliněno do úzkých uliček mezi gotickými šerými a smutnými kolejemi a nepřestane dávat radostné hřejivé teplo jeho pohled na veselé dvory kolejí se svěžími, pěknými zelenými trávníky. Byl to měsíc opravdu ekumenického života a návštěvníci kterékoli konference byli spokojeni s výsledkem a rozjižděli se do svých zemí s vědomím dobře vykonaného díla, jemuž Bůh jistě neodepře svého požehnání.

Dr. Miroslav Novák.

## ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

**T. G. Masaryk: Problém malého národa.** Knihovny zásadních a živých otázek Program sv. 21. Praha, Čin, 1937. Str. 52. Kč 7.—.

15. a 16. dubna 1905 měl prof. T. G. Masaryk v Kroměříži v kurse universitních extensí dvě přednášky o problému malého národa. Tehdejší profesor české reálky v Kroměříži Jiří Malovaný přednášky zachytil stenograficky a uveřejnil je téhož roku v kroměřížské sokolské revui Tyrš. Odtamtud jsou nyní v této knížce přetiskovány. Masaryk se problémem malého národa obíral již v České otázce, vrátil se k němu pak častěji a pojednal o něm v různých svých spisech. V kroměřížských přednáš-

kách jej však shrnul velmi jasně a přehledně, takže je třeba uvítat, že jsou nyní vydány pro nejširší veřejnost.

Masaryk se tu obírá nejprve pojmem národ, nastiňuje vývoj pojmu národnosti, objasňuje poměr národnosti a humanity jakož i národnosti a svědomí, uvažuje o rozdílu mezi velkým a malým národem jakož i o prostředcích malého národa, zkoumá poučení z naší historie a pohlíží do budoucnosti, kam spějeme.

Podle Masaryka národa nedělá jen krev a nezaručuje ho jen jazyk; národnost tvoří mnoho prvků dohromady: jazyk, území, hospodářské a sociální poměry, litera-

\*) Viz Náb. rev. 1936. S. 405—409.

tura básnická, věda, filosofie, mravnost a náboženství. Teprve v 18. st. se začalo ujasňovat, že národ je něco samostatného vedle církve a státu, že ne stát, ne církev sama obsahuje člověčenstvo, nýbrž národnost, a že lidstvo se dělí přirozeně na jednotlivé národy. Člověčenstvo pro sebe nic není, to jsou jednotliví národové. Historicky jsou dáni národové. Idea humanitní a idea národní splývá v jedno. Z ideje humanitní můžeme čerpat všechny ideály mravní a pro svůj národ jich využít. Žádný národ není od přírody vyšší než druhý. Všichni mají stejná práva. Národnostní citění a myšlení se vyvíjí dosud. Není to ještě překonané stanovisko, naopak vývoj jest teprv v začátcích. Stále víc bude jasno, že národ je přirozený člen člověčenstva a že člověčenstvo nemá být organisováno státně, nýbrž národnostně. Vlastenectví musí být pozitivní, neohlížet se stále, co dělá souseď, ale starat se o svůj národ. Neštěstí národa je šovinismus, zaslepenost proti nepříteli. Jsou-li spory, ať se bojuje s rozumem a poctivě. Žádný národ není vyvolený, každý má svůj úkol a ten má svým způsobem provádět. To je dělba práce v lidstvu. Sebe menší národ má a může mít svůj ideál a svým způsobem postupuje, aby ho dosáhl. Pro nás je nutno vyslovit myšlenku lidství česky. Humanitní program neučí být pasivní, ale učí bránit se prací. My sami sobě musíme stát v pravdě, kterou celý svět může vidět a my musíme ten svět přesvědčit, že co chceme, je v jeho prospěchu. O národu našem platí zvláště Palackého poznatek historický a zároveň zavazující heslo: „Kdykoliv jsme

vítězili, dalo se to převahou ducha, ne mocí fysickou“. Je třeba poznat, co je pravda a nepravda, poznat, co je zlé a co je dobré. Nestačí však jen poznávat. Poznat pravdu, to znamená pravdu vyznat. Máme povinnost poznanou pravdu vyznat a v ní stát. To je potřebné, nejen jako všeobecné pravidlo, ale v každém jednotlivém i nejrepatrnějším případě, který se nám jako jednotlivcům v životě vyskytuje. To je studovat literaturu, historii, poznávat světový vývoj a náš úkol ve světě a stát v tom, co jsme poznali. To chtěl Hus od svých současníků. Mít zmužilost hájit svého poznání, mít zmužilost hájit svého přesvědčení. Jestliže se to stane, netřeba žádného strachu, žádné pochybnosti. Pokud člověk může pochopit, tu je zabezpečen, ostatek musí ponechat Prozřetelnosti, Pánu Bohu.

Uvedl jsem několik myšlenek z tohoto hutného spisku, abych čtenáři upozornil, jak je třeba, abychom jej všichni četli a promýšleli. Zavazuje nás k tomu nejen povinnost členů československého národa, ale také povinnost členů československé církve, abychom měli jasno, co znamená být církví národní v universálním křesťanství. Z Masaryka, který pokládal náboženství za jeden z konstitutivních prvků národa, se musíme mnoho učit. V diskusi, kterou v naší revui vedeme, a která je dnes diskusí celého křesťanstva, by měla být tato Masarykova knížka orientací.

*Řečeno v K.*

**Dr. Josef Navrátil: Tajemství dní plodných a neplodných u zdravé ženy.** Kniha pro život sv. 1. Praha, Čin, 1937. Str. 95, Kč 24.—.

Otázka regulace porodnosti je dnes otázkou nejen státní a národohospodářskou, ale i velmi vážnou otázkou mravní, a žádná církev se nesmí vyhýbat jejímu řešení, chce-li být svým členům vůdkyní a vychovatelkou. Sociální poměry jsou takové, že každé manželství stojí před mravním problémem, smí-li či nesmí-li řídit počet svých dětí, které může uživit, vychovat a zabezpečit. Užívání ochranných prostředků může vést ke škodám na zdraví tělesném i duševním. Do této situace přichází objevení zákonů, jimiž je řízeno lidské rozmnožování. Výsledkem vědecké práce profesorů lékařství Knause a Ogina je zjištění, že máme v moci stanovit chvíli, kdy chceme nebo nechceme dát vznik novému člověku. Žena je schopna početí jen v

určitých dnech v měsíci, které se dají bezpečně zjistit. Autor této knihy seznamuje čtenáře srozumitelným způsobem s výsledky vědecké práce uvedených odborníků a zároveň připojuje návod, jak těchto poznatků v rodinách využít. Zahajuje dokonce poradnu o těchto věcech a nabízí svou pomoc každému, kdo se o ni bude ucházet. Ačkoliv mnozí lékaři jsou skeptičtí k výsledkům vědecké práce, které tato kniha propaguje, přece zase u mnohých získávají stále nové přívržence. Kniha je důležitá pro naše faráře, kteří jako duchovní vůdové jsou tázáni o radu a mohou správnou radou zabránit mnoha nemocem, neštěstím a útrapám v rodinách. Katolická církev užívá nových poznatků i v praxi zpo-  
F. K.

*František Kocourek*

## RŮZNÉ.

Výzva a slib presidenta republiky. Při pohřbu presidenta Osvo-  
ditele 21. září 1937 ukončil presi-  
dent republiky dr. Edvard Beneš  
svou řeč nad Masarykovou rakví v  
nádvoří pražského hradu význam-  
nými slovy, která zaslouží, aby by-  
la zachována pro budoucnost i v na-  
ší revui: „Volám vás všechny bez  
výjimky, od leva do prava, od po-  
slední visky až k tomuto hlavnímu  
městu, od Aše až k Jasině, vás vše-  
cky, kteří myslíte nejvíce na pro-  
blémy sociální tohoto státu a  
vás, kteří se věnujete nejvíce pro-  
blémům národnostním — všechny  
bez rozdílu volám vás v duchu a  
památce našeho prvního presidenta  
k plnění jeho odkazu a k dobudo-  
vání jeho díla — k dobudování na-

ší spravedlivé, pevné, nezdolné, vý-  
vojové humanitní demokracie. Ma-  
saryk, zůstáváje i při svém odcho-  
du stále mezi námi, je nám všem  
příkladem a výzvou. Příkladem ve-  
líké víry v člověka, již je dnes  
Evropě a světu tolik potřebí. Vý-  
zvou, abychom v harmonii mezi se-  
bou, v dobré vůli a přátelství ke  
všem sousedům i všem ostatním  
národům v Evropě a ve světě bu-  
dovali svůj státní organismus a  
svou politickou, sociální a národ-  
nostní spolupráci tak, že bychom  
vytvořili z tohoto svého místa v  
Evropě dokonalý, harmonický, so-  
ciálně, národnostně a politicky spra-  
vedlivý stát, jenž bude hoden toho,  
který nám právě odchází, jenž bu-  
de mezi státy tím, čím byl Masa-

ryk mezi námi, a tím, čím byl Masaryk ostatnímu světu. Výzva ta znamená, že máme zůstat Masarykovi věrni. Louče se s ním jménem vás všech, slibuji, že této výzvy uposlechneme. Presidente Osvooboditeli, odkazu, který jste vložil do našich rukou, věrni zůstaneme!“

**Římskokatolické hodnocení.** V měsíci odchodu T. G. Masaryka v náplň věčnosti zhodnotil dr. Jan Strakoš v časopise katolické akademické inteligence moravské Akord v článku Katolicismus v Československu takto Masaryka-politika: „Co záhy po převratu dělo se u nás, nelze si vysvětliti jinak, než že poštvaná luza chtěla ve vši plnosti uskutečňovati to, co byl Masaryk na počátku své zahraniční činnosti vyjádřil heslem: odrakouštit ergo odřímštit! Vývoj však dal za pravdu dru Benešovi, jenž si již za zahraničního odboje byl vědom toho, že nový stát nesnese trvale protikatolického kursu a že jej bude nutno pozvolna likvidovati. A tak i v tomto směru ukázal se Beneš státníkem mnohem reálnějším než Masaryk, jehož politická činnost trpěla od první chvíle, kdy náš stát viděl jako stát protestantsko-husitský, přemírou romantické fantasmagorie, jak to také potvrzují jeho předválečné brožury: Česká otázka, Hus, Havlíček.“ Proložená slova jsou proložena v originále. Proto také článek končí velmi nadějně: „Když pak při presidentských volbách v prosinci 1935 katolické strany rozhodly volbu ve prospěch dra Beneše a tím znemožnily nástup fašistické reakce, nepřátelské církvi, byly vytvořeny další podmínky pro klidný vývoj katolictví v Českoslo-

venské republice.“ (Akord 1937 — IV., str. 60 a 65.)

O československé církvi se zmiňuje totéž číslo Akordu dvakrát. Po prvé v zmíněném článku dra Jana Strakoše: Katolicismus v Československu, kde se píše o vzniku naší církve způsobem v těchto kruzích obvyklým: „Nepatrná část katolického kněžstva, živena již v dobách rakousko-uherské říše modernistickými bludy, a nyní svedena k odpadu, podněcována k vyvolání hnutí, které mělo odtrhnouti národ od Církve, v tak zvanou československou církve. Ale již v samých začátcích ukázalo se, že takovýto postup nejen že neohrozí podstatně posice katolictví v národě, ale že mu naopak vzbudí vyznavačství stejně hrdé a neústupné, jak pyšná a vyzývavá byla zbolševisovaná oligarchie pražského ústředí protestantsko-zednářského. Tlak přirozeně budil protitlak.“ (Str. 61.) Novinkou zde je, že čl. církev se vlastně zasloužila o naše katolictví. Druhá zmínka o naší církvi je v příloze téhož čísla Akordu, ve Zprávách přátel Moravana, v referátu o prázdninových akademických konferencích v Dalečíně. P. dr. Braitó totiž na konferencích mimo jiné účastníky „v krátké přednášce seznámil s bludy v československé církvi“. Těšime se, že p. dr. Braitó o tom také někdy napíše jak pro svoje, tak pro nás.

**Vina dogmatických církvi.** V prvním čísle letčního ročníku naší revue jsme otiskli velký projev anglickánského arcibiskupa, jímž na prahu r. 1937 volal členy britského národa k návratu k náboženství. Výzva vyvolala odezvu v celé V. Britanii a jeví se dodnes v anglic-

kém tisku. Ve vážné revui Hibbert Journal odpovídá na arcibiskupovu výzvu plukovník T. B. Luard článkem: „Proč nechodím do kostela“, z něhož je patrné, že dogmatické církve, k nimž oficiálně patří také církve anglikánská, třeba má své modernistické křídlo, marně volají k návratu k náboženství, dokud trvají na starých formách naukových a bohoslužebných, vytvořených v minulosti. Luard konstatuje, že mnozí biskupové a faráři se mylně domnívají, že lidé, kteří se nezúčastní života v církvích, jsou bez náboženství. Ale to znamená slepotu k duchu doby, jestliže se stále vzrůstající odvrát od církve v naší době připisuje pouze světskému a materialistickému smýšlení. Žijeme v době úzkosti a neklidu, kdy se připravují nové orientace cesty a cíle duchovnímu životu. Nikdy nebyl zájem o náboženství tak rozšířen jako dnes a nikdy nebyly církve tak mimo styk s vnitřním životem lidu jako dnes. Příčina pak spočívá v tom, že církevní autorita se v pyšné vznešenosti a chladnosti nad proudem života drží překonaného myšlení. Mnozí křesťané, zklamáni církevní nechapavostí, jsou rozhodnutí, ušetřit své děti zkušeností, jaké měli k církvemi sami. Luard praví sám o sobě, že čím více se o náboženství poučoval a o něm přemýšlel, tím více ztrácela pro něho církevní dogmata a bohoslužby na skutečnosti. Církve se svými zastaralými formami a formulami byla mu překážkou na cestě k Bohu. Církve prý ví, že se v dogmata nevěří, ale oficiálně se jich pevně drží, také v liturgických formulích.

Poslání duchovního v naší době.  
„Duchovní musí žít v čase a musí

stát nad časem. Musí být, jak praví Plotin, „obojživelník, který je stejně doma v čase jako ve věčnosti“. Musí být dobře obeznámen s bezprostřední situací, v níž stojí, a přece býti s to, aby na tuto situaci šířil světlo boží vůle. Duchovní musí přijít do moderní situace jako nositel evangelia, jako vyslanec věčné pravdy, jako mluvčí Boha. Musí být prorokem, který prohlašuje boží vůli, který ukazuje na soudobá zla a vede smýšlení i jednání lidí k spravedlnosti a lásce. Musí podávat věčná měřítká, jimiž má být posuzována společnost, hospodářské soustavy a politické programy. Musí být hlasem věčnosti, který přináší usouzenému muži a ženě klid uprostřed bouře, naději tváří v tvář nebezpečí a pevnou víru ve všech útocích životních poměrů. Musí představovat cestu toho, který je láska a spravedlnost a pravda a síla. V bojích tříd musí pronášet odsouzení nad hrabivostí a nespravedlností, a zjevovat lásku, která přemáhá násilí a nenávisť. Ve světě, plném rozdělení a nepřátelství, je vyslancem křesťanství, jež je jedinou pravou universalitou dneška. Může býti beze strachu obhájcem svobody, jež je možná jen tam, kde všechny lidské autority se sklánějí před svrchovaností boží. V době stoupajícího totalitarismu, kdy myslí, svědomí ano i životy lidí jsou stále víc a více upoutávány do služeb nacionalistických států, představuje duchovní jediný vliv, který je s to, aby byl bojovníkem za svobodu slova, snášenlivost, duchovní svobodu, světové bratrství, a aby podněcoval lidi stavěti se rozhodně proti každému násilí na obranu duchovního života.“ (The Journal of Religion, červenec 1937.) F. K.



# České vánoce.

*František Nechvátal.*

Zde těmi mosty prošly kroky vaše  
zde na té skále prodléval váš duch  
za vámi kráčím stíny dávné plaše  
a hlahol trub zní v zjitřený můj sluch

Ohnivá clona město zastírá mi  
a slzu křehkou podpaluje v tmách  
ó dej jim Pane chlév a trochu slámy  
zas vidím hvězdu jako v dětských hrách

Zas vidím jak se její hlava sladká  
nad dítkem sklání k jeslím tisíc let  
ó pějte chválu k poctě neviňátka  
já jeho obraz v myslí své jsem shléd

Ó dítě spásy chudobou zas křtěno  
do plének bídy zahalit se dáš  
a k jaru k jaru vzroste Tvoje jméno  
a bude z Tebe velký mesiáš

Ty do Čech přijdeš přijdeš na svou horu  
na kámen sedneš lámat lidu chléb  
Ty soudce přísný klenotů a sborů  
pro nach a pýchu zůstaneš vždy slep

Sůl zemi dáš a dechneš na děťátka  
jak vůl a osel dýchali v Tvou tvář  
a v Čechách bude šťastna každá matka  
kež každý tesař každý proletář

Kež každý pastýř se mnou chvatně kráčí  
v jediném proudu projdem Karlův most  
tam kde se cesta ku Betlému stáčí  
tam kde se právě zrodil boží host

# Vědecká organisace v práci duchovního.

<sup>07/10</sup>  
Dr. O. Ruttle.

1. Jak pastýřské tak učitelské povolání duchovního je vůdcovstvím na cestě k Bohu. Jeho nezbytným předpokladem jest intensivní život s Bohem. Nejen poznávání, ale živé účastenství s Bohem a Božím řádem, jeho osobní a niterné prožití, je předpoklad, který činí faráře a učitele náboženství duchovním ve vlastním slova smyslu. Všední smysl „povolání“ je naplněn duchovním povoláním Božím, jež duchovním ukládá, aby sám osobně, na vlastním životě učil křesťanskou obec znáti Boha. Duchovní, jež sám vychází z okruhu a řádu lidského, je povolán, aby na své lidskosti dokazoval a svědčil, kterak nutno hledati Boha a řád Boží.

Individuální náboženský růst, vrcholící v plné osobní zbožnosti, růst k mravní a náboženské osobnosti podpírá stavbu školení, jež poskytuje duchovním *vědecké* předpoklady a metody práce. Plná zbožnost duchovního je hrází proti subjektivismu, šabloně a osobním nápadům. Je také jediným plným zdrojem naděje, že Bůh sám posvěti jeho práci, která je sice konána pro svět, ale nikoli utilitaristicky, nýbrž ve jménu Božím, pro věčnost.

2. V tomto předpokladu teprve lze naléztí smysl vědecké organisace, kterou duchovní provádí, aby jednotlivé pracovní úseky utřídil a klasifikoval a určil vědeckou methodu k zvládnutí materiálu, jež se mu podává fakty zkušenosti.

Duchovní svou funkcí a svým úkolem je zapojen do skutečností a souvislostí *obecných*. Člověk, kolektivum, jež je předmětem péče duchovního, má své problémy, charakteristiky, fakta a hodnoty obecné platnosti. Jsou to věčně lidské otázky, připínající se k životu člověka, bez ohledu na dějiny a místo, na časové nebo místní určení. Předmětem takových otázek je člověk sám a lidstvo samo v plnosti své problematiky a v plnosti svého života, v plnosti svých vztahů vzájemných i vztahů k universu. Obecné platnosti může nabýti i některá ze speciálních otázek lidského života na základě určité konstelace světové. Obecné problémy národa, státu, církve, politiky, náboženství, rasy patří do této kategorie.

Zdánlivě tyto obecné skutečnosti a nikoli místní nebo úzce časové platnosti nesouvisí přímo s tím, čemu se v anglosaském světě říká „skill“ — dovednost, zručnost, tedy řemeslnost v ušlechtilém slova smyslu. Obecné lidské otázky zdánlivě nemají vztahu k přímému výkonu povolání duchovního. Přece však tato obecná lidská problematika je skutečným pozadím veškeré jeho práce. Konkrétní a parciální skutečnosti, vytržené

z obecné lidské souvislosti, by pozbyly smyslu a jevily by se jako nahodilé seskupení duchovních či hmotných fakt.

Konkrétní potřeby dané, nebo vyrostlé z prostředí, ohraničeného prostorově a zasazeného do konkrétních časových událostí, mohou plasticky vystoupiti teprve tenkrát, poznáváme-li jejich souvislosti. Konkrétní osobnost Masarykova, konkrétní podoba jeho práce v konkrétním prostředí, není pochopitelná bez obecných souvislostí, bez uvědomení si obecných otázek a obecného náboženského a kulturně-politického dění světového a dějinného vůbec.

Tyto obecné skutečnosti, v nichž duchovní má řešiti své úkoly, kladou na duchovního *obecný vědecký požadavek*: zvládnutí světové látky a orientace v obecném dění lidského života, jež je vyslovena v Masarykově požadavku obecného vzdělání. Tento požadavek se stává současně úkolem osobním: starostí o odbornou kvalifikaci vědeckou, starostí o současné problémy světové i národní.

3. Z moře dění, prostupujícího veškeren lidský život, zachycujeme ve své práci určitý konkrétní úsek. Duchovní je postaven do určitého prostředí, jež je nějak charakterisováno a podmíněno duchovně i materiálně. Prakticky je to určitá náboženská obec, jež představuje široké a mnohotvárné pracovní pole. Náboženskou obec nutno zvládnouti pastoračně a učitelsky. Přistupující k tomuto úkolu s hořejšími předpoklady, budeme uvažovati, jak je možno vědecky organisovati především pastorační práci tak, aby představovala metodicky učleněnou řadu plánovitých zásahů a počítala se skutečností fakt materiálních i duchovních. Ovšem i konkrétní skutečnost náboženské obce je zapojena do řady skutečností obecných: náboženská obec: církev československá: církev křesťanská.

Duchovní nastoupí svou práci v obci. Vykonává svůj úřad. Aby vyhověl vědeckému požadavku, je nutno, aby svou obec studoval. Především, aby své prostředí analysoval a tak dospěl k základním tvarům, proudům a charakteristikám, jimiž je jeho prostředí utvářeno. Na základě takové analýsy může určit možnosti a potřeby své práce a může vytvořiti i svůj pastorační plán, jehož pomocí chce dostáti úkolům, které jsou kladeny Božím rozkazem i určením církve.

4. Analýsu prostředí nutno provésti po stránce náboženské, historické, sociologické, psychologické a hospodářské. Metody šetření odpovídají metodám uvedených věd s použitím některých metod užití vědy o náboženství.

*Náboženská analýsa* zkoumá náboženskou obec po stránce náboženské a mravní. Východiskem zjištění je náboženské hodnocení teoretické a praktické, t. j. šetření, do jaké míry náboženství, zbožnost, křesťanství určuje a vládne soudům, které příslušníci náboženské obce vyslovují k celkovému světovému

dění. Je to otázka po *měřítku* života vůbec a jednotlivých úseků života (na př. politiky, kultury) zvláště. Po této stránce je nutno šetřiti, do jaké míry praktický život příslušníků je veden měřítky náboženskými. Soud o světě a o životě souvisí s praktickým postojem ke světu a k životu, se životem samým. Zde pak podrobnější rozbor povede od náboženství a křesťanství vůbec ke křesťanství československé církve a bude zkoumati, jak se vliv československé církve projevuje v úsudcích i praxi příslušníků, v jaké formě a podobě. Jednotlivé stránky náboženství, teologie, kult, sociální společenství, mohou poskytnouti materiál, vhodný ke zkoumání.

Velmi důležitým pomocníkem náboženského rozboru obce je její vlastní náboženský vývoj. Ten obsahuje pravidelně dvě fáse: před založením obce a po založení církve československé v místě. Fáse prvá je náboženskou historií kraje, města, vsi. V něm nalezneme často předpoklad pro vznik toho a toho chování, zvyků, způsobů, které se udržují tradicí. Zároveň však je historické zkoumání prostředkem, jakým odкрыtí jeden z kořenů duchovní a náboženské úrovně současnosti. Fáse druhá nás podrobně seznamuje s vývojem obce od prvních počátků. Poznáme vlivy a podmínky, spolupůsobící na utváření náboženské obce, po stránce duchovní, organizační i hospodářské. Toto zkoumání musí býti ovšem doplněno zkoumáním obecně kulturním a obecně hospodářským.

Tak z celku zbožnosti, mravnosti, naukových, kulturních a sociálně-náboženských prvků v minulosti a přítomnosti je možno utvořiti si obraz o náboženském profilu náboženské obce.

Náboženská tvářnost obce není však izolovaným životním tvarem. Roste v úzké souvislosti s ostatním děním životním, jež často vykonává na náboženský charakter obce podstatný vliv. Právě tak je tomu i opačně. Náboženský život i náboženské ideje spoluprotvoří ostatní život. Jde-li nám o to, aby vliv zbožnosti na život byl co nejpodstatnější, je nutno zkoumati obec v celé souvislosti kulturní.

*Všeobecné dějiny* místa nás seznámí s kulturním, politickým i hospodářským vývojem. Historické nitě vedou organicky k současnému stavu. Historie venkovské, rurální náboženské obce, žijící dějinně ve vztahu k vrchnosti, půdě, městu, produkcijící svůj charakteristický, kulturní a sociální život, se liší od historie města, jehož dějiny ukazují odlišné problémy kulturní, politické a sociální. Je-li náboženská obec rozložena místně v několika odlišných dějinných prostředích, historické poučení nám ukáže předpoklady shod a protikladů jednotlivých okruhů náboženské obce. Hospodářskou složku nelze v historickém vývoji podceňovati. Průmyslové, nebo rurální události dějinné dovedou mnoho vysvětliti ze sociálního nebo dějinného napětí skutečností.

Současnost je ovšem pro duchovního rozhodující. Dané podmínky, existující v současné době, mají rozhodující vliv na duchovní i organizační utváření obce. Proto analýza náboženské, kulturní, sociální a hospodářské současnosti představuje důležitý úkol vědecké práce duchovního.

Zmíněný rozbor náboženský nutno doplnit rozbohem sociologickým, psychologickým a hospodářským.

*Sociologický* rozbor má svým předmětem složení a život kolektiva ve vztazích sociálních, ke kterým zde přiřazujeme vztahy kulturní a kulturní život v celé úplnosti. Příslušnost politická, třídní, příslušnost k povolání, příslušnost k církvi před vstupem do církve československé, jsou statistická fakta dynamické povahy. Jejich působnost není omezena na konstatování této příslušnosti, nýbrž zasahuje do myšlení i kulturních zájmů, do zájmů osobních, stejně tak do stanovisek k věcem veřejným.

Právě proto, že v praxi kulturně žijí a pracují jednotlivé třídní vrstvy svým charakteristickým způsobem, souvisí sociologický rozbor s rozbohem kulturním. Zde především půjde o kulturní zájem či nezájem, o kulturní otázky zvláštní, o mentalitu kulturních vrstev, o politické rozvrstvení a zájmové skupiny. To vše představuje fakta, s nimiž se duchovní potká ve své obci.

*Psychologický rozbor* má také svůj materiál stejně tak v prostředí a době, jako v osobách a osobnostech, dobu a prostředí tvořících. Psychologie doby se složitým aparátem psychologických popudů a procesů se projevuje na př. v duševním ladění příslušníka, přicházejícího na bohoslužby. Otázky náboženské (moderní sakramentalism a mysticism), stejně tak jako psychosy dobové (války) se vnucují praxi duchovního jako hmotové skutečnosti.

Konečně *hospodářská fakta* zasluhují v každé obci důkladného rozboru, neboť skutečnost s nimi počítá jako se zkušeností pádnou a strohou. Procento nezaměstnanosti, nebo majetnictví, materiální úroveň příslušníků je východiskem práce sociální stejně tak jako výpočtu výnosu náboženské daně, nebo únosnosti materiálních obětí, na př. pro stavbu sboru.

6. Analýza, rozbor, je jenom jedním z článků další vědecké a metodické organizace práce duchovního. Rozbor může duchovnímu poskytnouti jenom materiál k pozitivnímu pracovnímu postupu.

Je nutno, aby duchovní měl naprosto jasno o cíli své práce, aby v tento cíl věřil a jemu se podroboval v pracovním postupu. Jedině nalezením smyslu a tím i nejhlubšího porozumění pro duchovní práci se duchovnímu objeví, co nutno dělati, aby vše sloužilo poslednímu cíli.

K vědecké organizaci práce duchovního je třeba, aby i pozitivní výchovný plán byl prováděn metodicky. Pozitivní plán

roste ze společného cíle církve československé a z konkrétní situace náboženské obce, jak ji nalezla vědecká analýsa. Smysl systematického plánu je dán nahoře uvedeným předpokladem. Je nutno si uvědomiti, že jde o skutečnost, která do určité míry nám klade své meze, ale již nutno vésti ke skutečnosti vyššího řádu. Proto bez svědectví o řádu Božím a bez podřízení se Jeho povolání by zůstala vědecká práce konstatováním a popisem. I zde platí slova Pavlova, že Bůh dává vzrůst.

Proto pozitivní metodický plán pastorační vychází z úkolu nad řádem tohoto světa vystavěti řád Boží — lépe řečeno, řád tohoto světa podřídití řádu Božímu. Z povahy věci plyne, že individuům i kolektivum, jako dané skutečnosti, mají vytvořiti skutečnost vyšší. K vyšší skutečnosti mají vésti hodnoty, poskytované církví. A zde úkolem plánu bude, aby účelně a bez zbytečných ztrát vedl obec k prožití a osvojení si hodnot církve, jež mají být hodnotami nejvyššími. Stavěti předpoklady pro jejich přijetí, systematicky ukazovati na jejich užití a prožití, je věcí tohoto plánu v kněžském výkonu, v pastoračním a školském úseku i v církevním vedení obce.

## Synoptická evangelia.

---

(Pokračování.)

Dr. F. Kovář.

### VII. *Evangelní tradice.*

Poznali jsme důvody a doklady, jež vedou k závěru, že autorové synoptických Evangelíí užili písemných pramenů při sepisování svých Evangelíí. Matouš a Lukáš užili jako prameny Evangelia Markova v jeho prvotní podobě, dále užili písemného pramene, který obsahoval sbírku Ježíšových řečí a výroků (Logia) a konečně měli pravděpodobně písemný pramen či spíše prameny i pro svou látku singulární. Také však Marek měl při spisování svého Evangelia k dispozici již písemné prameny, obsahující sbírky prvokřesťanských tradic o Ježíšovi. Vedle těchto písemných pramenů užili všichni evangelisté patrně také ústních tradic, které v době sepisování Evangelíí byly ještě živé.

Ze vskutku takové ústní tradice o Ježíšovi v době prvokřesťanské, před napsáním Evangelíí, byly a že byly jedněmi „*odevzdávány*“ (= tradere, proto tradice), druhými pak „*přijímány*“, dosvědčují nám *listy apoštola Pavla*. Ty také ukazují, že byly hlavně *dvě skupiny* těchto tradic: jedna obsahovala *historie*, t. j. vypravování o událostech z Ježíšova života, druhá obsahovala Ježíšovy výroky a řeči, *slova*. Když se Pavel brzo po r. 30. po Kr. stal křesťanem a pak hlasatelem křesťanství, *přijal* od křesťanů a od apoštolů, které v Jeruzalemě navštívil (Gal. 1,

18. 19) tradice, aby jimi jednak sám byl poučen o Ježíšovi a o křesťanství, jednak aby je mohl dále *odevzdávat* na svých misijních cestách. Choval je asi v paměti, ale není vyloučeno, že je měl i zaznamenaný na svitcích papyru. Příležitostně se o nich zmiňuje ve svých listech.

Tak o tradici, obsahující *historie* o Ježíšovi, se zmiňuje v prvním svém listě křesťanům korintským: „*Odevzdal* jsem vám totiž na předním místě, co jsem sám *přijal*: že Kristus zemřel za naše hříchy podle Písem, že byl pohřben a že byl vzkříšen třetího dne podle Písem, že se zjevil Kefovi, potom dvanácti; pak se zjevil více než 500 bratří najednou, z nichž většina dosud žije, někteří zesnuli.“ (1. Kor. 15, 3.) Na tradici, obsahující historii o Ježíšovi, naráží Pavel ještě na jiném místě téhož listu: „Co jsem od Pána *přijal*, to jsem vám i *odevzdal*, že Pán Ježíš v noci, kdy byl zrazen, vzal chléb, poděkoval, rozlomil a řekl: Toto je mé tělo, tělo za vás (dávané). To číňte na mou památku. Stejně i kalich po večeři vzal a řekl: Tento kalich je nová smlouva v mé krvi; to číňte, kdykoli budete pít, na mou památku.“ (1. Kor. 11, 23—25.) Těmito slovy nemíní Pavel, že by jejich obsah přijal od Pána přímo, snad ve vidění a zjevení, neboť za živa se s ním nesetkal; nýbrž vyslovuje tak jen zkráceně, že tato tradice pochází z doby Ježíše samého, od těch, kdo byli svědky událostí. Táž tradice je zachována u Marka 14, 22—24.

V tomtéž listě má Pavel také dvě zmínky o tradicích, obsahujících Ježíšova slova. V prvé naráží na Ježíšova slova o nerozlučitelnosti manželství. „*Ženatým a vdaným* nařizuji — vlastně *ne já, nýbrž Pán* —: Žena ať se nerozvádí od muže — rozvede-li se, nechť zůstane nevdána, neb ať se smíří s mužem — a muž ať se nerozlučuje od ženy.“ (1. Kor. 9, 14.) Touž tradici jako Ježíšova slova máme zachovánu u Marka 10, 11. 12. V druhé zmínce naráží Pavel na jiná Ježíšova slova: „*Tak i Pán nařídil*, aby ti, ko zvěstují evangelium, měli svou obživu z evangelia.“ (1. Kor. 9, 14.) Je to co do obsahu nářezka na tradici, kterou máme zachovánu v Ježíšových slovech u Marka 6, 7—10.

Z obsahu tradic, zachovaných v Evangelích i u Pavla, poznáváme *důvody*, pro které je první křesťané uchovávali i předávali a později sbírali i zaznamenávali. Nešlo jim o to, aby vypravovali Ježíšův životopis, neměli zájem historický ani vědní. Vznik, uchovávaní a předávání tradic byl spojen s jejich *vírou*. Věřili, že se dožijí konce tohoto věku a Kristova příchodu k soudu zároveň s královstvím Božím v jeho plnosti a slávě. K tomu nepotřebovali historie minulosti. Co mělo přijít, bylo větší, než co bylo. Pro potomstvo nepotřebovali nic uchovávat. Věřili, že žijí v krátkém mezidobí mezi Ježíšovou smrtí a jeho druhým příchodem, parusíí. Co jim v tom mezidobí zbývalo či-

nit, to činili: hlásali o tom, co se v Galilei započalo, v Jeruzalemě bylo na čas přerušeno, ale co záhy přijde v plném dovršení a nač je nutno se připravit: království Boží se svým králem, mesiášem. Při tom musili ovšem také mluvit o Ježíšových skutcích a slovech, a pro toto zvěstování si záhy vytvořili pevné formy jak historií, tak logií, navazující na soudobé formy lidového vypravování. Ale nepudil je k tvoření těch tradic zájem literární ani historický, nýbrž zájem misijní, stojící ve službě jejich víry, kterou hlásali, aby k ní jiné přivedli. Všecky ty tradice svědčily o víře a chtěly budit víru. Byly tvořeny pro neobrácené dosud, dále pro nově obrácené, dále pro ty, kteří ty zvěsti sami chtěli šířit dále a konečně i pro ty, kteří jejich obsahem žili a při společných shromážděních se jimi vždy znova ve své víře, naději i lásce inspirovali.

Ty tradice měly zprvu formu samostatných kusů, ať šlo o jednotlivé historie z Ježíšova života či o jednotlivé Ježíšovy výroky, neboť tak toho bylo potřebí pro účely zvěstování. Teprve později z nich byly tvořeny skupiny a celky. Zprvu byly vyjádřeny jen řečí aramejskou, kterou i Ježíš mluvil, a teprve později byly překládány do řečtiny. Zprvu byly uchovávány a odevzdávány jen ústně, teprve později byly postupně zaznamenávány. Ještě později byly ze záznamů jednotlivých perikop a skupin tvořeny celky a sbírky a teprve posledním stadiem bylo, že z těchto pramenů byla sestavována souvislá vypravování, naše Evangelia.

Je tedy možno vybrat z Evangelií jednotlivé kusy podání, je možno je navzájem srovnávat, zjišťovat jejich různé formy a typy a třídit na skupiny, je možno soudit na jejich stáří a hledat v potřebách doby důvody jejich vzniku, je možno srovnáváním zjišťovat jejich změny a vývoj a hodnotit jejich význam a smysl. Tím se dostáváme k zkoumání předliterárního stadia a vývoje evangelních tradic.\*)

## Liturgie na pamět M. Jakoubka ze Stříbra.

Rothsch F. Kalous.

Liturgie bratra patriarchy Farského připouští mnoho změn a obměn, jimiž se zpestřuje a oživuje naše liturgie.

Mimo slova Písma možno v ní užití také slov našich myslitelů náboženských, zvláště z doby husitské a českobratrské. Vydávání, čtení a studování těchto náboženských klasiků umožní nám nejen seznámit se s jejich myšlenkami, ale užití jich i k našemu životu náboženskému v naší době.

\*) Pokračování této studie už nebude uveřejňováno v Náb. revui, nýbrž vyjde samostatně v knize.



K těmto myslitelům patří i M. Jakoubek ze Stříbra, věrný druh Husův, který v nejslavnějších dobách vedl 14 let naši národní církev, a s jehož jménem spojeno je přijímání všech z kalicha.

V knize „Výklad na Zjevení sv. Jana“ najdou se mnohé myšlenky a úvahy, kterými možno vyplnit měnitelná místa liturgie.

Učinil jsem tento pokus při výročí otevření sboru církve československé 24. října 1937 na pamět M. Jakoubka ze Stříbra na Březových Horách u Příbramě. Laskavostí prof. Husovy fakulty F. M. Bartoše bylo možno opatřit si pečlivě vydaný otisk Jakoubkovy knihy, pročísti ji a vybrati vhodná místa.

Za *úvod* (introit) sloužily tyto věty:

„Protož buďte stáli, o přátelé Kristovi, ó vyvolení“ (I. kniha str. 638). „Ježíš Kristus jest Amen, totiž pravda a počátek a konec, počátek života našeho a konec slavný. Jemužto chvála a čest budiž na věky věkův“. (I. 640.)

„Má přítomna býti *moc* veliká Otce, kteroužto zvítěziti mají věrní, a *moudrost Syna božího*, kterou mají odpírati osidlům, a *dobrota i láska Ducha svatého*, kterouž město v jednotu má napraveno býti tak, aby Boha milovalo a všecko překážku činící vyplelo.“ (str. XXVI.)

„Tento život jest jako voda se svou slávou a pověstí, se zdravím a bohatstvím, se ctí a mladostí. Tyto všechny věci jako voda plynou.“ (str. XXX.)

*Modlitba před epistolou* je vzata z druhého dílu, str. 638:

„Přiď, Pane Ježíši, vytrhej pýchu, lakomství, závist, nenávisť a duchy bludné a stvoř v nás ducha nového, nádobu srdce novou, a ducha tichosti rač dáti. Dej nám obecné dobré, dej lásku a víru.“

„Přijdiž, Pane Ježíši, dej správce dobré obecnému lidu, vykořeň ustanovení pohanská.“

„Přiď, Pane Ježíši, vyjmi z prostředku našeho moudrost světskou a bludy, dej moudrost svou s nebe svatým tvým. Dej soudce a rádce, kteří by spravedlnost milovali a rád svatý uvedli a poslušensví a obecné dobré a Ducha svatého aby měli. Dej nám kazatele, pastýře, jednomyslné z Ducha tvého svatého, aby byla jednotejná víra a láska!“

*Za epistolu* byla vzata slova Výkladu II. kniha str. 637:

„Potvrzuje Jan vyvolených říka: „Toto dí Amen.“ totiž tato slova jsou od pravdy, jsou od Ježíše Krista, jsou slova pravá a jsou pravda.“

Protož buďte stáli, o přátelé Kristovi, ó vyvolení! A ač vypadají někteří od pravdy, však pro to pravda vždycky státi a trvati bude, avšak pro to Bůh volené své zachová v pravdě. Kolik dnes tyranův, kolik kacířův povstává proti pozeňnané pravdě, — ona vždycky stojí, vždycky stálá a pevná jest, a vo-

lení více se osvěcují, aby se naplnilo slovo propovědění: „Toto dí Amen, totiž pravda,“ a aby se naplnilo proroctví Zorobábele řkoucího (III. Ezdr. 4): Silný jest král a silné víno, silné jsou ženy, ale nade všechno přemáhá pravda a zmocňuje se.

Požehnaná pravda a požehnaný Bůh pravdy, kterýž dí: Toto praví Amen, totiž od něhožto všeliká posla pravda.

Toto dí Amen, totiž tato jest pravda bez nedostatku evangelistův svatých, pravda prorocká a apoštolská a těchto knih a přijímání těla a krve Páně.

A ačkoli někteří zle jí užívají, přenáší se k jiným národům a vždycky zůstává pravda. A jestliže kteří padají a pohoršují se na ni, ona vždycky čistá a upřímná jest.”

Za *evangelium* možno vzítí kteroukoli perikopu, zejména Jan 21, 1—7.

*Obětování* výstižně vystihují slova první knihy: 659, „Mnoho a hojně svých darův dává nám Pán: moudrost, slovo boží, tělo své, Ducha svého, božství své. Všecky tyto věci k užítku našemu. A jiné tajné věci své od věčnosti skryté dává tomuto království. Protož jest potřebí, aby vděčnost v nás byla. Potřebí jest státi v bázni boží a ostříhati darů, dobře živu býti, jemu se skutky dobrými líbiti.”

284: „Zástup boží po veškeren život vede boj. Aby člověk nezalíbil se sobě v štěstí, musí býti boj. A mnozí ze zástupu božího padají v štěstí více než v neštěstí. Nebo v protivensství člověk poníží se, ale v štěstí zastíněn bývá a oslepeno bývá srdce člověčí. A proto statečně má bojovati každý věrný a musí býti rytířem.”

Před *požehnaním* zdála se nejvhodnější tato úvaha (I. 687):

„Velicí a divní jsou skutkové tvoji, Pane! Za časův nyní převelmi nebezpečných musí člověk mítí něco velikého, aby nepadl a aby uprostřed zlých srdcí studených neustydl. Nebo srdce na všechny strany jsou proti sobě vespolek a jsou sobě odporná a jsou uprostřed zchytralých lidí a srdcí; a protož malá jest láska v lidech. Kdo bude mítí malou víru, malou lásku, nese-trvá. Musí býti veliká trpělivost, která nemůže býti bez lásky; nebo láska všechno snáší, všechno přemáhá.”

Posléze *povzbuzení* ke službě obci a k trpělivosti vzata jsou z první knihy str. 127:

„Láska nechce býti prázdna, ale vždycky usiluje dobré skutky činiti. Láska nutí k tomu, aby všemi dary člověk sloužil obci. Jeden každý podle svého povolání měl by obci sloužiti, jako Marta Pánu Kristu sloužila, jako i nyní bohatší nuzným svými skutky dlužní jsou sloužiti. A všickni zahálení varovati se mají. Ale jeden každý obci povinen jest prospívati a sloužiti, duchovní duchovním a světšší světským úřadem prospívající.

A trpělivosti jest potřebí, abys trpělivě protivné věci snášel.

Nebo kdeť jest láska, tuť jest také i trpělivost, aby člověk křivdy osobní nedbal; nebo trpělivost skutek dokonaly působí!"

Tyto výňatky pro M. Jakoubka a hnutí husitské tak charakteristické, nejen jsou blízký duchu našemu — někde i shodné —, ale oživují v nás ducha velikých našich otců, kteří zápasíce ve své době zůstavili také nám poučení a příklad nehynoucí. Duch bible posvětil je jako posvěcuje nás.

## Něco ke sporu o rodiště J. A. Komenského.

*Sláva Růžicka.*

Spor o rodiště Jana Amosa Komenského trvá již velmi dlouho. Jako rodiště slavného učitele národů přichází v úvahu ves Komňa, městečko Nivnice a město Uherský Brod. Není úkolem tohoto článku vyprávěti o vzniku a průběhu sporu a o jeho stavu v poslední době, článek tento chce upozorniti na dvě z a-jí m a v á n e d o p a t ř e n í, jež se přihodila obhájčím Komně a Nivnice.

Ve století XVII. a XVIII. byla, jak známo, za rodiště Jana Amosa pokládána všeobecně ves Komňa.<sup>1)</sup> Na Nivnici, jako na rodiště Jana Amosa Komenského, pokud je mi známo, poukázoval jen neznámý autor životopisu Jana Amosa z r. 1725, G. C. Rieger, J. G. Müller, Cerroni a posléze, na základě díla Riegrova, Fr. Palacký, ač i on s počátku považoval za rodiště Jana Amosa Komňu.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> T. J. Pešina z Čechorodu: Mars Moravicus, Epistola Dedicatoria, c2. J. J. Středovský: Sacra Moraviae Historia, Praefatio, (b) 4. Balbín: Bohemia docta, opus posth., edit., notisque illustr. ab Raph. Ungar, P. II., 314, 315. D. Cranz: Alte und Neue Brueder-Historie, 80, 81. Ad. Voigt: Eligies viorum eruditorum, P. I. 79, 80. Adelung: Geschichte der menschlichen Narrheit, I. Th., 198, 199., atd.

<sup>2)</sup> Das einige Nothwendige; Leben und Schriften Johannis Amos Comenii; letzten Bischoffs der Böhm. Brüder, A2, §2, Leipzig. 1725. Georg Cunrad Rieger: Die Alte und Neue Böhmische Brüder. Anhang zu dem XXIV. Stück der Böhm. Brüder, 720, 721. Joh. Georg Müller: Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst. Zw. B., 257. Cerroni: Leben und Schriften des J. A. Comenius; Abschrift in mähr. Landesarch. befindl. handschriftl. Originals, rkp. univ. knihovny pražské, sign. XV. A. 7 1., 14a—15a. Fr. Palacký: Život J. A. Komenského, Časop. spol. vlast. Museum v Čechách, III. roč., sv. 3., str. 19 a d. a Ueber J. A. Comenius und seine Werke, Monatschrift der Gesellsch. d. vaterländ. Museums in Böhmen, Dritter Jahrg., September, 1829, 258, 259. V náčrtu ku stati české, v pozůstalosti Palackého se nacházejícím (rkp. knihovny nár. musea pražského, 11 D 17), pod názvem „O životu a spisech J. A. Komenského“ píše Palacký: „Narodil se Komenský náš v Moravě, nedaleko Uh. Brodu, ve vsi Komně...“ Ve výpis-cích píše dále: „Otec jeho byl mlynářem v Komně, jak se zdá, zámožný člověk, z něhož se narodil 1592...“, „J. A. Komenský. Nar. v Komně 1. 1592. 28. března...“ Názor svůj však zanedlouho podle práce Riegrový opravil.

Ze spisovatelů, uvádějících jako rodiště Komenského ves Komňu, těšil se největší vážnosti a důvěře Jan Jiří Středovský, jehož zprávě v díle „*Sacra Moraviae Historia*“ obzvláště bylo věřeno. Středovský, pocházející z Brumova, byl považován za krajana Jana Amosa a tudíž za spisovatele o rodišti Komenského zvláště dobře informovaného. Ohlas zprávy jeho nalézáme ve Voigtových Efiéies, zprávou tou zabývají se Elsner i Palacký. Palacký však pravdivost zprávy Středovského popírá.<sup>3)</sup>

Zvláště pak cenil si zprávy Středovského F. A. Slavík, známý obhájce Komni. Roku 1904, v Časopisu Matice Moravské napsal Slavík o zprávě Středovského toto:

„Maje letos kuctění památky narození nejslavnějšího Moravana a učitele národů přednáseti o něm v Moravsko-slezské Besedě v Praze, hledal jsem u starých spisovatelův a v rukopisech českého musea v Praze, zdali bych nenašel nějaké určité zprávy o rodišti Komenského.

Ze starých dějepisců na Moravě, kteří se v XVIII. století zabývali moravskou historií a místopisem, dávají zprávu o rodišti Komenského výslovně farář Jan Jiří Středovský a Fr. Jos. Schwoy...

Hlavní svědectví může nám zajisté podati blízký kraján Komenského aneb kdo v té nebo blízké krajině byl, o díla Komenského nějak se staral a tedy rodiště jeho věděti potřeboval a chtěl.

Jan Jiří Středovský narodil se r. 1679 v nedalekém Brumově severovýchodně Komny, stal se roku 1703 farářem v Pavlovicích nad Bečvou u Přerova a velmi pilně se zabýval dějinami Moravy...

Komenského díla a život dobře znal a velice si ho vážil. Uvádí ho mezi učenými muži, kteří pracovali o dějinách Moravy. Vyhledal a podal o nich, odkud jsou rodem: Bartol. Paprocký, Dr. Salmuth, J. A. Komenský, Tomáš Pešina z Čechorodu, Kristián Hirssmentzel. Když jsou tyto jeho údaje správné o jiných spisovatelích, tím správnější a hodnověrnější mohou býti o jeho vlastním a blízkém krajanu.

U Komenského blíže označuje rodiště, napsav určitě: Jan Amos Komenský, Moravan, narozen v Komně (ves jest nedaleko mého rodiště Brumova). Doslovně: „*Joannes Amos Comenius Moravus, Comae (sic) (pagus est non procul meâ patriâ Brumoviô) oriundus...*“

Tak určitě praví nestranný dějepisec a blízký kraján Komenského, nedlouho po jeho smrti...<sup>4)</sup>

Slavík zdůrazňuje, že Středovský byl kraján Komenského a že tudíž o jeho rodišti nejlepší zprávy mohl podati. Třebaže Středovský pochází z rodného kraje Komenského, přece jen jeho zpráva není původní. Středovský přejal zprávu tuto z Pešina díla „*Mars Moravicus*“, z části Epistola Dedicatoria, v níž Pešina píše o historických českých, moravských atd. Srovnání textu Pešina a textu Středovského přesvědčí nás o tom dokonale.

<sup>3)</sup> Ad. Voigt: Efiéies, P. I., 79. „*Moravia huic natale solum existit, in cujus exiguo vico Comna, haud procul Brumovio, in lucem editus fuit...*“ Elsner: Martyrologium bohemicum, 509. Palacký: Ueber J. A. C., Monatsschrift, 258.

<sup>4)</sup> F. A. Slavík: Rodištěm J. A. Komenského jest Komna, Časop. Matice Moravské, roč. XXVIII., 1904, 218, 219.

*Pešina: Mars Moravicus,  
Epistola Dedicatoria, c2.*

*Parabat aliquid Joannes Amos Comenius, Moravus, Comnae (pagus est non procul Straznicio) oriundus, homo religione quidem Picardita, seu de unione Fratrum, et doctrinā insignis, et in omni genere literarum versatissimus; dum circa annum 1616. Fulnecae ageret Curionem. Jam etiam admoverat Operi manum, ut animadverto ex ipsius quodam scripto, de primis Moravorum Regibus, Carolo sen. à Zierotin praesentato, cujus fragmentum habeo...*

*Středovský: Sacra Moraviae Historia, Praefatio, (b) 4.*

*Eodem tempore Joannes Amos Comenius, Moravus, Comnae (pagus est non procul meâ patriâ Brumoviô) oriundus, homo religione quidem Picardita, seu de unione Fratrum; at doctrinâ insignis, et in omni genere litterarum versatissimus, dum circa annum 1616. Fulnecae ageret Curionem, describendis Vetusis Moravorum Regibus admoverat manus, atque etiam quandam consummaverat partem, Carolo Seniori de Zierotin dicatam...*

Slavík tedy hodně zprávu Středovského přecenil.

Stejně chybně hodnocení podobné zprávy nalézáme ve článku prof. dr. Kachníka: „Ještě něco o rodišti Jana Amosa Komenského“, uveřejněném roku 1885 v Časopise muzejního spolku olomouckého (roč. II., str. 68-71). Ve článku tomto vyslovuje se dr. Kachník pro Nivnici (jest obhájcem tohoto názoru až podnes); že pak se Jan Amos „Komenský“ podepisoval, vysvětluje ústním podáním, které se až do r. 1830, prý, v Nivnici udrželo a podle něhož se rodičové Jana Amosa přestěhovali z Komni do Nivnice a tu zakoupili polovici mlýnu, v němž se Jan Amos narodil (čís 85. a 86., „horní mlýn“). Mlynáři tomu pak prý lidé Komenský říkali, ač jiné měl příjmení. Nivničané, pokračuje dr. Kachník, zakrátko asi pravého jména otce Komenského ani neznali, nazývajíce ho vždy „Komenským“ nebo „Komňanem“. Amos jiného jména v mládí neslyšel a proto všeobecně užívané jméno „Komenský“ za své vlastní přijal.

„Že pak konečně jméno „Komenský“ otci Amosovu jen od obyvatelů nivnických dáno bylo“, píše dále dr. Kachník, „kterých náš Amos, v Nivnici se narodiv, po otci zdědil, dosvědčuje i koop. Jan Skyba, jenž kaplanoval v Nivnici od roku 1843-63, do staré matriky po německu zaznamenal toto: „V Nivnici narodil se dne 28. března 1592 největší humanista doby své, jenž školstvo v největší části Evropy zlepšil a plodným spisovatelem byl, totiž Jan Amos Comenius, moravsky Komenský zvaný podle přezdívky po otci zděděné.“ —

Dr. Kachník dále sděluje, že Skyba se o rodiště Komenského živě zajímal a že se i vyslovil, že má důkazy pohotově, že se Komenský v Nivnici narodil, že však, jsa knězem katolickým, s nimi na veřejnost vystoupiti se ostýchá.

Prof. dr. Kachník se asi domníval, že v zápise tomto podařilo se P. Skybovi zachytiti snad ohlas nivnické tradice a že zpráva ta jest původní, na nějakých pramenech jiných nezávislá. Zprávou tou chtěl pak dr. Kachník podepřítí svůj názor o jménu J. A. Komenského.

V zápisu Skybově však marně bychom stopy nějakého podání hledali. Zápis tento není totiž původní, jest to prostý opis části textu známého díla Rehoře Wolného „Die Markgrafschaft Mähren“, Hradischer Kreis, IV. B. Wolný pak převzal zprávu o jménu Jana Amosa z německé, citované již práce Palackého o Komenském. Srovnání těchto textů nás o jejich vzájemné spojitosti přesvědčí.

*Zápis Skybův:*

*V Nivnici narodil se dne 28. března 1592 největší humanista doby své, jenž školstvo v největší části Evropy zlepšil a plodným spisovatelem byl, totiž Jan Amos Comenius, moravsky Komenský zvaný podle přezdívky po otci zděděné.*

*Wolný: Die Markgrafschaft Mähren, Hrad. Kr., IV. B., (1838) 356.:*

*Daselbst wurde am 28. März 1592 der grösste Humanist seiner Zeit, Verbesserer des Schulwesens im grossen Theile von Europa und fruchtbarer Schriftsteller, Joh. Amos Comenius (mähr. „Komenský“, etwa nach dem von seinem Vater ererbten Beinamen genannt, dessen Vorfahren von Komna [Hschft. Swietlau] herkommen mochten) geboren...<sup>103)</sup>*

*<sup>103)</sup> ... Hr. Fr. Palacky setzte ihm in der „Monatschrift der Gesellsch. des vaterländ. Museums in Böhmen“ 1829, Septemberheft S. 255 flg. ein Schönes Denkmal.*

*Fr. Palacký: Ueber J. A. Comenius und seine Werke. Monatschr. d. Gesellsch. d. vaterländ. Mus. in Böhmen. Dritter Jahrg. September (1829), 259.:*

*Den Namen „Komenský“ muss er schon von seinem Vater ererbt haben, dessen Vorfahren von Komna herkommen mochten...*

Dílo Wolného mohl si P. Skyba lehce opatřiti. Vždyť v nejbližším okolí, na př. v Uherském Brodě i jinde, odebírali dílo Wolného mnozí panští úředníci i duchovní a konečně snad v době kaplanování P. Skyby bylo dílo to i na faře nivnické, neboť i nivnický farář Karel Rückmann (†1836) byl odběratelem práce Wolného.<sup>5)</sup>

## **Soc. pojištění pom. učitelů náb. za duchovní správu.**

*Jaroslav Halbhuber.*

*Pomocní učitelé náboženství za duchovní správu tvoří zvláštní kategorii zaměstnanců. Jsou to laičtí učitelé a učitelky náboženství, kteří učí za duchovní správu, t. j. za kněze z duchovní správy, tedy faráře, kaplany a pod. při nynějším nedostatku*

<sup>5)</sup> Wolný: Die Markgrafschaft Mähren, Hrad. Kr., IV., str. 24 a d. Wolný: Kirchliche Topographie, Olm. Erz., III., 323.

knězi. Až zase bude dosti církevního kněžstva, kategorie pomocných učitelů nábož. prořídne, případně časem vymizí.

Tito pomocní učitelé náboženství *nejsou většinou pojištěni ani pensijně ani nemocensky*. Je to hlavně proto, že se k nim nikdo nechce hlásiti jako jejich zaměstnavatel s povinností je pojistiti a platiti za ně zaměstnavatelskou kvotu pojištění.

Jen někdy se nad nimi ustrne některý nahodilý činitel, který je dobrovolně k nemocenskému nebo pensijnímu anebo k obojímu tomuto pojištění přihlásí a příslušnou zaměstnavatelskou část pojistého jim platí. U pomocných učitelů náboženství v naší církvi jsou to na př. některé rady starších. Někde si dokonce zaměstnavatelský příspěvek na pojištění platí pomocní učitelé nábož. sami. V nemnoha případech jsou pomocní učitelé (učitelky) nábož. nemocensky i pensijně pojištěni nebo zabezpečeni z jiného poměru než tohoto, na př. jako učitelé literní nebo manželky farářů. Ti ovšem v dalším nepřicházejí v úvahu.

Mají-li pomocní učitelé nábož. za duchovní správu býti nemocensky i pensijně řádně pojištěni, nač mají nesporný zákonitý nárok (viz § 2 (1) zákona o pojištění zaměstnanců pro případ nemoci, invalidity a stáří č. 221/1924 ve znění zák. č. 184/1928 a zák. č. 189/1934 a § 1 (1) 1 zákona o pensijním pojištění soukromých zaměstnanců ve vyšších službách č. 26/1929 ve znění zák. č. 125/1931 a zák. č. 117/1934!) je třeba řádným úředním šetřením zjistiti jejich zaměstnavatele.

Podle § 4 zák. č. 33/1888 jest zaměstnavatelem osoba, na jejíž účet se vykonávají práce nebo služby. Podobné znění má též § 8 zák. č. 221/1924, podle něhož jest zaměstnavatelem osoba, na jejíž vrub jsou vykonávány práce.

Úřadové státní a církevní zaujímají k otázce, kdo je zaměstnavatelem pomocných učitelů nábož., takováto stanoviska:

*Zemská školní rada v Praze* s počátku připouštěla, aby okresní školní úřady pomocné učitele nábož. přihlašovaly k obojímu sociálnímu pojištění, a sama pak pojistné kvoty zaměstnavatelské předpisovala k úhradě zemské účtárně.

*Ministerstvo školství a národní osvěty* výnosem z 5. března 1932, č. 178.441/31-I/2, se postavilo na stanovisko, že zaměstnavateli pomocných učitelů nábož. není státní školská správa, nýbrž úřadové církevní (náboženští), kteří tyto učitele nábož. k vyučování náboženství vysílají, při čemž prý nemůže rozhodovati, že se takovým učitelům nábož. vyplácejí odměny za hodiny a po případě i náhrada cestovní ze školských pokladen.

Tím byla donucena i zemská školní rada v Praze uplatňovati toto stanovisko ministerstva a upustiti od své dosavadní praxe. Oběžníkem z 13. dubna 1932, č. 21 pro okresní školní výbory, intimovala těmto řečený ministerský výnos s tím, aby podle něho v daných případech postupovaly. Tento oběžník pro jeho závažnost zde otiskujeme:

Oběžník pro okres. škol. výb. č. 21.

**Věc:** Pojistná povinnost pomocných učitelů náboženství z duchovní správy podle zákona č. 221/24 Sb. z. a n.

Okresnímu školnímu výboru.

Ministerstvo školství a národní osvěty výnosem ze dne 5. března 1932, č. 178.441/31-I/2, dalo vědětí Ústřední sociální pojišťovně v Praze toto:

Státní školní správa, t. j. při veřejných školách národních v zemi České a Moravskoslezské okresní školní výbory, zemské školní rady a na školách vydržovaných ministerstvem školství a národní osvěty pode zák. č. 295/20 Sb. z. a n., toto ministerstvo, dále při státních školách národních na Slovensku a na Podkarpatské Rusi referáty ministerstva školství a národní osvěty v Bratislavě a v Užhorodě, může býti ve smyslu §§ 8 a 9 zákona z 9. října 1924, č. 221 Sb. z. a n., ve znění zák. z 8. 11. 1928, č. 184 Sb. z. a n., pokládána za zaměstnavatele jen u *zvláštních* učitelů náboženství, t. j. těch, kteří jsou ustanoveni dekretem jmenovaných úřadů zatímně nebo defenitivně nebo výpomocně. Jsou to vesměs učitelé, na které se vztahují ustanovení zákona z 24. června 1926, č. 104 Sb. z. a n. (učitelského zákona), a u nichž je toto vyučování náboženství na školách národních hlavním a jediným zaměstnáním ve smyslu § 2 zák. č. 221/24 Sb. z. a n.

Naproti tomu u duchovních z duchovní správy, světských učitelů a jiných učitelů, kteří nejsou ustanoveni školními úřady, ale jsou k vyučování náboženství vysláni duchovními správami po případě jinými církevními vrchnostmi, není pro toto zaměstnání státní školská správa ve smyslu § 2 zák. č. 221/24 Sb. z. a n. zaměstnavatelem. Nemůže při tom rozhodovati, že se takovým učitelům vyplácí ze školských pokladen odměna za jednotlivé hodiny, po případě náhrada cestovní ve smyslu čl. IV. zák. č. 251/1922 Sb. z. a n. Zaměstnavatelem takových osob ve smyslu §§ 8 a 9 zákona 221/24 Sb. z. a n. je po zdejším názoru ten, kdo je k takovému zaměstnání povolal, tedy zpravidla duchovní správa, církevní společnost, církevní úřad atp. U takových osob třeba v jednotlivých případech také uvážiti, není-li vyučování náboženství pouze jejich zaměstnáním vedlejších a příležitostným.

O tom se dává okresnímu školnímu výboru vědětí za tím účelem, aby podle toho v daném případě postupoval.

Vicepresident:

Dr. Hendrych.

*Zemský úřad v Praze* rozhodl v řadě konkrétních případů od roku 1933, že za zaměstnavatele pomocných učitelů nábož. *uzhledem k pensijnímu pojištění* jest považovati okresní (městské) školní výbory. Vydal o tom na př. výměry z 23. února 1933, č. 65.108 ai 1933, 15-798 ai 32, ze 6. pros. 1933, č. 630.253 ai 1933, 15-37/1 ai 33, z 11. ledna 1937, č. 7.592/5 z r. 1935, odd. 13b, ze 4. května 1937, č. 8.671/10 z r. 1935, odd. 13b a jiné. Otiskujeme jeden z uvedených výměrů:



Č. 7.592/5 z r. 1935  
odd. 13. b.

V Praze dne 11. ledna 1937.

Slečně M. K., učitelce, Praha ...

Úřadovna A všeobecného pensijního ústavu v Praze prohlásila výměrem ze dne 6. dubna 1935, č. čl. 37.728, č. p. 1.1,188.314, že M. K. v zaměstnání svém jako učitelka u městského školního výboru hlavního města Prahy byla od 1. září 1933 do 31. ledna 1935 povinna pojištěním podle zákona ze dne 21. února 1929, č. 26 Sb. z. a n.

Současně zařadila ji do II. třídy služného a přede-psala příslušnou prémii.

Protí tomuto výměru podal městský školní výbor odvolání, namítaje, že nebyl v době od 1. září 1933 do 31. ledna 1935 zaměstnavatelem M. K.

Odvolání tomuto zemský úřad v Praze *nevyhovuje a potvrzuje* naříkaný výměr, vyslovuje, že městský školní výbor hlavního města Prahy jest zaměstnavatelem M. K. v době od 1. září 1933 do 31. ledna 1935.

#### Důvody:

Pojistná povinnost zaměstnanky sama o sobě není sporná vzhledem k ustanovení § 1. odst. 1., č. 1. zákona č. 26/1929 Sb. z. a n.

Zaměstnavatelem M. K. byl skutečně městský školní výbor v Praze, jak plyne z této úvahy: Vyučování náboženství jest povinným předmětem na národních školách. Školní úřad, tedy v daném případě městský školní výbor, jest povinen starati se o to, aby k vyučování tomu byla potřebná vyučovací síla navržena. Městský školní výbor schvaluje sílu církevními úřady navrženou. Učitel náboženství ve své funkci jest podřízen zejména ohledně doby vyučovací, klasifikování žactva, konferenčních povinností atd. správci školy, na niž je tento učitel ustanoven, a je vázán při vyučování předpisy, vydanými úřady školními. Rovněž v ohledu disciplinárním podléhá týmž školním úřadům.

Učitel náboženství vykonává tedy práce pro úřady školní a také jest za tyto práce školními úřady (v daném případě měst. škol. úřadem), placen.

Bvlo proto odvolání zamítnouti a naříkaný výměr v plném rozsahu potvrditi.

Z výměru toho možno se odvolati k ministerstvu sociální péče, odvolání bylo by podati u zemského úřadu v Praze do 15 dnů od doručení.

Za zemského presidenta:

Táheci v. r.

Týž úřad rozhodl však v několika případech, týkajících se určení zaměstnavatele pomocných učitelů nábož., avšak se *zřetel*em k pojištění nemocenskému, nikoliv tedy pensijnímu, že tímto zaměstnavatelem je vrchnostenský úřad církevní (diecéšní rada, konsistoř ev. biskup), a to hlavně z toho důvodu, že tyto učitele jmenuje a s nimi disponuje. Naší církve se týkají výměry jmenovaného úřadu ze 16. listopadu 1936, č. 2.299/2 z r. 1936, odd. 13a, a ze 14. prosince 1936, č. 5.244/6 z r. 1935, odd. 13a. Prvním výměrem bylo jen formálně rozhodnuto, že zaměstnavatelem určitého pomocného učitele nábož. není rada starších dotyčné náboženské obce, nýbrž rada diecéšní, aniž by této z toho vzcházela nějaká právní povinnost. V případě druhém je výměrem právně tangována diecéšní rada, která proto

podala stížnost Nejvyššímu správnímu soudu. Oba výměry jsou dosti obsáhlé, uvádíme proto jen podstatné výňatky z výměru prvního:

Za zaměstnavatele nutno... považovati osobu, která *zaměstnance ustanovila* a jí platí, resp. v jejímž podniku (hospodářství) se objevují práce pojištěnce ať již pozitivně ve formě zisku, ať negativně ve formě ztráty.

V daném případě jde ... o takové osoby, které církev k vyučování náboženství *opatřuje sama*, aňž je pro ně při škole místo zřízení, t. j. církev si sama takové osoby vyhledá a oznámí je školním úřadům.

... školní úřady mohou vyslání takových osob k vyučování vzít na vědomí, v čemž ... záleží t. zv. schválení takových osob, nebo ... jich nemusí k vyučování připustiti, není však v úvaze nebo kompetenci školního úřadu, aby takové osoby vybíral a ustanovoval, a také jim nevydává dekrety.

Nutno ... míti za to, že práce pojištěnců, t. j. pomocných učitelů náboženství, o které zde jde, objevuje se především pozitivně i negativně v podniku církve, což jest dotvrzeno i pouhou skutečností, že v jedné škole nebo třídě mohou býti a skutečně bývají žáci různých konfesí, po př. i stát, neuznaných, nebo i děti nekonfesní, a vyučování náboženské u každé skupiny těchto má svoje zvláštní zájmy, kdežto zájem školy tu může býti pouze druhotný (na př. ve směru výchovy mravní).

... Ustanovení čl. IV. zák. č. 251/22 Sb. z. a n., podle něhož se stanoví odměna za vyučování náboženství pro duchovenstvo ve správě duchovní i pro světské učitele, není dle nemoc. zák. jedině rozhodným pro posouzení otázky, kdo jest zaměstnavatelem takových učitelů.

Nesjednocená hlediska správních úřadů mají za následek zmatek v praxi, jímž, jak již řečeno, trpí především pomocní učitelé náboženství.

*Ústřední rada církve čsl. a shodně s ní všechny diecéšní rady* zastávají od počátku stanovisko, že zaměstnavatelem pomocných učitelů nábož. jsou školní úřady a nikoli úřady církevní, a to proto, že *vyučování náboženství na školách národních se koná na vrub (účet) státního školského zřízení a ne na vrub (účet) církvi.*

Bližší odůvodnění:

V § 1 Říšského zákona o školách obecných z r. 1869 se praví: „Školy obecné *z ř i z e n y* jsou k tomu, aby dívky v *mravnosti a nábožnosti* vychovávaly, ducha jejich vyvíjely ...“

Z citovaného místa zřejmě plyne, že *stát si žádá míti občany nejen přiměřeně vzdělané, ale i nábožensko-mravně vychované, a že k tomu mají dívky vésti obecné školy, jež za tím účelem zřizuje. Vyučování náboženství na národních školách koná se tedy pro stát, pro státní zájmy.*“)

Další zákony a nařízení určují, jak má býti vyučování náboženství na školách národních zařízeno. Tak na př.:

\*) Považujeme za vhodné dotknouti se tu mimoprávní námitky, proti prospěšnosti náboženského vyučování ve školách pro stát, někdy uváděné, že totiž různost náboženského učení jednotlivých církví a náboženských společností působí ve škole nejednotnou výchovu mravní, pro stát nežádoucí. Není tomu tak, ježto všechny církve i náboženské společnosti v našem státě přes nesejnost náboženského učení se obsahově v etické výchově téměř úplně sjednocují.

§ 1 (1) a § 2 (1) zákona z 13. července 1922, č. 226 Sb. z. a n. jmenují náboženství na prvním místě mezi povinnými předměty na školách obecných a měšťanských.

§ 3 (2) téhož zákona stanoví, že náboženství vyučovati jest ve všech třídách po dvou hodinách týdně.

§ 6 vlád. nař. ze 4. dubna 1925, č. 64 Sb. z. a n., ustanovuje: „Náboženské vyučování konati se bude buď po třídách nebo ve zvláštních odděleních... Jsou-li pro vyučování náboženské zřízena zvláštní oddělení, bude se v nich vyučovati náboženství rovněž po 2 hodinách týdně.“

Z těchto i jiných zákonných ustanovení zřetelně plyne, že vyučování náboženství na národních školách je zařízením státně školským a ne církevním, a že učitelé náboženství nekonají vyučování náboženství na těchto školách pro církevní úřady, nýbrž pro školy samotné.

Na tom ničeho nemění ustanovení § 3 (1) výše citovaného zákona č. 226/1922, v němž se praví, že „opatřovati vyučování náboženství na školách obecných (řadových) a občanských a na ně dozíratí přísluší úřadům církevním... s výhradou práva vrchního dozoru a správy, která přísluší státu podle § 1 zákona ze dne 9. dubna 1920, č. 292 Sb. z. a n.“

Církevní úřady „opatřují“ vyučování náboženství na školách národních tím, že obstarávají pro ně učitele náboženství. Opatřovati neznamená však zaměstnávat; zprostředkovatel práce nestává se zaměstnavatelem těch, jimž práci opatřil.

Pojem „opatřovati“ neznamená tu tedy pro církevní úřady nic jiného, než že mají pro vyučování náboženství na školách vyhledávati vhodné osoby a je školním úřadům oznamovati.

Církevní úřady dávají této své funkci zřetelný výraz tím, že učitele nábož., ať zvláštní nebo za duchovní správu, nikdy neustanovují, nýbrž jen jim vydávají církevní vysvědčení a pověření k vyučování náboženství na určitých školách (kanonickou missi). Na školních úřadech pak záleží, jestli takovéto osoby k vyučování náboženství připustí anebo je odmítnou, jak se také někdy stává.

Že vyučování náboženství na školách národních je podstatným zřízením školským a ne církevním, vyplývá i z ustanovení § 5 (7) zákona ze 14. května 1869, které přímo ukládá zemskému školnímu úřadu, aby vyučování náboženství na školách národních v každém případě bylo opatřeno. Čteme tam: „Opomenula-li by některá církev nebo náboženská společnost dáti náboženství vyučovati, opatří v přičině toho, čeho bude potřebí, školní úřad zemský, slyšev prve účastníky.“

Všechny učitele náboženství bez rozdílu, tedy i pomocné za duchovní správu, si školní úřady samy platí a církve na to ničím nepřispívají. Tato výplata se děje nezávisle na úřadech církevních, takže tyto zpravidla ani nevědí, kolik učitelé náboženství

jejich církve na služném nebo na odměnách za vyučování a cestném pobírají. Nemohou tedy býti církevní úřady zaměstnavateli pomocných učitelů náboženství ani ve smyslu § 4 zákona č. 33 ř. z. z r. 1888, neboť se práce těchto učitelů nekoná na účet úřadů církevních, nýbrž *na účet úřadů školních*.

Ježto církevním úřadům nejsou známy příjmy pomocných učitelů náboženství, *nemohou ani vyplniti jejich přihlášky k obojímu pojištění* podle §§ 18 a 31 zák. č. 221/1924 a § 5 zák. č. 26/1929. Nelze přece připustiti, aby přesné údaje o služebních požitcích zaměstnancových nahrazovali pouhými nepotvrzenými ciframi „podle udání“.

Jelikož pak církevní úřady pomocné učitele nábož. nevyplácejí, *nemohou jim ani strhovati částku pojistného*, na ně připadající, při výplatě služebních požitků a ji pojistovněm odváděti, jak ustanovuje § 164 zák. č. 221/1924 a § 68 (1, 2) zák. čis. 26/1929.

*Za učitele náboženství na systemisovaných místech* (katechety) *školní úřady platí* zaměstnavatelskou částku jejich nemocenského i pensijního pojištění. Považují se tedy za zaměstnavatele tohoto druhu učitelů náboženství. Toto vyučování náboženství se tedy koná *na vrub úřadů školních*. I není pak dobře možné, aby totéž vyučování náboženství, obstarávané jen jiným druhem učitelů, totiž pomocnými učiteli náboženství, šlo na vrub úřadů církevních. Buď veškeré vyučování náboženství té které církve se koná na její vrub, anebo se veškeró toto vyučování koná na vrub školského zřízení a školských úřadů. *Není přece dobře možné, aby část téhož vyučování šla na vrub úřadů církevních a část na vrub úřadů školních*.

Řešení této ožehavé otázky, kdo je zaměstnavatelem pomocných učitelů náboženství za duchovní správu, se konečně dostalo před *Nejvyšší správní soud*. Ten však zatím nerozhodl ve věci samé, nýbrž toliko určil, k čemu jest při posuzování sporu přihlížeti a k čemu nikoliv, čímž se sporná věc velmi podstatně již vyjasňuje a zjednodušuje.

V dotyčném sporném případě prohlásil zemský úřad v Praze, že zaměstnavatelem R. Ch., pomocného učitele římskokatolického, je biskup, resp. biskupská konsistoř. Na stížnost biskupa a biskupské konsistoře zrušil Nejvyšší správní soud výměr zemského úřadu rozhodnutím z 29. května 1937, čj. 13.019/37, ne však pro nezákonnost, nýbrž proto, že žalovaný úřad nevypořádal se se všemi body odvolání a tak zatížil své rozhodnutí vadou.

Ve svém rozhodnutí vyslovil však Nejvyšší správní soud důležitou právní zásadu, že totiž ve smyslu citovaného zákona pojišťovacího „*pro určení zaměstnavatele, povinného k náhradě pojistného, není směrodatným, kdo zaměstnance ustanovuje, ani kdo ho platí, nýbrž, že tu výlučně rozhoduje, na či účet (vrub) je vykonávána činnost pojistně povinná, t. j. v čím podniku*

nebo hospodářství se objevují výsledky prací pojištěncových ať již pozitivně či negativně, komu úspěšná činnost pojištěncova přichází na prospěch a koho neúspěchy zatěžuje“.

U Nejvyššího správního soudu jsou té doby ještě další dvě stížnosti, týkající se tohoto sporu. Jedna z nich je, jak již bylo řečeno, z naší církve. Lze tedy očekávat, že v dohledné době bude se Nejvyšší správní soud touto věcí opět zabývat a že se konečně dočkáme právního určení s konečnou platností, kdo je zaměstnavatelem pomocných učitelů náboženství za duchovní správu. Doufáme pevně, že stanovisku našich církevních úřadů dostane se tu nejvyššího právního potvrzení.

Přesto nebylo by správné, kdyby některé rady starších, které platí příslušnou část pojištění za své pomocné učitele náboženství, nyní od toho upouštěly. Naopak z důvodů lidskosti by měly tak činit i dále. Těm pomocným učitelům náboženství, za něž nikdo zaměstnavatelskou část pojistného neplatí, radíme, aby si ji prostřednictvím rad starších nebo okresních školních úřadů zatím platili sami, pokud tak již nečiní. Až by věc byla pro církevní úřady příznivě vyřízena s konečnou platností, jak lze pevně očekávat, došlo by k vrácení neprávem splacených částek aspoň za poslední tři roky.

O dalším vývoji sporné otázky podáme opět zprávu.

## Národ a církev československá.

---

*J. Havlenová-Kühnová.*

(Příspěvek k diskusi, zahájené v Nábož. revui roč. 9. čís. 4.)

Poměr mezi národem a národní církví, vyvolanou v život zároveň s jeho *politickou* svobodou, je samozřejmě kladný, ba více: její bytí je dceřinským vztahem a každý její disharmonický výkyv z něho musil by na první pohled vzbudit dojem nepřírozeného, ať už jí samou nebo cizími vlivy zaviněného, nicméně vždycky politováníhodného nedorozumění.

Tento dojem byl už také vzbuzen, a sice v těch kruzích národa, které si zvykly na vlastních metodách a cílech nacionálně politických měřiti i metody a cíle náboženské společnosti, jedině z toho důvodu, že se zrodila z *politické* jeho svobody a přijala od nového státu své jméno.

Ale: jako má každý obor myšlenkový v obecných vědách svůj vlastní materiál a metody i cíl své práce jiný, aniž tím cestu tarasí nebo dokonce postup určuje oboru druhému, tak ani v národě jeho politická oblast myšlenkové práce nemůže a nesmí určovat cesty náboženské oblasti, v mylném snad předpokladu, že směrnice této musí vždy odpovídat jejím vlastním.

Soulad v národě a jeho prospěch nedocílí se pouze jediným myšlenkovým proudem, nýbrž plyne z naprosté harmonie všech teorií a z dokonalé souhry celé myšlenkové práce v něm, na níž se prakse pro takový kolektiv, jakým je národ, teprve buduje. Je-li v myšlenkovém dění v národě, tedy v jeho teoriích, disharmonie, pak mohla vzniknout dvojím způsobem: buď je některá teorie v něm sama o sobě pochybená, má špatné metody a nedovolené, celému lidstvu, a tedy — konec konců — i jemu v praxi škodlivé cíle, nebo v druhém případě, zasáhl neoprávněně jeden úsek myšlenkové práce *mimo* oblast své působnosti, do materiálu a metod, jemu v národě nepřináležících.

Církev československá — ve své teorii rovněž jeden myšlenkový úsek svého národa — po prvních měsících vzniku, kdy si ji rozjásaná česká duše jako krásný odkaz předků a celkem bez kritického postoje z nánosu staletí zdvihla a k srdci přitiskla, musila si záhy uvědomit i odmítavý posuněk, jehož se jí, dceři národa, od národa samého dostalo.

Nebyl to jistě odpor proti novému závanu *náboženského ducha*; ten se přece zdvihal a rozvíval v prvé etapě trvání církve jen zvolna a opatrně, aby ostré světlo nových myšlenek na moderním podkladě svobody svědomí nepoškodilo snad sítnici, uvyklou na šero a soumraky nehybných dogmat! Vždyť český lid, žijící již po staletí velkou většinou v církvi řím.-katolické, přijal celkem její formy a projevy náboženské bez zvláštních skrupulí, promítnuv si je do své národní duše hlavně prismatem svého národního a buditelského kněžstva.

A proto, třebaže věc zní absurdně, nutno si přece jen doznat, že to byl právě onen silný, *nacionální* prvek v církvi *národní*, který přispěv v začátcích k jejímu živelnému šíření, záhy vzbudil o jejím vlastním *poslání* určité pochyby a nedůvěru.

Vně i vnitřně.

Ježto se našlo i jinde v národě dosti živné půdy pro pěstění a projevy citů národních, nebylo — podle „oficiálních“ kruhů — ani třeba nové křesťanské církve, která se svým historickým pozadím a stálým apelem na slavnou minulost, s neujasněným však programem církevně náboženským, zdála se jím jen špatným duplikátem dokonalejší národní církve česko-bratrské.

Dostavili se také vážní moderní myslitelé s poznámkou, že v křesťanských církvích s nábožensky národními prvky teritoriálními nemůže být obsaženo křesťanství celé, se svým nekompromisním lidstvem. Nábožensky a eticky myslící cizina, dovedla-li pochopit naši hlubokou úctu k Mistru Husovi, na hranici umírajícímu za přesvědčení náboženské; — dovede-li kvitovat náš obdiv pro Komenského a českou emigraci, neuzná nikdy za oprávněné v čistém náboženském hnutí mluvit s týmiž pocity hluboké sympatie o zbraních husitů a jednookého jejich vůdce, třísněných lidskou krví za hlaholu pobožného chorálu!

Také naše náboženské boje, líčené na př. v místní historii některého zněmčeného města severních Čech, nemá ani v peru seriosního německého dějepisce ráz revoluce náboženské, nýbrž jen politické a sociální. Zdá se, jako by v blýštění zbraní, v masakrech a v prouděch horké krve pozbyl takový historik všech bystřejších postřehů pro motivy vnitřně náboženské. I naši emigranti, odcházející tamějšími průsmyky do nehostinné ciziny, jsou mu *pouze* obětmi vládnoucího systému, nikoliv lidmi, opouštějícími *drahou* vlast za *dražší* ještě přesvědčení náboženské.

A tak, jakmile se náboženství u nás dostávalo do služeb národní otázky české, přestalo se mu — jakožto takovému — rozumět nejen za hranicemi, nýbrž i u příslušníků ostatních národů v našem státě.

Stejný úsudek celkem jest i o národním zabarvení při vzniku naší církve, nehledíc ani k nízkým pomluvám doma, snižujícím někdy její opravdové národní city až do kategorie nízké podlézavosti k vládním orgánům.

*Uvnitř* musila si církev záhy uvědomit, že její vznik z politické svobody národa byl odlišný od vzniku podobných hnutí s programem náboženským.

Vlastním znalcem těchto bývaly nepatrné počátky tvoření malých, tichých hloučků „věřících“, jež budily v nejbližším okolí jen pohrdání a útrpnost, později teprve „zlou krev“ a konečně zjevné nepřátelství. A druhým jevem při šíření nové náboženské ideje bylo, že neznala hranic své země ani národa, v němž vznikla.

Vzorem způsobu takového šíření jest nám náboženská idea palestýnská, která byla před dvěma tisíciletími od prorockých předchůdců Ježíšem zachycena a tvůrčím jeho duchem boží inspirace podána věkům příštím. Postavivši se proti pokaženému systému národní církve židovské, protrhla záhy, jen v osobě několika málo učedníků, slabou hráz omezeného teritoria a vyhlídla se ven ze židovské země po celém západu, nalézajíc v jeho duchovní vyspělosti úrodnou půdu pro zárné myšlenky Kristova náboženského genia. V tomto hnutí nebyl prvek národní dosti silný, aby se u hranic Palestiny zastavil, takže slova zakladatelova o hostech, sezvaných z ulic a rohů náměstí místo domácích, kteří ve své pýše hostitelé odřekli, stala se tu vyplněným proctvím.

Co zachránilo církev československou a naroubovalo jí nové, ušlechtilé letorosty, to nebyl veliký zástup nás všech v republice čsl., kteří jsme v ohni národního nadšení otevřeli knihu dějin 15. a 16. století, hledíce co možná rychle další leta seškrtat a zapomenout. Zachránil ji malý hlouček „věřících“ se svým geniálním vůdcem v čele, který už tehdy viděl před duševním zrakem *nutný* přímočarý vývoj *náboženského* programu církve národní, schopného také ujasnit její „služební“ poměr k národu.

K Ježíšově „hudbě věků“, přes různé variace našich náboženských velikánů, pracovalo se tehda v malém letenském pokojíku na přelévavém českém finále se správným už materiálem a metodami, tomuto materiálu vlastními.

Na základě metod této *moderní teorie náboženské* bylo záhy možno řešiti i praktické záležitosti *celého* národa a tím se naše církev vlastně teprve *stávala* církví národní.

Či je to snad pracováno pouze „pro domo nostra“, tvoří-li se, v duchu Ježíšova učení o snášlivosti, jasno v řadách lidu během voleb, zatím co agitační *politická* práce v různých stranách dráždí jednoho příslušníka národa proti druhému? — Je snad moderní teorie náboženská omezeným stanoviskem *církevním*, prohlásí-li pouze taková nacionální hesla za dokonalá, která prošla filtrem božského učení Ježíšova o lásce k bližnímu? Nemusí-li nebo aspoň nemá-li jí národní stát o větším počtu různých národností častěji použít prakticky při řešení svých *hospodářských otázek celostátních*? — Nebo: byla snad — vedle jiných pro svobodný a demokratický národ důležitých otázek sociálních, ona ožehavá otázka sociálního postavení žen a dětí *všech* římskokatolických kněží v republice méně důležitá, anebo důležitá pouze pro církev československou?

„Služební“ poměr naší církve k celému národu je tedy patrný už v počátcích života našeho mladého státu a mohl by snadno složit těžkou zkoušku o své pravosti a síle za dnů nejbližších. Zpolitisovaný svět za hranicemi zalévá se nevinou krví lidskou; sociální snahy jedněch, jednostranně do rukou brané, šlapou po sociálním postavení druhých pro jejich odlišné politické přesvědčení. Politické teorie nutí v praxi k přerodu nebo sugestivně přerozují různé náboženské společnosti podle stávajících tendencí státních; jinde je bezbožství prohlašováno za princip nové epochy nebo z biblí svaté, zákoníku to lidského občanství, jsou škrtána místa, tendenčnímu hospodářství nepohodlná. Vědy a umění, nejvyšší to individuální statky lidstva, nabývají taktó protipřirozeného nátěru a stávají se tím bezcennými.

Tedy: skoro totéž dílo, jež v minulých stoletích „obstarávaly“ theologické teorie církevní, koná dnes v praxi moderní věda politická, a sice s praktickými výsledky — týmiž.

Náš národ — proti mnohým jiným — zachoval dotud svým národním náboženským formacím, a tedy i naší církví, svobodu tvorby a šíření náboženských teorií *vlastních*. Přijme-li v budoucnu ochotně věrné služby i od té, která — bez neplodné theologie a obřadnictví — už svým zakladatelem byla přivedena k spolupráci celého křesťanstva ve Stockholmě a doma se zocelovala pod kriticky náboženským duchem prvního presidenta, splní tím jen její nejmilnější přání.



## Křesťanská ethika v pojetí Reinholda Niebuhra.

*František* Dr. F. M. Hník.

Niebuhrův výklad základních otázek křesťanské ethiky (ve spise: *An Interpretation of Christian Ethics*, London 1936), má zvláštní místo v novější sociálně bohoslovecké literatuře. Autor tu vystupuje jako výrazná myslitelská postava, která si uchová vlastní cestu v spletité mravní problematice naší současnosti.

Především sluší vytknouti, že Niebuhr se odvrací od pohodlného gesta těch bohoslovců, kteří ukazují prstem na krach pozitivické kultury a technické civilizace; kteří se výsměšně ptají: Nevidíš, človče, že jsi jen zkažený červ? Neděsíš se, že vzdálený Bůh od tebe zcela odvrátil svou tvář? Chvillemi jest ovšem i Niebuhr přitahován pochmurnou notou dialektické teologie. Přece se však neztotožňuje s nebezpečnou zásadou, že křesťanská ethika nemá závažnosti v oblasti společenského soužití. Nespokojuje se ani s jarmarečním optimismem náboženského liberalismu; ale je mu v jeho ztroskotané víře v přirozenou dobrotu člověka odpůrcem opravdovým. Nezhleňuje protivníka, kterého stihl v hodině nevýhodného ústupu.

Nad pravověrné i svobodomyšlné křesťanství staví Niebuhr prorocké náboženství. Duchem starozákonních proroků a zvláště duchem mravnosti Ježíšovy měří kriticky zásady pravověří i liberalismu. Vysvětluje absolutní ideál zákona lásky na pozadí lidské přirozenosti. Zkoumá míru jeho upotřebitelnosti v osobním životě jednotlivcově. Zpytuje omyly oficiálního i sektářského křesťanství při uplatňování evangelia služby a odpuštění v oblasti veřejného života. S pozorným realismem odhaduje nemožné výšiny absolutních cílů, jež přicházejí z oblastí nadsvětne. A přece rozpoznává, že prorocké náboženství je jedinou silou, která dovede spasiti svět.

Pravověrnému křesťanství vytýká statické chápání pravdy. V tom se jeho kritika přibližuje základnímu bohosloveckému postoji — církve československé: V něm bylo též odmítnuto trvání na dogmatických poučkách, oděných v šatě vyrazených myšlenkových kategorií. Dle Niebuhra chybovalo dějinné křesťanství tím, že jednou pro vždy Boha vyjádřilo symbolickými zkratkami, jež považuje za neopravitelné. Podobně ustrnulo uzákoněním mravních vzorů, jež neodpovídají plně dosaženému stupni společenského vývoje. Tím křesťanství v oboru politické a hospodářské ethiky spíše překáželo než prospívalo snahám o dosažení vyššího stupně sociální spravedlnosti. Nedovedlo se oprostiti od strachu, co by následovalo po rozkladu zavedeného právního řádu. Ideál lásky sloužil pravověrným církvím za přísné sudidlo. V jeho světle tím pronikavěji vynikaly obrysy hříšného světa.

Církev nevyvinuly mnoho tvořivé iniciativy k tomu, aby tento ideál ustavičně burcoval sociální svědomí; zřídka podněcovaly tvoření vyšších mravně politických skutečností.

Z prorockého náboženství byla prý vyzdvižena v dějinném křesťanství jen zásada, že Bůh je Původcem všech věcí. Toto hledisko vedlo k optimistickému zabarvení sociální ethiky. Věřilo se, že člověk má být Bohu vděčen za dokonalou povahu stvoření. Při tom měl každý zůstatí na tom společenském stupni, kam byl Bohem postaven. Na neštěstí se zapomnělo na vyvažující zásadu, že všechny věci mají též v Bohu dojítí dokonalého naplnění. Orthodoxie svým komplexem strachu před důsledky sociálních zmatků vytváří v přítomnosti ovzduší, v němž se daří fašistickým diktaturám. Navazuje často na Luthera, který žádal od bouřících se sedláků, aby důsledně uplatňovali vůči vrchnostem příkaz lásky a nebránili se útisku. Oprávněně Niebuhr upozorňuje, že se tradiční křesťanství jednostranným vymáháním křesťanské mravnosti u vrstev sociálně bezmocných stává nástrojem třídního útlačku. Prorocké náboženství si však nezastírá potřebu racionálního řešení otázek, jež souvisí se sociální spravedlností.

Při kritice svobodného křesťanství Niebuhr není bez pochopení pro modernistickou snahu o smír víry s vědou. Vytýká však liberalismu, že chtěl učiniti „moderní mysl“ posledním rozhodčím ve věci vrcholných duchovních hodnot. Vědecká kritika na poli liberálního bohosloví se mu zdá oprávněná; ovšem jen pokud oproštuje věčnou pravdu křesťanského náboženství od zaostalé kulturně filosofické skořápky. Přesto nikdo nemůže být na pochybách, že jest tu cesta liberalismu důsledně odsouzena. Těžko jest brániti liberální teologii před Niebuhrovou námitkou, že často nekriticky kapitulovala před požadavky moderní kultury; že tím nezřídka obětovala výškový rozměr prorocké víry nahodilým bůžkům dočasné kulturní orientace (humanismus, positivismus, pragmatismus).

Svobodné křesťanství skutečně vždy nedovedlo zabrániti zploštění náboženského obzorníku. Liberalismus nezřídka ztotožnil časné cíle s věčnými. Království Boží viděl v politické a hospodářské demokracii, ve světě bez válek, nebo v pospolitosti prozíravě budující slušnou obchodní civilisaci. Niebuhr však při kritice křesťanského liberalismu zapomněl uvéstí, že svobodné křesťanství v své ryzi podobně chce zvládnouti moderní kulturu — v její složce myšlenkové i mravní — duchem Kristovým. Církví československé je na příklad úplně jasné, že evangelium Ježíšovo představuje normu víry i mravů, platící nad moderní kulturou a vůbec nad celou společenskou organizací. Niebuhr též mylně soudí, že svobodné křesťanství obdařilo relativní mravní vzory kapitalistické civilisace konečnou mravní sankcí. Ve skutečnosti již předposlední mezinárodní sjezd pro

svobodné křesťanství v Kodani roku 1934 veřejně dal výraz přesvědčení, že není správné slučovat náboženský liberalismus s liberalismem hospodářským a politickým. Podobně dlužno uvést, že duchovní vůdcové svobodného křesťanství přiznávají potřeby revise liberalistického postoje k biblickému theismu; výslovně prohlásila jejich bohoslovecká konference v Arnhemu roku 1936.

Jaké námitky má autor proti sociální ethice svobodného křesťanství? Modernismus prý se blížil s veselou důvěřivostí k společenským sporům. Domníval se, že lidé samozřejmě uznají Ježíšův zákon lásky a že jej budou uskutečňovat v soukromém i veřejném životě. Konejšil se vlastním popěvkem, že láska se vzájemnou součinností musí zvítěziti, poněvadž jsou rozumné a prospívají blahu celku.

Když skutečnost nesplňuje tato očekávání, nezbyvá než se omlouvat a vybízeti k další trpělivosti. Svobodné křesťanství ztroskotává v svém mravním romantismu. Marně spoléhalo, že sociální zápasy budou překonány dobrou vůlí, k níž vybízelo mnohomluvně a předčasně. Prorocké náboženství naproti tomu nemůže být slepé k faktu, že sociální spravedlnost je dosud brzděna působením hospodářského mechanismu, který směřuje k nerovnoměrnému rozdělení politické moci i sociálních výsad. Novodobý prorok má přednášet každou společenskou při před Boží soud. Potřebuje však znáti, oč se bojuje. Při svém rozboru mocenské povahy bojů mezi společenskými třídami Niebuhr rozpoznává omylnou povahu liberalismu i radikalismu, jež chtějí dospět ke konečnému sociálnímu smíru prostředky jen pozemskými.

Aby se vyhnul úskalím dosavadních sociálně křesťanských typů, chce náš myslitel čerpat z hlubokých zdrojů prorocké víry. Náboženství slouží dle něho především tomu, aby mravními životu poskytlo rozměr kolmého růstu: od země k hvězdám. Mravní jsoucno, viděné hranolem prorocké víry, se jemu — podobně jako u nás Emanuelu Rádlovi — ustavičně štěpí v dvojlomené pásmo: skutečnosti, jaká jest a jaká být má. Skutečnost ideálního řádu existuje v bytosti Boží. Tou se umocňuje dějinná skutečnost k dosahování dokonalosti vyššího stupně.

Tento názor souvisí s celou bohosloveckou orientací Niebuhrůvou. Hlásí se k náboženství zjevenému, představovanému biblickým mytem o Bohu Stvořiteli a Vykupiteli. Jeho ryzi povahu objevuje znovu v evangeliu. Podstatu Ježíšovy mravnosti vysvětluje absolutisticky. V příkazu lásky spatřuje axiomatickou základnu prorockého náboženství, Ježíšova mravnost není vedena zřetelem rozumného počtářství. Její uskutečňování nemůže zabezpečiti samočinně jedincovi hmotné štěstí, ani lidským pospolitostem souladnou spolupráci. Ježíš naopak zapovídá sebebecké sebeuplatňování, v němž mnozí vidí podmínku spokojenosti, přezírá prý naprosto zájem o hmotnou podobu tělesného

života. U Ježíše jest zřejmě nadřizena péče o duchovní statky starostem o hmotné pohodlí. Niebuhr však metodicky vylučuje právě tu část veřejného působení Ježíšova, kterou přispíval on sám k zlepšení hmotné existence trpících lidí. Také Ježíšův pokyn, aby se lidé modlili za své denní potřeby, by svědčil o tom, že Niebuhrovo pojetí Ježíšovy ethiky je poněkud schematické.

Motivaci lásky k bližnímu vysvětluje autor příliš jednostranně, žádá-li jediné záměrnou souvislost mezi milující vůlí Boží a vůlí člověka. V apokalyptickém podobenství o posledním soudu Ježíš výslovně povýšil činné milosrdenství za vrcholnou pohnutku lásky k člověku. Obou siločar lásky, kolmé i vodorovné, je ve smyslu evangelií stejně potřeba. Tu kolmou Niebuhr uznává. Vodorovnou však zanedbává, ač Ježíš výslovně pravil: „Pokud jste to učinili jednomu z těchto mých nejnepatrnějších bratrů, mně jste to učinili.“ (Matouš 25, 40.)

Jestliže Niebuhr vyzdvihuje v ježíšovské ethice jen božský průkaz, nemá předpokládati, že bude splněn jeho požadavek, aby mravní příkazy spočívaly na organickém zapojení do dějinné skutečnosti. Nebezpečnou zásadu vidíme v Niebuhrově přesvědčení, že dějinné přeludy neníčí pravdivost mytu (str. 68.). Nač potom pracovati k racionalisaci křesťanského bájesloví, je-li potřeba zásadně uznává?

Z bájeslovného myšlení má dosud pro Niebuhra značný význam mytus o pádu člověka. Zjištění nehistoričnosti báje o pádu prvňích lidí mu ještě neznamena, že by v mytu nebyla obsažena pravdivá symbolika. Křesťanství totiž považuje za náboženství mytické. Spatřuje jeho přednost v tom, že odhaluje symboly nadsvětého v dějinně podmíněné skutečnosti. Spisovatel zůstal dlužen důkaz o tom, že by mytická povaha křesťanských pravd měla racionální oprávnění, zvláště když jinak vědomě popřel věcnou základnu pro její dějinnou existenci.

U Niebuhra zápasí snaha vysvětliti fakt hříchu pokud možno tradiční terminologií s tendencí, aby báje o pádu Adama a Evy učinil dnešnimu člověku srozumitelnou. Cenný je Niebuhřův odsudek tradičního výkladu dogmatu o dědičném hříchu. Lidstvo nezhrěšilo pokleskem prarodičů v ráji. Je prý omylem považovati pád člověka za dějinný počátek zla. Tím se naddějinný obraz ontologického řádu, zpodobující osud lidské duše před Bohem, vtěsnává do úzkého dějinného rámce. Mytus o pádu popisuje Niebuhřovi věrojatně povahu hříchu, která spočívá ve vzpouře člověka proti Bohu. Dědičný hřích patří k jakosti lidské duchovnosti. Psychologický výklad zatížení mravní bytosti lidské je přijatelný s hlediska nauky církve československé, která též spatřuje v dědičné slabosti a zlobě lidské hlavní překážku proniknutí evangelia. Souhlasíme též s Niebuhřovým odmítnutím důsledků augustinovsko-kalvinské nauky o prvňím hříchu. Kdyby byla přirozenost lidská po pádu prarodičů úplně zkažená,

nemohl by Bůh volati člověka k odpovědnosti za jednotlivé viny, spáchané ve stavu naprostého zatížení. Nespokojujeme se však jen tímto odmítnutím dějinného smyslu báje o prvním hříchu v ráji. Nevidíme důvodu, proč bychom si z ní měli ponechat představu zárlivého Boha, zahalujícího před člověkem ovoce stromu poznání. Ježíšovo podobenství o marnotratném synu vystihuje dle našeho soudu podstatu poměru lidské duše k Bohu mnohem výstižněji. Nevnáší aspoň do Boží povahy vlastnosti, jež mravně podpírají nebo oslabují láskyplnost nebeského Otce.

Ježíšův ideál lásky není samozřejmostí v životě osobním ani v pospolitém soužití rodin, plemen, národů a států. Niebuhr přiznává, že křesťanství nedoceňovalo význam rozumového činitele pro vytváření samostatné mravní soustavy, ať už šlo o etiku individuální nebo sociální. K zduchovnělé mravnosti nestačí však jen uvědomění ani lidská snaha po množení láskyplného života. Jest k ní třeba též milosti Boží. Ke křesťanské lásce vede dle evangelia vděčnost a kajcnost vůči Bohu. Bližního milujeme, poněvadž společně s námi vystupuje jako jeden z konečných cílů nadsvětelné perspektivy. V ní se jeví velikost člověka jako dítěte Božeho i jeho malost jako sobeckého hříšníka. V tomto průhledu vystihuje Niebuhr nově dynamickou průbojnost Ježíšovy radostné zvěsti pro dnešní svět.

Láska jako odpuštění a obětavá služba je nemožnou utopií s hlediska tvrdých skutečností pozemského života. Současně představuje možný obsah křesťanské cesty s hlediska říše Boží. Křesťanského ideálu lásky zneužívaly vedoucí sociální vrstvy k zdeptání slabých. Uplatňovali některý požadavek absolutní mravnosti Ježíšovy ve světě, odvráceném od Boha, jest zpravidla nemožné. Pokud jsou lidé podrobeni sobectví a hříchu, zápasí obtížně o základní lidská práva. Jen se má mítí, praví Niebuhr, katolicismus i protestantismus na pozoru, aby neposkytovaly duchovní omítku nespravedlivým výsadám upadajících společenských vrstev.

Autor si nezastírá bídu a zoufalství dnešního světa, odvráceného od Boha. Má naději v nezlomnou sílu prorocké víry. Ta dovede souditi jednotlivce, národy i celou zemi ve jménu Božím. Rozumí všemu dění v souvislosti se skálou života, na níž spočívá veškerenstvo. Pravda Boží zůstane stejná, i kdyby přišly na lidstvo sebe větší pohromy a dnešní civilisace odumřela. Úkol křesťanů v těchto převratných časech zůstává prostý: Spasí je jen poznání pravého Boha. Tím se uchrání před pokusem o sebezbožnění. Budou ušetřeni bědné podívané, aby neuzřeli své druhy, postižené stejnou vášní, v podobě ďábelské.

Niebuhrova kniha je dílem podnětným i průbojným. Povede k přemýšlení na různých duchovních frontách. Autor vychází z křesťanské tradice. Neztotožňuje se však ani s liberalismem, ani s orthodoxií. Sympatizuje v mnohém s marxistickým socialismem.

Nehodlá hypnotisovati proletariát, aby jej vedl do boje proti třídě měšťanské. Jest křesťanským bohoslovcem se sklonem k zahrnutí tradičního věroučného bohatství do novodobého světového názoru. Dovede se povznésti k výšinám prorockého náboženství. A přece se v otázkách víry a životního slohu odvolává k Původci a k Slovu Pravdy, nikoliv jen k slovním zkratkám uměle vysloveným o podstatě božství. I osobnost tak myšlenkově košatá, plná osvíceného nadšenectví ve službě závratným mravním cílům, zarazí nás častěji nezvyklostí svého chápání problémů křesťanské mravovědy. Jistotně však důkladnější vyrovnání se s Niebuhrovým závažným příspěvkem k bohoslovcem kému rozboru personální i kolektivní ethiky prospěje každému hloubavému čtenáři.

## ZE SVĚTA MYŠLENKOVÉHO.

### Křesťanský humanismus. *Frankisch Kovač*

*Zdává se pozorovatelům náboženského a církevního života naší doby, že theologické a náboženské myšlení se opět vrací k minulosti a že opouští stanoviska, dobytá ke konci minulého a na počátku tohoto století a hájená dnes jen svobodnými církvemi a skupinami. Tuto situaci dobře osvětluje článek profesora wiskonsinské university D. Luthera Evanse The persistent claims of humanism, uveřejněný v červencovém čísle americké revue The Journal of Religion. Upozorňuje na kladný a trvalý přínos novodobého svobodného křesťanství, který nemůže býti novými proudy odstraněn beze škody pro celek křesťanství. Uvádíme tu v překladu hlavní část článku, poněvadž má význam i pro naše základní stanovisko.*

*„Náboženský humanismus je mrtev“ — volá se vítězně po americké církvi. „Humanistická víra, se svým optimismem pro lidský pokrok, zmizela s vonnými vánky období prosperity“ — tak to zní v církevní společnosti. „Tato poválečná generace, která prošla hospodářskou a politickou potopou, potřebuje přísnějších kategorií života než jsou prostě formule anthropocentrického naturalismu“ — hlásají všude proroci nového supranaturalního absolutismu. „Stojíce před budoucí radikální změnou, musíme jít pro filosofické vedení k supranaturalismu, který se zrodil z krise v starém světě, a ne k vzdušnému humanismu nového světa“ — tak jsme vyzýváni apoštoly nového evangelického transcendentalismu.*

*1. Nikdy jsem nebyl a nechci být humanistou; pokládám jeho naturalism za neúplnou nauku o skutečnosti a jeho instrumentalism za nedostatečnou theorii pravdy. Přesto jsem přesvědčen, že humanism není úpadkem, za který jej mnozí orthodoxní a poloorthodoxní křesťané pokládají. Ani narážky na úpadek humanismu ve spisech tak autoritativních učenců jako jsou Aubrey, Horton a Edman úplně nepřesvědčují. Přes duchovní bombardování proslulých „B“ — Bergsona, Brightmana, Buchmana, Bultmanna, Buckhama, Bartha, Brunnera a Berdajeva — vlají stále*

vlažky na humanistických tvrzích. Dewey, Otto, Haydon, Ames, Reese, Sellars, Dietrich, Potter, Reiser a jiní intelektuální vůdcové, kteří v té či oně formě drží humanistickou posici, jsou právě tak sebevědomí a jisti v svých thesích jako dřív. Jedna z nejvýznamnějších knih náboženské literatury, Deweyova *A Common Faith*, je docela výhrůžkou všemu nadpřirozenému a metafysickému idealismu.

Humanismus je velmi živý nejen ve výchovném a literárním vlivu svých obhájců, ale také v celkovém duchu doby. Je jistě daleko víc veřejného zájmu v Americe o sociální zabezpečení než o duchovní spásu. A je také pravda, že většina Američanů se obrací raději k nějaké politické, průmyslové nebo výchovné společnosti než k církvi, jde-li o boj za něco takového, jako je svoboda slova, rovnost ras, kolektivní smlouvy, zdravotní reformy a pod. Je pravda, že náboženské denominace se opravdově starají o hospodářskou a politickou rekonstrukci, ale zůstává faktem, že nejradikálnější a nejodvážnější úsilí o sociální spravedlnost je mimo-církevní v motivu a v provádění. Dělnické masy v Americe očekávají zřízení hospodářské demokracie od svých organizací, a ne od církve. Studentské konference ukazují, že vzdělaná mládež naší země také má větší zájem o problémy praktické morálky, než o starodávné otázky theologické a metafysické. A všimneme-li si vnitřního života církve samé, shledáme, že její hlavní cíle a programy zrcadlí požadavky jejího světského okolí a ne příkazy nadpřirozeného řádu.

Nechci ignorovat nebo zlehčovat rostoucí zduchovnění v americkém protestantismu. Velký zájem členů amerických církví o oxfordské skupinové hnutí, o theologickou literaturu, o obrození svátostí a liturgie, o oxfordskou konferenci o životě a díle nelze popřít. Chci však upozornit, že doklady oživení a prohloubení náboženského ducha v americkém církevním životě nemusí o sobě znamenat úpadek humanismu. Lidé v církvích si musí uvědomit, že neschopnost vzdělaných lidí, předejít světové válce, velké panice, průmyslovému chaosu, vzniku militarismu a jiným soudobým sociálním kalamitám, je obžalobou křesťanství, vědy, výchovy i techniky neméně než humanismu. Obávám se, že obhájcové obnoveného supernaturalismu, kteří se radují z domnělého mizení humanismu, se sami klamou. Chovají lichotici mylný úsudek, který může církvi dát nebezpečný a klamný pocit dostatečnosti a moci. V této době intelektuální a etické odpovědnosti organizované křesťanství si nemůže dopřávat toho, aby přechovávalo theologické fantazie sebe uspokojivější.

2. Humanistický postoj k životu vždy zdůrazňoval tři ideály. Ty nemohou nikdy nahradit transcendentní vhledy a imperativy křesťanství, ale dávají jasná a praktická kritéria pro sociální účinnost křesťanského supernaturalismu. Jsou to ideály demokracie, modernosti a racionality. Všimneme si jich blíže.

Ideál demokracie klade dva požadavky na křesťanství. Především vylučuje z náboženské theorie všechny mystické názory o církvi a státu. Humanistická perspektiva je příliš blízká atomismu fyziky, evolucionismu biologie a pluralismu pragmatismu, aby snesla nějakou nauku o životě společnosti, která popírá skutečnost svobody jednotlivce a pokroku spo-

lečnosti. Církev musí mít kontinuitu a solidaritu, ale těchto hodnot se musí dosáti dlouhým experimentálním a kooperativním úsilím. Církevní totalitarismus, založený na apriorním a autoritativním základě, může podporovat vzrůst jen statické, kvietistické, zásvětné, nesnášenlivé náboženské společnosti. Američtí křesťané se budou mít na pozoru, aby nepřijali supracionální teologie neklidné a autoritativní Evropy. Lidem, jimž se pozemské tyranie nezdaří ničím hrozným, může být vítány nadpřirozený absolutismus, ale občanům svobodné společnosti je srozumitelnější a podnětější idea spolupůsobení s Bohem. Největším přímým příspěvkem americké teologie civilisovanému světu naší doby bude, dát obyčejnému muži a ženě ve světě nauku o poslední realitě, v níž by se přesvědčivě zrcadlily hodnoty svobody a nikoliv slávy nadblády. V době, kdy diktátoři a nadstáty hlásají mytické a mythologické fikce rasy a krve, musí církev kázat a učit jako nikdy před tím své prosté ale základní evangelium individuality. Společnosti, přes svůj určující účinek a vliv na mysl jednotlivců, nemohou samy cítit, doufat nebo myslit. Jen jednotlivci mohou mít přátele, tvořit ideály, nenávidět nespravedlnost nebo si vážit míru. Nepopírám zasluhu nebo nutnost zesocializovaného hospodářského nebo politického řádu; nejvyšším ideálem křesťanství samého je zřízení univerzální a jednotné společnosti. Chci jen zdůraznit, že všechny kolektivismy, ať fašistický, socialistický, komunistický či církevní, musí, v poslední analýze, nacházet svoje odůvodnění pro lidstvo v své moci osvobodit nebo obohatit životy individuálního muže a ženy.

Humanistický ideál modernosti nesmíme zaměňovat s cílem modernismu. Ideálem modernosti míním humanistický požadavek, aby křesťanství vyslovilo svou filosofii v kulturních a mechanických instrumentech dneška. Mluva theologické metafysiky musí být přeložena do teplé a běžné mluvy každodenního života. Trvalá pravda takových pojmů jako vtělení, milost, pokání atd., musí být podána v poutavém jazyce lidové literatury a vědy. Nepopírám nutnost a cenu učeného theologického badání; jen zdůrazňuji, že jestliže mravní a náboženské významy theologické nemohou být vyjádřeny v mluvě, která bude získávat a bude inspirovat průměrného člověka, pak jsou bláhové pokusy, získávat masy pro církev.

Nejen v své srozumitelnosti, ale i v svém rozsahu potřebuje křesťanská nauka revise. Naukové potřeby církve si žádají vyšších měřítek soukromé i veřejné mravnosti se strany křesťanských věřících. Jak dnes křesťané čte, může být člen církve intelektuálně loyální k své církvi a přece mít málo výčitek svědomí pro to, jak žije ve své profesionální a sociální činnosti nespravedlivými a sobeckými způsoby. Přidá-li církev k theologickým a filosofickým požadavkům svých křesťanských závazek, zachovávat sociální ideály spravedlnosti, zabezpečení, svobody a míru, snad seznamy členů nebudou tak velké, ale v církvi vzroste upřímnost, prestiž a síla.

Ideál modernosti také žádá, aby církev měla víc odvahy v užívání mechanických metod veřejné výchovy. Má-li církev s úspěchem soutěžit se světskými institucemi v získávání a udržování pozornosti lidu, nemůže nedbat významu filmu a rozhlasu. Strojová civilisace tu je a církev učiní dobře, užije-li co možno nejvíc jejich technických vynálezů pro náboženskou



a mravní vzdělávání. Moudrým a vážným užitím mluvicího filmu by se nejlepší kázání a hudba staly přístupnými nejisolovanějším a nejzanedbanějším obcím. Kdyby americké církve věnovaly miliony dolarů na zřízení velkých atelierů, kde by zasvěcení autoři a umělci obrazově a hudebně zdramatisovali vynikající a výchovné epizody dějin náboženství a životopisů, nenařikali bychom na prázdné kostely. Smějeme se někdy svým předkům, že váhali užít varhan a piana při bohoslužbě. Naše váhavost užít filmů a radia pro kostely je stejně žalostná.

Třetí velká výzva humanistického náboženství, ideál racionality, vede křesťanství k tomu, pěstovat svou víru v síle lidské inteligence, aby se řešily obtížné otázky moderního civilisovaného života. Kriterium rozumu na př. se staví proti nekritickému nadšení, s kterým někteří supernaturalisté přijímají mystické výroky nejnovější vědy. Racionální humanita je neodhaluje proto, že by pokládala odmítnutí vědeckého rozumu za cestu k pravdě. Humanista je plně obeznámen s nepředvidanými kontrakcemi a expansemi astronomického vesmíru, s nedeterminovaností elektronů ve fyzice, s nahodilostí nesouvislého vývoje, s illogickými impulsy dynamické psychologie. Je ochoten připustit, že tyto irracionality jsou známkami spontánní a tvůrčí povahy v přírodě, kterou nemůže žádný abstraktní nebo mechanický výklad zakrýt. Ale vedle tohoto připuštění nedeterminovaných znaků v řádu přírody humanista zdůrazní supernaturalistovi, že ani jeden významný vědec dneška neopustil objektivních method pozorování pro nějaký mimovědecký mysticismus.

Ideál racionality také žádá, aby v této době daleko rozšířeného útěku od rozumu nedegenerovalo náboženství v nějakou filosofii úniku pro bojácné duše, které se bojí obtížných a zoufalých faktů bezprostřední zkušenosti. Transcendentní věroučné představy přinášejí odvahu a posilu ve chvílích kontemplace, ale nejsou-li také pokládány za pracovní hypothesis pro zřízení lepšího řádu mezi lidmi nyní a zde, nebudou mít ani práva ani síly trvat. Křesťané musí dokázat skeptickému světu, že duchovní idealism je vytvořený nikoliv pro myšlenkové a citové požitky, ale jako výklad života, přímo důležitý pro naši dobu materialismu, strojů a mamonu.

Náboženství z jiného světa je nezbytné pro motivaci a zdůvodnění sociální rekonstrukce, ale metody a plány rekonstruktivního procesu závisí na vynalézavosti pozemského lidského rozumu. Člověkovu úsilí, nalézt, který účel života je nejlepší pro lidstvo; hledání jednoty a plánu v mechanici soudobého vědění; jeho aspirace, nalézt v této době hospodářské a politické nejistoty poslední účel civilisace; hledání rozumné a harmonické základny náboženství v době sváricích se theologii; touha po společlivé sankci mravnosti — tyto a mnohé jiné vážné otázky volají po vhodném bližení se životu. Těto nutnosti nevyhoví rozdělníci, stranické, oportunistické ani sentimentální myšlení. Lidstvo tragicky potřebuje proroků, kteří mohou vidět život čestně, pevně a cele. Žijíce v době, kdy nahodilosti stále žádají nových a nevyzkoušených prostředků, potřebujeme vykladačů civilisace, kteří mohou autoritativně lidu připomenout, že jak revoluční sociální vise tak transcendentní duchovní víra, které v svém entusiasmu pro rychlé úspěchy ignorují tvrdá fakta bezprostřední fyzické

*a sociální reality, jsou marné a klamné sny. V této době rozvášněného veřejného mínění mluvčí náboženství, který mluví s autoritou o realistické historické perspektivě, má cenu tuctu demagogů. Immanuel Kant měl plně pravdu svým názorem, že jen principy, které přicházejí z rozumu, jsou buď dost cenné nebo dost mocné, aby pohnuly mravní vůli.* F. K.

## **ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.**

### **Světová konference „Věra a Řád“. (Faith and Order.)**

Ve smyslu usnesení v Lausanne v r. 1927 konala se konference „Faith and Order“ v Edinburce v srpnu r. 1937. Mělo to být určité jubileum této konference, neboť r. 1910, tedy ještě před světovou válkou, se idea této konference právě v Edinburce zrodila. Na rozdíl od světové konference praktického křesťanství „Život a Dílo“ (Life and Work) zabývala se konference „Věra a Řád“ sjednocovacími otázkami věroučnými. Tím jest ovšem dán také rozdíl mezi oběma konferencemi.

Účast na konferenci byla poměrně četná. Byly tam církve orthodoxní nejrůznějších odstínů — mimo cařihradskou i syrská a arménská. Ze slovanských pravoslavných tentokrát byli zastoupeni jen Bulhaři a církev polská-pravoslavná, vlastně snad polsko-ruská. Ruské pravoslavné zastupovali emigranti. Řecký oekumenický patriarchát zastupoval zvláštní delegát Germanos, který žije, tuším, v Anglii stále. Srbská církev tentokrát osobně delegátem zastoupena nebyla, vzhledem k poměrům vnitropolitickým v Jugoslavii. (Jednání o konkordát!)

Rímská církev, ač pozvána, zastoupena nebyla, ze známých důvodů dogmatických. Neuznává totiž žádné jiné jednoty, či sjednocení, mimo sebe.

Tentokrát nebyla také zastoupena církev německo-lutherská z důvodů politických. Z Německa byl jen přítomen zástupce t. zv. svobodných církvi, které ovšem soustřeďují celkem malý počet příslušníků. Kromě některých menších církví protestantských byly zastoupeny všechny protestantské denominace. Také Československo mělo celkem hojně zastoupení. Naše církev vyslala jen jednoho delegáta. Myslíme, že bylo třeba vyslati delegátů více, aby se mohla celá konference obsáhnout a zúčastniti se všech jednání v sekcích — i když ke konferenci máme své výhrady. Byl to v určitém smyslu theologický církevní sněm, jenž pro theology a vedoucí činitele církvi vůbec musel přinésti mnohý duchovně praktický užitek, který se ze žádných knih nemůže získati. Přirozeně, že byly též zastoupeny církve katolické jako anglikatolická a starokatolická. Biskup anglikatolické církve dr. Temple z Yorku předsedal.

Jistě by bylo bývalo velmi zajímavým, kdyby, byla bývala přítomna též t. zv. „živá církev“ ruská, o níž toho vlastně víme velmi málo. Myslíme, že jest to škoda. Také bude zajímavo, jaké konečné stanovisko za-

ujme německá evangelická církev ke sjednocovacím snahám konference. Zdá se, že negativní.

V úvodě „Reportu“, závěrečné zprávy o konferenci, pochvaluje si konference pokrok ve sjednocování církvi za uplynulé desetiletí od Lausanne. Jest to ovšem pokrok v sjednocování mezi církvemi, které mají stejný dogmatický základ, jako církev anglikatolická a starokatolická, resp. církve pravoslavné. Podobně jest tomu i u církví evangelických. Přibližují se ty církve, jež mají stejný neb podobný základ dogmatický. Nesmíme také zapominati, že na příklad lutherská církev států skandinávských má základ úplně katolický tak, jak byla, když se od římské církve ve století šestnáctém oddělila a že formou i obsahem více se blíží a podobá církvi starokatolické a anglikatolické, než některým církvím protestantským. (Až ovšem na „sola fide“ a „sola gratia“!)

Celkově měli jsme dojem, že delegáti většiny církví, zúčastněných na konferenci, patřili ve své církvi ke křídlem velmi orthodoxním.

O zájmu církví na snahách sjednocovacích svědčí, že bylo zastoupeno 122 církví ze 43 států. Ovšem máme zato, že pravomoc delegátů jednotlivých církví byla různá a těžko dosud zjistiti, jak usnesení konference byla akceptována celými církvemi, které vyslaly delegáty, resp. jaký vliv bude míti konference na věrouku jednotlivých zúčastněných církví.

Konference byla rozdělena na 4 sekce. První sekce měla pensum: „O milosti“ (De Gratia). Druhá: „Církev Kristova a Slovo Boží.“ Třetí: „Duchovní úřad církve, svátosti a obecnství svatých.“ Čtvrtá: „Jednota církve v jejím životě a bohoslužbě.“

Jedině v první sekci „O Milosti“ došlo téměř k úplné dohodě a jednotě, ovšem máme zato, že více „quoad formam“ než „quoad sensum“. Dohoda byla umožněna, podle našeho názoru, hlavně tím, že církve orthodoxní nemají nauku „de Gratia“ dogmaticky tak přesně definovanou, jako na příklad církve římská, neboť dogmatická autorita východních církví, totiž 7 prvních sněmů, se touto otázkou „expresse“ nezabývala a také ji nedefinovala. Mají totiž pravoslavní v termínech „o Milosti“ náležitou volnost a tím také pružnost. Zdálo se sice, že orthodoxní protestanté hlavně lutherští neupustí od termínu „predestinace“, t. j. předurčení, který se „sola fide et sola gratia“ jest velmi důležitým kamenem ve stavbě lutherské dogmatiky, ale nakonec byla „predestinace“ nahrazena velmi důmyslnou formulací t. zv. suverenity boží, t. j. absolutní boží svrchovanosti, jde-li to dobře přeložiti. (The sovereignty of God is supreme.) Srovnej v našem vyznání „Vláda boží věčnosti“. Tato these byla ovšem bez námitek přijata všemi delegáty. Otázka zásluh (merita) byla odsunuta z cesty do stínu, ač zdálo se nám, že ne zcela po vůli delegátů katolických církví. Také církve pravoslavná ve své „Deklaraci“, t. j. poznámkách či výhradách k celkové zprávě sněmu, upozorňuje při „Milosti“ na „cooperation“ (synergia) lidské vůle při posvěcení (sanctification) člověka, což ovšem není než zárodek pozdější nauky o meritu. Srovnej zase naše „Spolupráce člověka s Bohem“.

Report o Milosti jest skutečně mistrný kus theologické diplomacie,

kteřý v zásadě mohou přijati všechny církve na konferenci zúčastněné, pokud ovšem si do starých forem dovedou vložit své pojmy a nemají nauku o Milosti tak rozčleněnu a podrobně definovānu jako to čini scholastika římské církve.

Orthodoxní lutheráni jsou ovšem nekompromisní stoupeenci přísné predestinace, t. j. předurčení k věčné spase a tím také předzvěděni (prescitio) k věčnému zavržení. Obě tyto staré theologické doktriny předpokládají ovšem postulāt věčného zavržení či věčnosti pekla. Přirozeně, že církve, které v ekonomii boží nepředpokládají věčnosti pekla, nemusi se zabývati ani otāzkou predestinace, kterou tak těžko jde srovnati nejen se svobodou vůle člověka, ale hlavně se spravedlností a milosrdenstvím božím, ani otāzkou předzvěděni. Způsoby, jak theologové chtějí rozumově a logicky srovnati předurčení a zároveň svobodu vůle člověka, jsou spíše obrazem theologické sofistiky, ke které se musí theologové uchýliti vždy, když vyjdou od nesprávných premis, či církevně stranické exegeze Písma. Tato nesprávnā metoda pak často tvoří nejednotu a dogmatický rozdíl mezi církve. Pokud pak se týče ostatních 3 výsledků sekcí, zde již se nepodařilo najiti sjednocovací formule jako tomu bylo u „Milosti“. Zde již přesně vystupují dogmatické rozdíly mezi církve katolickými (řadíme sem i církev pravoslavnou) a protestantskými. Nezabýváme se nimi podrobně, ježto tyto rozdíly jsou každému theologovi znāmy.<sup>1)</sup> Jest to hlavně rozdíl v nazírání na svátosti a s tím související otāzku svěcení kněžstva a apoštolské posloupnosti, na církve (visibilis et invisibilis) a na Marii (jako bohorodičku, Theotokos). V těchto otāzkách nedošlo k nejmenší dohodě. Každā skupina církvi si podržela své, a také do budoucna jest nejmenší naděje, že by kterákoliv církve něco ze svého učeni „qua talis“ to jest jako „celek“ změnila. Neboť právě tyto odlišnosti často zapříčinily jejich vznik a udržují jejich existenci. Něco jiného jest ovšem formulační dohoda delegātů, kteří se mnoho let spolu stýkají v přátelském ovzduší. a hledí si učiniti všechny možné koncese a něco zcela jiného zase autoritativní církevní celek doma.

Na to, o čem právě mluvíme, upozorňují též „Výhrady“ pravoslavných, kteří žádají konkrétnost a přesnost na formulaci věroučných thesů, ježto jsou přesvědčeni, že obojetné (dvojiho smyslu!) — neurčité a abstrakní dogmatické výrazy, či formulace jsou neužitečné a také je naprosto odmítají.<sup>2)</sup> Jedná se totiž právě o konečné formulace konference.

Z celé konference jest zřejmo, že stále se zde rysují a zůstanou tři skupiny neřímských církvi, a sice: katolická (7 sněmů!), reformační církve středověku a reformační církve moderní doby, znāmé také pod výrazem „modernismus“. Přirozeně, že často tyto tři skupiny se navzájem prostupují a doplňují, ale pochybujeme, že by se mohly sjednotiti. Proto

<sup>1)</sup> „Report“ bude snad přeložen do češtiny.

<sup>2)</sup> We Orthodox delegates further stress the necessity of accuracy and concreteness in the formulation of the faith and are convinced that ambiguous expressions and comprehensive expressions of the faith are of no real value.

také skupina orthodoxní zcela správně poukazuje na logický postup při sjednocování, totiž, že mají se předně sjednotiti církve stejného dogmatického podkladu, což jest spíše, ač ne vždy, možné. Srovnej důležitost liturgického formalismu u orthodoxních, kterého pravoslavní nikdy nezapomenou a západníci nikdy nepřijmou!

Dirigenti konference „Faith and Order“ jistě všechny tyto překážky sjednocení církví předvídají a jasně vidí, že ten krásný a vznešený ideál jednoty víry jest ve více než daleké budoucnosti i když nechceme říci, znajíce dogmatiky církví — v neuskutečnitelnou. Zdá se nám totiž, že i tato konference se octla právě již tímto „Reportem“ na mrtvém bodě, něco snad podobného jako svého druhu „Společnost národů“. Církve zde stanovily totiž dogmaticky svoji mez, za níž dále nepůjdou a také nemohou. Proto snád jest ta snaha, aby se konference „Faith and Order“ připojila ke konferenci praktického křesťanství „Life and Work“, jejíž plány a intence jsou daleko snáze uskutečnitelné — nezůstane-li ovšem pouze na chválihodných resolucích, což bývá častým nedostatkem všech konferencí. Má se tu utvořiti „Světová rada všech křesťanských církví“, (World Council of Christian Churches), jež skládala by se ze zástupců obou konferencí, a jejíž výbor by tvořili členové těch církví, které věří „v našeho Pána Ježíše Krista, jakožto Boha a Spasitele“. Přípravné práce byly již zahájeny a jak se věc dále vyvine, ukáže budoucnost.

Dr. Stejskal

František M. Hník:

Radislav J.

## O bohosloveckou základnu ekumenického hnutí.

Na letošních prázdninových sjezdech křesťanských církví v Oxfordě a v Edinburce se projevila potřeba, aby se v budoucnosti dostalo rostoucí jednotě církve Kristovy též viditelného projevu. Vedly k tomu úvahy zásadní i praktické. Zkušenosti z dosavadního vývoje ekumenického hnutí ukázaly, že mezi otázkami víry a církevního zřízení na straně jedné a mezi otázkami křesťanského života a díla na straně druhé nelze vésti přesnou rozdělovací hranici. Praktické křesťanství se musí nutně opírat o náboženské pojetí úkolů, jež má věřící jedinec i obecnost věřících ve vztahu k Bohu, k dějinám, ke společnosti. Ani dogmatické otázky nejsou řešitelné bez zřetele k dobové situaci člověka. Jedná se o to, z jakého myšlenkového základu mají při tom sjednocovací snahy vycházeti.

Obě ekumenické konference došly již z období přípravných úvah k velkorysému námětu. Roztříštěné hnutí, pracující v samostatných odvětvích, nepředstavovalo dosud s potřebnou průbujností ústřední cíl sjednoceného křesťanstva. Ekumenismus neměl jednotného ústředí, které by bylo uznáváno za hlavu i srdce sbližovacích snah všemi spolupracujícími církvemi. Také finanční otázka měla svou závažnost. Přispívající církve i jedinci byli přílišně zatěžováni, když se k nim obracelo o příspěvek dvě nebo více dílčích středisek.

Proto obě zastupitelská shromáždění křesťanských církví přijala návrh, aby napříště působivější součinnost mezi hnutími, známými pod

názvem „Život a Dílo“ a „Věra a Řád“, byla představována Světovou církevní radou. Jejím cílem má být: a) pokračovati v díle obou dosavadních světových konferencí; b) umožniti společnou činnost spolupracujících církví; c) šířiti součinnost ve studiu; d) šířiti vzrůst ekumenického vědomí v církvích; e) uvažovati o vydávání ekumenického časopisu; f) podporovati styk jiných mezicírkevních světových federací a ekumenických korporací, jež se věnují zvláštním úkolům; g) podle potřeby svolávati světové konference.

Světová církevní rada bude uskutečňovati tyto úkoly jednak prostřednictvím Zastupitelského shromáždění, složeného z 200 pověřenců spolupracujících církví, jednak z 60 členného výboru, zvaného Ústřední rada. Tyto orgány sjednocovacích snah nebudou oprávněny, aby zavazovaly svými usneseními jednotlivé církve. Přes to se očekává, že nové zřízení připoutá církve k daleko větší, bezprostřední odpovědnosti, než byla dosud spojena s účastí na ekumenických poradách.

Jaká má být míra vázanosti jednotlivých církví při postupující institucionalisaci Stokholmského a Lausanského hnutí? Již na konferenci v Oxfordě byla vyslovována vážná obava, aby nedošlo k zúžení bohoslovecké základny pro další mezicírkevní spolupráci. Otázka zůstávala sice otevřená. Neboť i po ustavení Světové církevní rady neměla být dotčena působnost zvláštních komisí pro studium praktického křesťanství a předmětů odborné bohosloveckých. Oxfordská konference nepostavila v tom směru žádného požadavku.<sup>1)</sup> Samozřejmě se na ní předpokládalo, že v oblasti Stokholmského hnutí spolupracují křesťané, kteří jsou k sobě pojeni náboženským vyznáním modlitby Páně.

Naproti tomu v Edinburce bylo přijato usnesení, jež se pokouší uvést obě hlavní větve ekumenického hnutí na společného jmenovatele starokřesťanských vyznání víry a dogmatu o inkarnaci. Podle úřední zprávy o výsledcích Světové konference o Věře a Řádu považuje se za žádoucí, aby se tradiční nauka o vtělení Kristově, v doslovném výkladu, obsaženém v Nicejském vyznání víry, stala v dalším vývoji nutným předpokladem žádoucího dorozumění mezi křesťanskými církvemi.

Dotázali jsme se některých předáků sjednocovacího hnutí, zda neshledávají v tomto požadavku ohrožení díla slibně započatého. Neboť jak možno očekávati, že by se dogmatické poučky, o které se vždy součinnost křesťanských církví rozbíjela, mohly najednou státi cementem, vážícím soudržnost dosud velmi křehkou? V této chvíli není ještě o věci rozhodnuto. Celý postup k uskutečnění Světové církevní rady bude stanoven na poradách čtrnáctičlenného výboru, zvoleného na konferencích v Oxfordě a v Edinburce. Tento výbor se sejde v květnu 1938 v Holandsku.

Už nyní se však vyslovují pochybnosti o účelnosti cesty, která by zúžením sjednocovací základny vylučovala z ekumenické spolupráce stoupence svobodného křesťanství a bohosloveckého modernismu. V církvi československé stojíme od počátku na stanovisku, že součinnost křesťanského

<sup>1)</sup> Srovnej publikaci: The Churches Survey: Their Task. London 1937, s úřední zprávou o konferenci Edinburské: Report of the Second World Conference on Faith and Order.

světa musí spočívat na věrnosti křesťanů duchu Kristovu, jimž má být pronikána novodobá osvěta mravní i myšlenková. Obáváme se, že pokus o sjednocení církvi na základě starokřesťanských vyznání viry ztroskotá. Nejvýš by mohl vésti jen k jednotě fiktivní. Není dobře myslitelné, že by dnešní křesťané vkládali do pojmových symbolů Nicejského kréda tentýž světový názor, který byl přiměřený čtvrtému století po Kr. A čeho by získalo křesťanské náboženství na své životnosti, kdyby se křesťanský svět anglokatolický dohodl se světem protestantským a pravoslavným, že budou náboženskou zkušenost doby prvokřesťanské vyjadřovati jednou pro vždy filosofickými kategoriemi hellenistického období? Přece by si za daného stavu pravoslavní dělali zbytečnou ilusi, že jejich obsah věroučného nazírání je totožný se smýšlením anglokatolicismu, nebo že lutherské pojetí bohoslovecké obrátilo na své vyznání stoupence liberálně kritické teologie. Buď povede cesta sjednocení k prostému následování Krista podle příkladu doby prvokřesťanské, nebo nastoupíme cestu zpět k věčnému hašteření se o to, kdo je pravověrnější a potom upadne křesťanská víra ještě hlouběji. Nesdílíme v československé církvi oportunistické hledisko, že každá církev může přijmouti soubor dějinných křesťanských dogmat a představit si pod nimi, co jí napadne. Nebylo by poctivější vyjít od modlitby „Otče náš“ a starati se jedním dechem o to, aby jeho odřikávání křesťany nebylo lživým rouháním?

V tomto svém varovném postoji před možnými následky radikální theologisace ekumenického hnutí nejsme osamoceni. Uvedeme o tom dva závažné doklady z poslední doby.

Světový svaz pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu věnoval v poslední době značnou pozornost ekumenické otázce. Nejen snad tím, že na svém sjezdu v Oxfordě v srpnu 1937 sledoval sjednocovací snahy ve zvláštní komisi. Byl též jmenován čtyřčlenný pracovní výbor, který připravuje kritické zhodnocení výsledků obou ekumenických konferencí. V právě vydané ročence Světového svazu na rok 1938 zaujímá kladné stanovisko k ekumenickému hnutí dr. C. J. Bleeker. Shrnuje výsledky prázdninových konferencí následovně: „Jejich výsledky a prohlášení přinášejí světu poselství, jež bude mít široký ohlas. Svobodní křesťané k nim nesmějí zůstat hluchí. Neboť vztah svobodného křesťanství k ekumenickému hnutí jest věci velké důležitosti.“ V dalším Bleeker upozorňuje na důsledky, které by měla orthodoxní dogmatisace sjednocovací základny podle návrhu Edinburské konference pro svobodné křesťanství: Mohla by před ním zavřítí dveře do všekřesťanských shromáždění. Dále se dovídáme, že Světový svaz pro svobodné křesťanství se obrátí k svobodomyslným stoupencům sjednocovacích snah se žádostí, aby zabránili tomuto nebezpečí.<sup>2)</sup>

Podobně též při vytčení omylu, kterého se křesťanství stále dopouští statickým pojetím křesťanské pravdy, píše dr. Major ve vedoucím modernistickém časopise anglikánské církve: „Nic nedělí křesťany z podstatné povahy křesťanského náboženství ani z podstatné povahy současné si-

<sup>2)</sup> Year Book: J. A. R. F. 1938. Utrecht, str. 28 n.

tuace. Naše rozštěpenost byla způsobena neporozuměním vlastní povaze křesťanského náboženství a dále tím, že dovolujeme přízrakům mrtvých hádek, aby nás ještě děsily.“<sup>3)</sup> Prohlášení o jednotě, přijatému v Edinburce, vytýká Major oprávněně zmatené myšlení a nedostatek mravní odvahy k otevřenému přiznání skutečného stavu. Takovéto doklady mohou být užívány církevními vůdci jako opojný prostředek. Jen abychom se neprobudili příliš pozdě k skutečnému poznání, varuje Major, jaká je strašná situace pro křesťanskou církev v současné době.

Souhlasíme s Majorem též v jeho závěrečném soudu o tom, co je podstatně důležité k docílení pravé jednoty v křesťanském světě. Předpokladem opravdové jednoty, již svět potřebuje, nejsou ani formální souhlas s věroučnými poučkami mezi spolupracujícími církvemi, ani zavedení jednotného církevního zřízení ve všech církvích. Jako křesťané máme však usilovati na každém kroku o náboženskou opravdovost. Tu prokážeme důsledným následováním Ježíšova zákona lásky k Bohu a k bližnímu.

Obáváme se, aby nadvláda dogmatiků neochromila ekumenického hnutí. Dosavadní dvě konference pro praktické křesťanství z r. 1925 a z r. 1937 byly průbojné. Osvědčily svou životnost i bez pouček, které mohou opět ohrozit původní cíl ekumenismu, daný mu do vínku arcibiskupem Soederblomem: Aby především sloužil Životu a Dílu rozvráceného světa v duchu Kristově. Tím nepodceňujeme nutnost teoretického zvládnutí dobové a náboženské problematiky. Nedovedeme se však nadchnouti jen modloslužbou starodávným formulcám. Křesťanský ekumenismus má spíše lidem přiblížit živého Krista, jako jediného pravého vůdce pro dnešní trpící člověčenstvo. Rozšířením bohosloveckého zmatku nebude ani nyní svět spasen.

Dr. F. M. Hník.

## KULTURNÍ HLÍDKA.

### Umění na Slovensku. Odkaz země a lidu.

*Pod tímto názvem vychází úhledné sešity díla\*), rozvrženého do deseti svazků, jež má zachytit materiál z výstavy stejného názvu, kterou pořádala letos Umělecká Beseda.*

*První vyšel svazek pátý s názvem „Práce v kovu a zlatnictví“, zachycující bohatý materiál o umělecko-průmyslové výrobě kostelního náčiní; zajímavé a poučné jsou detailní fotografie rýpaných obrazů. Studium těchto velkých děl uměleckého průmyslu Slovenska, stejně jako děl českých, mohlo by nám pomoci správně posoudit kusy, kterých se ve jménu tradice u nás v církvi někde používá.*

*Druhý svazek „Architektura středověku“ uvádí nás do bo-*

<sup>3)</sup> The Modern Churchman, roč. XXVII., str. 427 ve článku o Oxfordské a Edinburské konferenci.

\*) Vychází nákladem Melantricha, Praha. Cena svazku je Kč 35.—, při odběru celého díla Kč 25.—.



hatého dědictví stavitelského. Ukazuje nám prostory, řešené funkčně, umělecky a výtvarně, zajímavé detaily slovenských staveb, jejich interieury i exterieury. V něm by se mnoho poučili duchovní i laici naší církve a upravili svůj vkus, pokrivený tradicí baroka. Zde — v gotice — jsou kořeny prostorové tradice pro stavbu našich sborů.

V deseti svazcích díla bude materiál o slovenském umění a výstavě, která je po prvé souborně předvedla, shrnut více než dokonale. Pak ovšem budou i konfrontována tvrzení, která byla o výstavě napsána a která dnes, po jejím uzavření, se zdají nekontrolovatelná. Referáty mimocírkevní se zabývaly rozbohem umění, referát v našem tisku zabýval se převahou jinými věcmi.\*\*J Dočetli jsme se v něm, jak bylo umění lidové odstrčeno a jak bylo na úkor něho pozdviženo umění církevní, které prý nelze uznat pro jeho tendenci a obsah. Leč poměr těchto dvou expozic je takt a jejich předvedení na výstavě je zcela pochopitelné, uvážíme-li vše historicky. Umění bylo vždy děláno buď pro určité obydlí, — a tím byla v historii převážně církev, — nebo jako revolta proti stávajícímu řádu společnosti. Ti první mnohdy kýčarili, dělali věci průměrné a podprůměrné, řemeslně a bez učitelského nadšení a přesvědčení. Velcí reformátoři a mistři žili v bídě a opovržení konsumentů uměleckých děl (feudálů, církve, velmožů kapitálu) a své práce přechovávali v atelierech, ačkoliv v době pozdější právě tyto práce převracely vkus lidí. K těm druhým se rovnocenně řadí umění lidové, jako oblast svéprávná a s první nesrovnávatelná.

Na Slovensku vyrůstalo svérázně typické umění oficiální i lidové. Rostlo ze stejných základů jako umění v zemích historických, avšak bylo deformováno vlivy kraje, stejně odlišného jako příbuzného s krajem zemi historických. Stejně i revolta umění lidového je jiná a odlišná. Lid zde svým způsobem vyrábí si umění, které pro nedostatek hospodářských prostředků nemůže vlastnit v té formě jako jeho páni.

Toto vše je třeba si uvědomit. Umění bylo vystaveno, a nikoliv ideologie. Ocenili jsme na výstavě slovenského umění bohatost a velikost umění, které nám odkázala země a lid Slovenska. Země, která dala hospodářské předpoklady domácím i cizím umělcům, aby vytvořili pro ni svá díla. Lid z fondů své vlastní tvůrčí fantazie a ovlivněn uměním oficiálním, z faktu svého sociálního zařazení vytvořil druhou část toho umění. Umístění těchto dvou částí bylo věci instalace výstavy ve Vladislavském sále a ta byla velmi šťastná.

Touto výstavou ukládá se i církvi čsl. velká povinnost. Zhodnotit všechno to umění svou ideologií a vytěžit z tvůrčích fondů této tradice vysoká umělecká kritéria pro umění své náboženské oblasti.

## Akademie umění při církvi československé.

Český zápas uveřejnil příspěvek, v němž se autor přimlouval za zřízení akademie umění při církvi československé. Souhlasím s většinou článku, kde pisatel se přimlouvá za to, aby církev objednávala práce od

\*\*J) Český zápas, roč. XX., č. 39, str. 299

umělců a vážila si umění, avšak nesouhlasím s názvem a závěrem mezi něž tyto správné věci byly zahrnovány.

Nepotřebujeme akademii, pocty akademiků, hodnosti a třídy, poněvadž pro práci na kultuře (a umění je její částí) máme instituci, která je pracovní akademií v církvi. Je to ACS., reprezentovaná nikoliv plnem, ale odbornými sekcemi. Zde už tedy — chcete-li používat toho titulu — je akademie věd a umění v církvi čsl., ovšem zatím nedokonalá.

Odborné sekce ACS. (výtvarná a architektonická, hudební, historická, vědecká, ideová, literární, filmová a divadelní) a Tisková rada ČČS. jako samostatné instituce mohou být dostatečně širokým forem, pracovní i odborně, bude-li splněn jeden důležitý předpoklad: Všechny sekce necht jsou výběrem té největší kvality, skutečně odborné kvality, kterou církev čsl. má. Ať není pěstován diletantismus a podporováno amatérství a ať jsou jasně odlišovány od práce. Umění a věda nejsou zábavy, to jsou vážná zaměstnání, která nelze dělat levou rukou při jiné práci, jako vedlejší zaměstnání. Tento požadavek dosud není splněn. Vše se dá jistě překonat a napravit, avšak musíme si to uvědomit a snažit se o nápravu a doplnění sil, i podporováním dorůstajících talentů.

## Souborná výstava Jana Kojana.

Ve výstavních síních Obecního domu k padesátce autora byla otevřena výstava, která je přehledem životního díla. Je to přehled hledání a nalézání, přehled zápasů o kolorit a barvu. Námět je tu dán. Jihočeský kraj, selský motiv, ryby, rybáři. Z této reality splétá Kojan kompozice svých děl, modeluje je v prvních dobách (1914—1925) jasnou barvou pečlivých ploch zjednodušené formy věci. To je období, které mu sedí nejméně, období, které reprezentuje obraz Večeře. Avšak velmi bychom se mylili, když bychom předpokládali, že tuto techniku převedl do další práce. Opustil ji. Zamíloval si podzim, mlhy, bláto, dobu výlovu rybníků a v realitě tohoto období své tvorby našel nové vise; v nich, v barevných skvrnách, laděných atmosférou kraje i vnitřní zádumčivosti a uzavřeným smutkem umělce, vyhmatavá novou realitu, která je jen kořeny spjata se skutečností. Roste však do nových perspektiv. To jsou obrazy Rybník svět, Krávy na pastvě, Zátíší s volavkou, Volavky na rybníku. V nich našel Kojan sám sebe, v nich vydal uměleckou daň, která je plodným přínosem.

Je to padesátka radostné práce, života nežitého planě, umělce, který měl a má co říci svým štětcem a barvou. Kojan je příslušník církve čsl. Snad to není příliš známo; dnes, v době jeho padesátky si musíme uvědomit, že jemu je dosud církev čsl. dlužna. Zanedbala příležitosti dát mu možnost rozvinout talent v široké ploše v práci pro ni samu. Někteří z jihočeských sborů měl by uchovávat jeho umění a manifestovat tak prostředí, z něhož i církev r. 1920 vyšla.

## ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

**In. Arn. Bláha, Sociologie intelligence.** Sociologická knihovna, menší řada, sv. X. Vydala Masarykova sociologická společnost nákladem „Orbis“, Praha 1937, str. 400, Kč 50.—.

Profesor sociologie na Masarykově universitě odpovídá tímto spisem na zmatek, který u nás doposud vládl, mysliho a mluvilo-li se o inteligenci. Jakožto sociální skupina je intelligence charakterisována svou funkcí. Prof. Bláha dobírá se této sociální funkce intelligence řadou analys, opřených o sociální průzkum, pozorování jiných i vlastní a sociální introspekci, pomoci nichž stanoví pojmovou charakteristiku intelligence. Vycházeje od otázky umístění intelligence jakožto sociální kategorie v sociálním prostoru, ukazuje, že vedle sociálních skupin, které podstatou svého zájmového pouta desintegrují společnost, jsou ve společnosti také skupiny, jejichž činnostmi je udržována jednota společnosti a zajišťovány ty funkce, které zaručují, že se společnost nerozpadne na uzavřené a navzájem nesouvislé části. Právě „činnost intelligence zajišťuje vazbu vrcholných spojitostí (společnosti) ve jménu hodnot, jež jsou hodnotami pro všechny.“ Pozorována odtud jeví se intelligence sociální skupinou, která se volně vznáší v sociálním prostoru, unikajíc pevně připoutanosti k nějaké třídě nebo stavu. Svou podstatou je intelligence netřídní a nestavovská. Její krystalisační osou je její sociální funkce, kterou prof. Bláha označuje jakožto funkci spiritalisační. To znamená: úkolem

intelligence je vytvářet duchovní vazbu společnosti. Tento úkol je zastáván ovšem celým souborem funkcí, z nichž nejpodstatnější jsou:

Funkce duchovně tvořivá, t. j. „aktivní uskutečňování nových forem ideálů“. Funkce duchovně organizační a selovací, jež znamená, že intelligence organisuje společnost ve jménu zřetelů orientovaných směrem k společenskému celku a nikoliv k jeho částem. Intelligence touto funkcí je činitelem sociálně totalisačním. Funkce cirkulační určuje inteligenci, aby obstarávala nejenom vytváření duchovních hodnot, nýbrž také jejich rozšíření do všech poloh sociálního jsouna. Přijetí duchovních statků, jejichž produkce a distribuce je úkolem intelligence, je však vázáno na určité podmínky, pro něž průvodní funkcí úkolu distribučního stává se funkce kritická, zčišťovací a obráběcí, jež má pomoci k tomu, aby lidské duševnosti byly uvolněny z oblasti hmotnosti a živočišnosti, uvedeny v pohyb a uzpůsobeny k tomu, aby přijetí duchovních statků bylo možné a žádoucí. Jinou složkou funkce intelligence je její funkce vůdcovská, která je dána „vlastněním statků, jež není podepřeno a ohrazeno soběstředným egoismem“ hmotné moči a jež je založena na přirozené přitažlivosti, kterou mají duchovní věci pro ty, kdož byli osou svého života postaveni do činnosti, organisovaných kolem jiných principů než je duch (hospodářských, mocenských a p.). Vyplnění všech těchto funkcí je

pak vázáno na funkci kulturně spotřební — t. j. duch a duchovní činnosti mohou se rozvíjet jenom tam, kde produkty ducha jsou neustále konsumovány.

Při uplatňování těchto funkcí vytváří se inteligence do různých funkčních typů — od meze typu produktivního k hranici typu pouze reproduktivního, jehož deviací je „inteligence parasitická“. Fungování inteligence má svoje předpoklady, z nichž nejdůležitější je harmonická přizpůsobenost jedince k intelektuálnímu povolání.

Jakkoliv je inteligence ve své sociálně psychické podobě určena právě svou funkcí a jakkoliv právě touto funkcí získává své volné postavení v sociálním prostoru, přece je inteligence — jak ukazuje vyšetřování jejího sociálního původu — determinována také zespona — prostředím, z něhož pochází. Fakta, na která při této příležitosti upozorňuje práce prof. Bláhy, jsou velmi pozoruhodná. Stejně tak důsledky, které pro hmotný i duchovní sloh života inteligence má její sociální fungování a její sociální determinace. (Ve slohu hmotném: bydlení, strava, šacení — hmotná reprezentace inteligence, její sociální prestyž a pod.; ve slohu duchovním: normy chování inteligence — racionalisační, laicisační, individualisační, socialisační, norma změny a pokroku, norma sociálně-pacifikační, norma filosoficko-mravní; nebezpečí inteligence: idea sociální reprezentace, idea sociální distance, idea suverenity vzdělání a vzdělanců, mechanisační postoj vzdělanců k životu a j. p.)

Knihy zakončena je rozborem

krise inteligence, již se rozumí porušenost v základním fungování inteligence. Jakkoli tato porušenost postihuje velikou část inteligence a ve všech jejích funkcích, nicméně — soudí profesor Bláha — větší na inteligence funguje zdravě. Nejvíce jsou krizi inteligence postiženy její funkce distributivní a spotřební. U funkce distributivní spočívá její porušenost v „odduchovníení zřízení“, t. j. odpoutání sociálního zřízení a institucí, které měly sloužit spiritualisačnímu procesu od této jejich funkce a podrobení zřetelům partikulárním ev. auto-centrickým. V oblasti inteligence tvořivé projevuje se krise inteligence rozdělením Evropy na „Evropu racionální“ a „Evropu iracionální“. Majíc kořeny v inteligenci samé (hlavně v její vadné výchově), souvisí krise inteligence také s obecnou sociální krizí, již byla inteligence zatlačena do obranného postoje, v němž propadla duchu stavovství a partikularismu; bojíc se své „proletarisace“ zhřešila „aristokratisací“, již se odpoutala od obecných zájmů společnosti. Východiskem je návrat inteligence k jejímu poslání. Krise musí být řešena ze dvou stran: i směrem od individuálních životů i směrem od sociálních zřízení. Je to v zájmu inteligence i v zájmu společnosti. Neboť, je-li dnes duchovní rekonstrukce společnosti podmínkou řešení obecné krise sociální, pak „všechna náprava společenská může přijít jen od napravené inteligence.“

Knihu vřele doporučujeme svým čtenářům. Vnese svou logikou jasno do problémů, které doposud zůstávaly nejasné a zmatené v diskusích. Knihy právem zaujme a strhne

svým jasem racionálním a ušlechtilým mravním zaujetím? Zejména naši duchovní měli by ji prostudovat. Najdou v ní mnohé poučení i pro svoji práci a svůj život.

Některé these knihy a fakta v nich zachycená jsou přímo základní důležitosti: tak rozpoznání a zdůraznění netřídního a nestavovského charakteru inteligence (str. 29), poukaz na to, že inteligence vykonává svoji funkci ve jménu obecných hodnot a že každá partikularisace odporuje duchu poslání inteligence (str. 14, 65 a j.). Významný je také důraz, který klade prof. Bláha na spotřební funkci inteligence (str. 67, 121) a neměl by zapadnout bez ohlasu ani mezi námi. Ze sociálních faktů knihou zaznamenaných zdůrazněno budiž zejména zkoumání o sociálním původu inteligence (str. 154 a n.), které opraví mnohý předsudek a je samo o sobě výrazným apelem k vědomí společnosti, která nechává ve svých nižších polohách umírat talenty, aniž jim dala příležitost rozvinout se a uplatnit. Kniha je nejenom příležitostí k poučení, nýbrž také k zamýšlení. Jistě je správné, určuje-li prof. Bláha jako základní funkci inteligence úkol spiritualisační, jímž se inteligence stává „činitelem a nástrojem zduchovňovacího procesu lidstva“, bude však při tom problematické; nakolik je správně rozumět „laicisační normě“ chování inteligence (str. 230 n.), již má být inteligence při naplňování své spiritualisační funkce vedena, jako normě od náboženského života. Stejně by mohla být předmětem diskuse otázka, zda novohumanistický řád, který se poznamená hlou rodí z obecného, ideového i praktického

zvichření a chaosu (str. 359 a n.), by neměl od humanismu věku minulého vyznačovat se také tím, že vezme v počet náboženský aspekt lidského života, zda by neměl být novohumanismem také tím, že bude náboženským humanismem. I když tedy zde — a budiž po pravdě přiznáno, že to znamená, že v základech — budou naši čtenáři vést diskusi s knihou — neboť pro křesťana „zduchovnění“ lidského života bez zřetele náboženského je *contradictio in adjecto* — přece kniha prof. Bláhy zasluhuje plné pozornosti, studia a porozumění. Nelze, než znova ji doporučit. F. R.

*František Roháč*

E. Chalupný: Sociologie. 2. sv. III. díl, 2. vydání. Stran vel. form. 250, Kč 40.—. Nákl. vlastním, komise Melantricha.

Veliké dílo našeho předního sociologa, prvního a jediného systematika, Dra E. Chalupného, se chýlí k ukončení. Ohromný úkol, který si již před válkou autor předsevzal, bude ve své obecné, a to je hlavní části, splněn. Na knihkupecký trh přichází v těchto dnech další část tohoto velikého kompendia Sociologie. Je to 2. vydání 2. svazku z 3. dílu. Nové vydání je úplně znova přepracováno, takže je v podstatě prací novou, i když ovšem hlavní myšlenky byly vysloveny již ve vydání původním. Nový svazek má 250 stran, cena Kč 40.—. Vyšlo opět vlastním nákladem spisovatele (!) v komisi Melantricha.

Díl tento shodou okolností pojednává o otázkách, které i s praktického hlediska jsou vysoce aktuální a jsou předmětem mnoha diskusí. Nové vědecké hledisko na tyto problémy, hledisko sociologické, v mnohém ohledu vrhá na tyto otázky

pronikavé světlo, které nemůže být v budoucnosti více přehlíženo. — Autor začleňuje sociologii dětství do sociologického systému, charakterizuje děti jako svéráznou sociologickou a sociálně-psychologickou skupinu. Podrobnější studium tohoto odvětví přenechává autor speciálním sociologickým spisům. Zato značně do hloubky zašel u dalšího sociálního činitele, pohlaví, kteroužto otázku s hlediska sociologického zpracovává velmi důkladně, takže zachází až do detailů, před nimiž jsme na pochybách, patřili-li — vědoslovně vzato — do tohoto povšechného systému sociologického. Pro zajímavost knihy ovšem je tato konkrétnost velice dobrá a autor mohl si tento podrobnější exkurs dovolit právě dnes, kdy o této otázce panuje takový zmatek a kdy literatura o tom nemá konce. Protože v těchto kapitolách mluví o problému vědec, je to jako důkladná lekce mnohým diskusím a spisům o otázce pojednávajícím. Zde autor zvláště zevrubně se zabývá psychologickými a sociologickými důsledky rozdílů pohlaví, t. j. především otázkou ženské povahy a vzájemného poměru obou polovin lidstva. (Tuto stať vydal autor také samostatně pod názvem: Otázka pohlavní. Str. 74, Kč 12.—.) — Dalším oddílem je sociologie rodiny. Sleduje především vývoj jejích forem a dnešní její krizi. — Druhá důležitá partie spisu, která je oproti prvému vydání rovněž značně rozšířena, kriticky shrnuje dosavadní sociologická badání o otázce rasy a národa. O otázce rasy je tu pěkný přehled názorů, které jsou jinak roztrženy v bohaté literatuře o tomto problému a zvláště svérázně se sociologické hledisko u-

platilo při rozboru pojetí národa. Tu ukazuje autor na jednostranná pojetí rasistická a „idealistická“, kteréžto oba mylné názory jsou dnes mocně rozšiřovány. Stanoví pak pojetí podvojně, sociologické, ukazuje na složku biologickou a duševní, národní povahu. — Závěr knihy tvoří pojednání o činitelích kulturních, čili o společenském prostředí. Partie tato není tak podrobně zpracována jako část první, ale i ona podá přehled všech hlavních poznatků a teorií o této sociologické partii.

Obecná sociologie E. Chalupného se tímto svazkem chýlí blíže k svému zakončení. Zbývá vydati toliko 2. svazek IV. dílu, který pojedná o některých sociálních výtvořech, zvláště náboženství, politice a výchově a o sociálních činnostech, jako práci, boji, hře. Druhou částí dosud nesplněného programu je 2. svazek II. dílu, který pojedná o novověkých dějinách sociologie od dob Comte-ových Autor má i zbytek v náčrtku připraven. — Tento nový svazek vyvolá patrně diskusi o partiích, tykajících se ženské otázky. Obsahem i formou k tomu sám zčásti nutí.

Dr. Jar. Šíma.

Dr. Václav Černý, *v.š.* Esej o básnickém baroku. Orbis, Praha, 1937, str. 140, Kč 25.—.

Zájem o baroko, který v letech právě uplynulých byl u nás rozvířen v kruzích vědeckých a literárních, vedl k pokusům ukázat baroko jako období umělecky tvořivější a kulturněji bohatší, než jak jsme byli zvyklí je vidět. Tento zájem má už dnes skoro svoji historii. Poněvadž v našich zemích období barokní spadá — s typicky českou retardací — do doby pobělohorské, která buď jak buď zna-

menala soustavné ničení domácí kultury české, jak byla vytvořena husitstvím a českobratrstvím; poněvadž z tohoto důvodu byla u nás doba barokní označena za dobu temna; poněvadž jsme byli zvyklí vidět v projevech baroka u nás výraz triumfujícího katolicství a protireformace — nedalo mnoho námahy, aby naše katolická a katolizující inteligence si baroko vyvlastnila a učinila z něho historické nástupiště pokusu o současnou renesanci katolicismu v Československu. Třebas jí v tom nikdo nebránil — přece tím zájem o baroko nabyl podoby polemické a útočné. Následek toho pak byl, že studium baroka u nás nebylo nepředpojaté a že v polemické jeho náladě nebyl ani podán výklad o podstatě baroka. Esej dra Václava Černého je pokusem vyplnit tuto mezeru — alespoň pokud jde o baroko literární. Pokusem v celku zdářilým a záslužným. Není místa, abychom mohli reprodukovat jeho obsah podrobněji — než alespoň základní linie myšlenková stojí za sledování:

Dr. Černý ve svém výkladu literárního baroka vychází z milostné mystiky barokní, jejímiž čistými typy jsou sv. Tereza a Jan z Kříže. Tato mystika — a po ní celé baroko — je projevem duše, „která bere nebe útokem“, duše, která ukáznějíc svoje smysly a svůj rozum, současně je popírá — poněvadž jí brání v dokonalém splynutí s Bohem. Popíraje smysly a rozum jako orgány poznání Boha, barokní hrdina je zároveň zachovává jakožto orgány, jimiž vyjadřuje svoje splynutí s Bohem. Jak vidět, leží v hloubi baroka rozpor, který tvoří jeho vnitřní dynamiku: svár

„mezi přirozeným rozumem, jenž osvěcuje, ale zároveň, hříšný, oslepuje a nadpřirozenou vírou, jež, božská, oslňuje, ale zároveň osvěcuje a zasvěcuje; mezi smysly, vinnými z hříchu a trestanými za něj, a týmiž smysly, posvěcenými rozkoší spojování s Bohem...“ Esej ukazuje na kulturně-historické podmínění baroka: Vznach barokního ducha, pokus dosáhnouti absolutní životní jistoty útokem na nebesa a rozplynutím v Bohu — je podmíněn předchozí ztrátou této jistoty, kríší jejího pocitu. Kríší, která vyplynula z rozpadu životního názoru středověku, rozpadu, k němuž stejnou měrou přispěly zámořské objevy, humanism a počátky moderní vědy, náboženská reforma, racionalistická skepse a libertinství, renesanční ideál životní. Lidský rozum rozdrtil středověkou představu světa a jeho řádu. Sliboval jí sice nahradit novou, ryze racionální koncepcí — leč ta byla nehotová. Proto nejistota. Ale člověk nesnese žít v prozatímnosti, bez poslední jistoty. Odtud vznik duchovní nálady, která vytváří atmosféru baroka.

Baroko je pokus transcendovat znova rozum, který popřel jistotu zjevení a milosti. Pokus, který zasahuje literaturu a umění — ale především své vlastní pole: náboženství a církev, teologii a křesťanskou organizaci. A tu — barokní postavou je stejně Ignác z Loyoly jako Kalvín.\*) Baroko nebylo jenom katolické. Vedle typického básníka katolického baroku, Tor-

\*) Srov. k tomu upozornění F. X. Saldy na to, že literární dílo J. A. Komenského je celým svým typem dílo barokní.

quata Tassa, stojí stejně typický básník baroku protestantského, John Milton. Tuto skutečnost, Černým dobře konstatovanou, chtěli bychom zde podtrhnout. I u nás je běžné mínění o katolickém charakteru baroka. Už proto by měla kniha dra Černého být čtena, abychom mezi sebou netradovali dál tento omyl.

Vedle těchto základních výkladů postihuje Černého Esej osudy barokní literatury, její nejvýznačnější představitele, její výrazové prostředky, její přechod z poesie náboženské k literatuře mimonáboženské, její asimilaci starší poesie chevalereskní, vznik barokních pastorál, a její rozklad preciositou.

Příspělo by jistě i k zjasnění kulturního obzoru naší inteligence i bezpečnosti naší kulturně-náboženské orientace, kdyby kniha našla v našem prostředí pozorné čtenáře.

*František Růžička* F. R.

Dr. Ant. Obrdlík: **Povolání a veřejné blaho**. 5. sv. Sociologické knihovny, kterou vydává Masarykova sociologická společnost v nakladatelství Orbis, Str. 264, 45 Kč. 1937. —

Autor tu zpracovává otázku, jak příslušníci jednotlivých povolání hodnotí různé druhy zaměstnání s ohledem na jejich důležitost pro veřejné blaho. Je to jeden výsek z výzkumu o otázce veřejného blaha, který autor, žák profesora Bláhy z Brna, podnikl pomocí dotazníků, jichž se mu vyplněných sešlo zpět 914. Úvodem otiskuje tu autor rozsáhlou studii o dotazníkové metodě při studiu sociálních názorů, zejména attitud. Pak rozbírá dotazníky podle jednotlivých skupin, které si podle zaměstnání

odpovídajících sestavil a materiál zpracovává statisticky. V článku „K sociologii duchovního“ jsou otištěny některé celkové závěry této knihy.\*) Lze těžko stručně charakterizovat stanovisko jednotlivých skupin k ostatním povoláním, ač mnohé poznatky tímto pečlivým výzkumem získané jsou velmi pozoruhodné. Potvrzuje se tu mínění, že lidé si váží především svého vlastního povolání, pak oceňují povolání základní, jako rolnictví, ale do prvních řad mezi pracovníky rukou se u nás ve veřejném mínění dostal učitel, jehož práce je vysoce ceněna, zatím co povolání kněžské, advokáti a politikové jsou oceňováni velmi nízkou. Celkem se projevuje všude zdravá kritičnost. — Této jinak vysoce zajímavé, metodicky spolehlivé a cenné studii by bylo prospělo, kdyby dala závěrům nápadnějším tiskem vyniknouti nad množstvím vědeckého materiálu a metodologických úvah, kteréžto mohly býti trochu zkráceny. Kdo však chce rozumět mínění lidí různých sociálních vrstev a do knihy se začte, najde zde i pro svou praktickou potřebu velmi mnoho. J. Š.

Československá vlastivěda, řada II. Spisovný jazyk. Sfinx — Janda, Praha 1936, str. 230, Kč 95.—

V doplňcích Československé vlastivědy vyšel svazek „Spisovný jazyk“, který obsahuje dvě studie: profesora Masarykovy university Bohumila Havrána „Vývoj spisovného jazyka českého“ a profesora university Komenského Václava Vážného „Spisovný jazyk slovenský“. Kniha zdánlivě jenom odbor-

\*) str. 281—283 této revue.



ně linguistická — a přece by ji měl číst každý, kdo nemá hlostejný poměr k jazyku, kterým se vyjadřuje. Zejména studie Havránkova (B. H. patří k našim nejvýznačnějším linguistům současným. Hlásí se k funkčně-strukturalistickému směru jazykovědnému a jeho práce, na kterou tu upozorňujeme, je prvním soustavně pojatým pokusem o dějiny spisovného jazyka českého), měla by býti samozřejmým obsahem jazykového povědomí českého vzdělance a duchovního národní církve zvláště. Není ostatně čtením nezajímavým právě pro theologa: najde v jejím dokladovém materiálu hojně a zajímavě poučení o tom, jak si český jazyk musil zvykat na pojmosloví křesťanské theologie. Na mnoha místech bude moci přímo vidět námahu jazyka vyjádřit myšlenkovou její složitost a bohatství. Příkladem budiž tu alespoň úryvek z Kunhutiny písně (13. stol.), s úsilím opsat český transsubstanciaci a vyjádřiti imanenci boží v hostii:

„V chlébnej tváři ty se skrýváš,  
božskú světlost tu pokrýváš,  
celě v oplatcě přebýváš,  
celě na nebi počíváš;

ani na nebi jsi věcí,  
ani v oplatcě jsi menší,  
ani na nebi světlejší,  
ani v oplatcě temnější.

Na nebi jsi veštek zjavně,  
v oplatcě jsi veštek tajně,  
jakož na nebi jsi slavně,  
takož v oplatcě jsi divně.“

Také výklad o jazyku Husově jistě zaujme. Pozoruhodné je srovná-

ní Husových biblických překladů s překlady staršími (Bible olomoucká), dokumentace, co znamenalo pro vývoj jazyka literární dílo Českých bratří a mnoho jiného, co vypočíst není možno.

Komu pak není československá jednota holou frází, ten se jistě také pozorně zastaví u práce prof. Vážného.

Knihu vřele doporučujeme.

*František Štrob* F. R.

Dr. Alexis Carrel, Člověk, tvor neznámý. Nakl. Julius Albert, Praha, 1937. Str. 285. Kč 50.—

Alexis Carrel, ředitel Rockefellerova ústavu, podjal se úkolu vyložit souhrnně, jaký je dnešní stav vědeckého poznání člověka. „Jediným účelem této knihy jest dáti komukoliv možnost poučení o souhrnu vědeckých poznatků, týkajících se člověka dnešní doby“, praví sám v předmluvě ke knize, v níž — poukávav na dalekosáhlé změny, které moderní civilizace vnesla do životního prostředí moderního člověka a na dosavadní naši neznalost zákonů, jimiž se řídí život — dokazuje nutnost lepšího poznání člověka. Toto poznání může nám dát věda o člověku, o jejíž organizaci, metodách, obtížích i výsledcích poučuje. Přehledně vypráví o lidském těle a fyziologických činnostech, o činnostech duševních, o t. zv. „vnitřním čase“ (čas fyziologický a psychologický na rozdíl od času matematického a fyzikálního) jakožto základním jevu života, o adaptivních funkcích. Vyloživ problematiku „jedince“ — v níž se mu v nové podobě objevuje starý spor realismu a nominalismu a která mu dává příležitost poučit o základních poznatech genetiky, dokazuje nutnost proměny životního prostředí



mativní a přehledné knížky jest tyto nejasnosti odstraniti.

Slovem reformovaný nesmíme mysliti ani druh lidí, citově příbuzných s Kalvinem (obrácení), ani lidí nového světového názoru. Reformace, o níž reformátorům šlo, nechtěla vytvořiti nového člověka. Předmětem obnovy byla církev. Proto 9 kapitol jedná o ní: obnova církve — nutnost obnovy církve — jediná, svatá, katolická církev — církev viditelná a neviditelná — znaky pravé církve — shromáždění církve — zřízení církve — církve bojující a vítězná.

Podle Formule Concordiae reformovaná církev značí církev „z papežství vyvedenou a obnovenou“. Mluvívá se o odpovědnosti při zakládání nové církve. Podle reformátorů založení nové svobodné církve musí míti za předpoklad víru, že katolická církev v přítomných církvích není k nalezení. Lidská reforma rozbíjí církev, jen reformace od Boha buduje jedinou, svatou, katolickou církev. Reformaci nezaměňujeme s reformou, která je chtěna a působena jen lidmi. Kalvín věřil, že reformace není dílem lidským, ale dílem samého Boha. (Ten rozdíl dobře cítíme. Nelze mluvit o reformačním programu, nýbrž pouze o reformním programu katolického duchovenstva před založením církve.)

Co bylo reformátorům vodítkem při obnově církve? Slovo Boží! V Písmu sv. není vzor církve obsažen jako nějaký předpis, podle něhož by šlo lehce církev budovati. Písmo sv. není Bůh sám, není s Písmem totožný. Kalvín přirovnával Písmo sv. k zrcadlu. Zrcadlo-

vý obraz není věc sama. Tváří v tvář biblické knize nestojíme ještě před rozhodováním, zda, přijmeme či zavrhneme. Toto rozhodování působí teprve slovo kázání. Víra se rodí ze slyšení Božího slova (Fides ex auditu). Naše církev nehodnotí obě části bible stejně. Měřítkem je jí duch Kristův. Křesťanskou náboženskou zkušenost budí v nás nejvíce evangelia. Starý zákon je nám sice také svědectvím Božího zájmu o svět, ale má pro nás více cenu historickou. Tím se arci nestotožňujeme s tesař Německých křesťanů, jimž SZ je jen „výraz specificky židovské lidové mravnosti a lidového náboženství“. Reformátoři cenili SZ vysoko; podle nich budí v nás víru v Krista, jež zvěstuje od první do poslední stránky. Kalvinova Ženeva byla spravována podle vzoru sz theokracie.

CČS nesdílí reformačního učení o poslání církve, jako preexistující instituce, která se nesmí měniti. Usiluje o syntesu s moderní kulturou, která není jen dílem ďáblovým. To ovšem nemůže vésti tak daleko, aby církev směla přijímati ráz doby. I pro CČS platí, že církev má pro všechny časy téhož Pána, a od něho stálý příkaz. Církev stojí napořád v nebezpečí, že se ztratí v mnohosti světa a vydá v šanc své božské právo prvorozenství.

Je potěšitelné, že CČS se nevyučuje z všekřesťanského obecnství ve jménu československého svérázu. I u nás je touha po jednom ovčinci. Reformátoři se nikdy nevzdali názvu katolické církve. Nikdy jej nepřenechali církvi římské. Církev, která by odmítala katolicitu, je sektou. Katolický,

obecný, po celé zemi rozšířený značí, že církev nemá být rozdělována žádnými národnostními, oblastními a časovými mezníky. Církev musí být poslušna jen jednoho Pána, kterému byla dána všelíká moc.

Svět kolem nás má podivná měřítka pro církve. Někdy mu imponuje více církve pokroková, národní, moderní, jindy nemůže vynachválit její důslednost a neměnnost. Mocnosti světa se pokoušejí zajmouti církve do svých služeb. Církev, která vedle Boha respektuje též boha a bůžky, je třeba v klidu, ba ve vážnosti, snad i podporována a velebena jako důležitý činitel kulturního života — ale přestává býtí církví.

Tu je nebezpečí pro ČCS. Naším ideálem by nemělo být, býtí jen „představitelem živé síly ve světě, která podporuje pokrok a kulturu“. Falšuje-li se Slovo Boží, nekáže-li se Kristus, pak vzdor vši úctě není církví, nýbrž filiálkou světa, synagogou satanovou. Kde není Kristus, tam panuje kníže světa tohoto.

Středověké učení o církví neviditelné značilo, že církev, jak ji máme před očima, není již onou, Bohem vyvolenou, svatou, jedinou, katolickou církví. Tak, jako každý člověk je pln hříchu, tak i církev ve světě je plna chyb a poklesků. Kde však je jasně kázáno Slovo Boží a vysluhovány svátosti, tam je církev Ježíše Krista.

Znaky pravé církve jsou: Jasně kázání, vysluhování svátostí podle ustanovení Kristova a církevní kázeň.

Jasně kázání, t. j. bez přidavků a bez škrťů. Ne zbožné zážitky vlastního srdce, ne kazatelův „světový názor“. Svátosti (sv. křest

a sv. večeře Páně) nemají účelu samy v sobě (Selbstzweck, ex opere operato), nýbrž skrze slovo. Pro naši církev jsou posvátnými úkony, jimiž věřící naznačuje a posiluje své sjednocení s Bohem. Nesdílíme ani názoru a „ustanovení“ svátostí samotým Ježíšem. O některých to nelze prokázat. Kážeň církevní podle některých ref. vyznání není nutnou značkou pravé církve. Kalvín přímo nazval snahu už zde na zemi vybudovati dokonalou církev — blouzněním.

Kazatelský úřad je ustanoven Kristem. Kázání Slova Božího nelze ničím nahraditi. T. zv. „liturgické bohoslužby“ jsou neposlušností proti jasnému příkazu Páně. Duchovní úřad v ČCS má trojí stupeň, ale není tu dosti jasno na př. v otázce jáhenské.

Knihla je protkána citáty z děl Kalvínových, katechismů a konfesi reformovaných církví, polemická proti thesím „německých křesťanů“. Není rozsáhlá, je informativní. Tvoří cenný doplněk k nedávno vyšlé knize „Kardinál reformátor“.

J. Kořínek.

Herman Sasse: Was heißt lutherisch? Kaiser München 1936. 2. vyd. Str. 171, cena 2.25 RM.

Na rozdíl od knížky Nieselovy je přítomný spis apologií luterství. Smutnou apologií, která ví předem o marnosti svého úsilí; lut. církev v Německu je dnes, po lidsku viděno a mluveno, církví umírající. Po unii z 11. července 1933 přestala luterská církev existovati. A dnes je při nejlepším jen školou, směrem uvnitř něm. ev. církve. A přece církev v Německu je luterská.

K tomu je třeba ujasnit si, co

je reformace. Nejčastěji se tím rozumí mravně-náboženské a zároveň právně-organizační obnovení (renovatio, reformatio). Avšak: Kolik učenců, kleriků, laiků, církevních knížat, heretiků, reformních koncilů, papežů, politiků a mnichů rozvíjelo od pradávna theorie o takové reformaci! Měli tolik společného v ušlechtilé touze, aby církev uposlechla věčných rozkazů. Vždy bylo sporné, ve jménu které autority? Písmo — koncil — papež — celé Písmo i SZ, či jen 4 evangelia s novým příkazem Ježíšovým? Reformace ve smyslu reformačního učení je obnova (Erneuerung) církve návratem k Písmu sv., které je norma normans. Písmo sv. ovšem, ale také sola scriptura a sola fide. Toto sola fide neměl žádný z četných reformačních pokusů v průběhu církv. dějin.

Reformace nespočívá v mravně-náboženské „nápravě“ církve, ne v mravním obrácení a náboženském prohloubení církevnictví, nýbrž v obnově kázání evangelia o odpuštění hříchů skrze Ježíše Krista. Začala střízlivým exegetickým objevem, co Pavel rozumí Řím 1, 17. Tu, ve věži wittenberského klášte-  
ra dostalo se Lutherovi zjevení, takže mu bylo, „als wäre ganz von neuem geboren und durch geöffnete Türen in das Paradies eingetreten“.

Luther, zvaný Poslem Božím, (Zj. 14, 6) byl jen zprostředkovatelem učení, které nebylo jeho (Jan 7, 16). Byl reformátor, prorok, ne zakladatel sekty; sektář potřebuje následovníky, kteří by bez kritiky přijímali mistrova ip-sissima verba. Církev však nepřijímá ref. učení proto, že je od „největšího syna německého národa“,

nýbrž, že je v souhlasu s Písmem.

Reformace se vykládá špatně. Jedním z nejčastějších omylů je výklad, že je dílem velké dějinné osobnosti. Z Luthera se dělá hrdina, článek řetězu, na př. Luther-Goethe-Bismarck a p. Luther-ská reformace se nedá úplně vysvětliti z osobnosti reformátorovy tak jako z Goetha jeho životní dílo. Název „lutherský“ není dokladem pro kult L. osoby. Jméno, kterého užil po prvě Dr. Eck r. 1520, mělo posměšný zvuk. Právě tak je neporozuměním mluvit o lut. církvi, jako jediné z velkých církví křesťanských, která se jmenuje po člověku.

Od osvícenství je rozšířen klamný názor, že reformace je zplodina všeobecné duchovní kultury. Goethe chápal reformaci jako akt osvobození (Befreiung von den Fesseln geistiger Bornierheit) a očištění (Reinigung jener durch Pfaffenwesen verunstalteten Lehre). Goethův výklad je doktrinářský a dogmatický. Goethův reformátor, toť humanista Erasmus v rouše a energii Lutherově.

Proto Goethova (i Erasмова) reformace by vypadala takto: Humanisticko-filologické studium NZ jako historického pramene křesťanství. Jím proniknouti k pravému porozumění křesťanského náboženství. Na jeho základě obnoviti církev. Goethe i Erasmus nalézají v evangeliu velikost a svobodu přirozeného člověka. Luther věřil a učil ovšem něco zcela jiného: Dědičný hřích, úplná pokaženost člověka, jeho sil a darů. Reformátorovi více šlo o věčnou spásu duše než o budoucnost lidské kultury, v níž nevěřil, a která mu byla Teu-

felwerk. Lutherovi tanula na mysl jiná otázka: Quid sum miser tunc dicturus? Quem patronum rogaturus?

Byla reformace protestem německého (nebo nordického) člověka proti zbožnosti a církevnímu systému říma. katolictví a jejím — tenkrát nedosaženým, dnes však uskutečněným cílem — vybudování německé národní církve, která by se stala náboženskou vlastí německého národa? Verdeutschung? Na to odpovídá prof. Sasse: Lut. reformace se nikdy neptala po tom, co je německé, ale, co je pravda, spasitelná pravda Boží pro všechny lidi a proto také pro Němce.

Luther byl vyhraněný. Confessio Augustana (CA) slovy „damnant Arianos“ zavrhuje řadu heresí, moderní duchovní život za hranicemi círk. orthodoxie, s pelagianismem odmítá filosofickou etiku jako neslučitelnou s evangeliem. Zavrhuje mystiku a moderní religiositu: Das alles ist der alte Teufel und alte Schlange, der Adam und Eva auch zu Enthusiasten machte (Šmalk. čl.).

Proti reformaci je uplatňována výtku, že rozbila jednotu církve. CA je dokladem vůle k dorozumění s Římem. Po Lutherově smrti bylo nebezpečí, že Melancthon zradí reformaci, aby uchoval jednotu západní církve. Zůstane těžkou vinou římské církve oné doby, že se nikdy vážně nepokusila porozumětí nárokům reformace. Lut. církev nikdy nepřestala v zsvětštelé, úpadkové církvi renesančních papežů spatřovati církev Kristovu.

Luterství se dává vina na rozštěpení a odštěpování v ev. církvi. Se separatismem baptistů, meto-

distů a Jednoty Bratří nechce mít nic společného. Lut. církev se hájila přesným vyznáním víry a sklidila neporozumění a výtku konfesionalismu. Avšak, může se ztotožnit s kdejakou „reformační“ církví, když od 16. stol. všechny se jmenují reformační? Jak odpovídá lut. theologie na výtku konfesionalismu? Stanovením obsahu pravé reformace.

Otázka, co je pravá, Bohem chtěná, Duchem sv. působená obnova církve, je otázkou po pravdě, po smyslu evangelia. Co bylo evangelium před reformací? Posvátná filosofie, metafysický a etický systém pro učené, posvátná medicína, soubor kouzelných průpovědek pro „lid“.

Chápe se, že jsou rozdíly mezi protestanty a církví římskou. Musilo však dojít k rozchodu mezi luterány a reformovanými? Cožpak obě církve nemají sola gratia, že Tridentinum není reformací, že vymanění Anglie z jurisdikce papeže není reformace, že pravá ref. je založena na Písmu sv., obě jsou církvemi solae scripturae. A přece jsou mezi nimi vážné rozdíly v učení o podstatě evangelia, víře, církvi, ospravedlnění a predestinaci, inkarnaci a skutečné přítomnosti (Realpräsenz).

Luterství působí na reformovaného dojmem nehotovosti, polovičatosti, neznalosti. Papeže považují za Antikrista, proč tedy ta úzkost uchovat řk. církve? Luterské chrámy, luterská liturgie a — vermaledeyte Abgötterey?

Ústředním článkem lut. učení je iustificatio sola fide. Toť „der Schlüssel, der in die ganze Bibel allein die Tür auf tut“. Když srovnáme zdůraznění dědičného hříchu,

ospravedlnění, s učením naší církve, opět se nám vybaví slovo Lutherovo, že „nestačí, ba vůbec nevyjadřuje vlastního obsahu křesťanství, kážeme-li Kristovy skutky, jeho život a slova čistě historicky, jakoby šlo o kroniku, v domnění, že tyto příběhy znáti a Krista za příklad míti stačí k nápravě života“. (Lutherův odkaz str.157.)

Prof. Sasse také praví, že „živé náboženství“, které se v moderním světě stavi na místo dogmat. křesťanství je „eine Erfindung des Teufels, wie ja denn das Stiften von Religionen bekanntlich zu den Lieblingsbeschäftigungen des Teufels gehört“. Nikdy prý v Německu nebyl tak hluboký život z víry, tolik živé víry v Boha, takové

úzkostlivé pojmání otázky spasení jako v době, kdy se lidé ještě ptali po pravém učení. Když se později začali dotazovati na život, tu byl tento, t. zv. „náboženský život“ jen matným pableskem toho, čeho se národ zmocnil v dobách boje o pravdu. (Str. 77.)

Události v Německu svědčí jinak. Útočí ty zkušenosti na všechny církve. Prof. Spisar o tom napsal v NR v r. 1934 (266): Kriše je tu. Nelze ji nevidět. Třeba ji řešit, ne před ní utíkat! A nedá se řešit dnes výkladem Písma a vyznáním ze stol. 16. v duchu toho století. Naši věci je, když jsme věc pochopili, vytrvati při jejím řešení ideově, prakticky i mravně.

J. Kořínek.

## RŮZNÉ.

**Kvalifikování.** 1. listopadu 1937 vstoupili do služeb čsl. církve první duchovní s celým 4letým bohosloveckým studiem a s dosaženým vysokoškolským vzděláním. V říjnu složilo totiž na Husově bohoslovecké fakultě 25 absolvovaných bohoslovců čsl. církve druhou státní zkoušku. Je to první hromadný nástup theologicky plně kvalifikovaných duchovních naší církve. Církevní veřejnost bude sledovati jejich působení se zvýšeným zájmem a s vřelým přáním, aby s pomocí Boží zabrali co nehlouběji. Výnos ministerstva školství a n. o., umožňující na Husově fakultě doplňovací státní zkoušky duchovním čsl. církve, kteří mají pouze církevní zkoušky bohovědné (viz str. 241 této revue), nalezl mezi duchovními příznivou odezvu. K únorovému zkušebnímu termínu připustil prof. sbor Husovy

fakulty již jednoho duchovního k doplňovací zkoušce ke 2. státní zkoušce a 8 duchovních k doplň. zkoušce k 1. státní zkoušce. Několik dalších duchovních si vyžádalo bližší informace. Uvážíme-li, že doplňovací zkoušky nejsou věcí snadnou, hlavně proto, že při nich jde o znalost hebrejštiny a řečtiny, je tento zájem našich duchovních o hlubší vzdělání při jejich velké zaměstnanosti velmi potěšitelný.

Církevní sněm, který se podle nové církevní ústavy má konati každých 5 roků (ústava vešla v platnost r. 1935), se chystá na rok 1940, zároveň k oslavě 20. výročí založení církve. Na shromáždění všech 4 diecézních rad v Praze 27. listopadu 1937 přednesl člen Ústř. rady, br. min. r. dr. Dvořák návrhy na přípravu pro sněm. Sněmu má být předložena přehledná a objektivní

zpráva o činnosti a životě církve od sněmu v r. 1931, zvláště také o tom, jak se v životě církve projevila usnesení posledního sněmu (učení, nová ústava, kárný řád). Mají býti připraveny návrhy na změnu některých řádů, a hlavně návrhy zásad k řízení církve, na nichž by se sněm usnesl jako na směrnicích pro Ústř. radu. Ústřední rada má co nejdříve stanoviti místo a datum sněmu a pak vyzvati celocírkevní korporace, aby předložily svá přání a náměty pro sněmovní jednání a seznam schopných pracovníků pro přípravu sněmovních předloh. Mají totiž býti zvoleny výbory, které připraví sněmovní předlohy, mezi nimi také návrh sněmovního jednacího řádu. Sněmovní delegáty zvolí náboženské obce až před sněmem. Církevní veřejnost uvítá jistě s povděkem, že se včas a správně konají přípravy pro církevní sněm, aby jeho jednání a výsledky byly v zájmu poslání církve co nejlepší.

O víře v život posmrtný je v našem církevním učení obsaženo poměrně málo. Liturgická komise o ní jednala krátce při svém zasedání v prosinci 1936, a synoda duchovních východočeské diecése na jaře 1937. Velmi pěkná rozprava o ní, hluboká a plná naděje, se konala na shromáždění všech 4 diecézí 27. listopadu 1937 v Praze. Bližší informace a články o tom přineseme v příštím ročníku naší revue.

Změny vyznání. Pražský městský statistický úřad vydává každý měsíc své zprávy, také zprávy o změnách v náboženském vyznání pražského obyvatelstva. Posledně vyšly zprávy za měsíc srpen a v nich jeví se tyto číslíčky: z církve římskokatol. vystoupilo 149 příslušníků, do ní

vstoupilo 213 lidí, z církve čsl. vystoupilo 103, do ní vstoupilo 151, z církve československé ev. vystoupilo 26, do ní vstoupilo 46, z bezvyznání vystoupilo 161, k němu přistoupilo 40 osob. Jak patrně, je tu stálá fluktuace, ale přírůstek členů církvi je větší než jejich úbytek. Srpnová čísla ukazují přibližně roční průměr. Naši br. faráři by měli zjišťovat a veřejnosti sdělit důvody této fluktuace.

Jihoslovanský konkordát, o němž byl veden prudký boj (viz str. 246), proveden nebude, třeba byl v parlamentě odhlasován. Pravoslavná církev srbská se postavila ostře proti němu a kdyby se byla vláda rozhodla prosazovat jej násilím, snad by to bylo vedlo k revoluci. Konkordát dával církvi římskokatolické velké nadprávi. Je to důležité po-  
učení pro nás.

Masaryk a Pekař. „Dnes je patrně, jak klamný byl dojem, že Pekař vědecky zvítězil nad Masarykem. Postavte Pekaře s jeho Balbínem a Janem Nepomuckým, s jeho barokním kavalírem a Vavákem do dnešního zápasu československého národa o bytí a nebytí, o naplnění dějinného odkazu! A srovnajte jeho pojetí českých dějin s Masarykovým odhadem tvůrčích ideí v české historii! Zeptejte se, jakou odpověď přináší Pekař na zoufalé otázky moderního lidstva a s jakou výbroží se účastní světových zápasů duchových, sociálních a politických — a celý problém Masaryk—Pekař se vám ukáže v osvětlení až groteskním. Nechtěl bych říci, že nám Pekař nemá vůbec ničeho říci. Pozorně kritická četba jeho děl je dobrým korektivem pokrokařské heslovitosti, suché rozumář-



ské negace a sebespokojenosti. Ale dnešní duchovní a politický zmatek vzdělaného lidstva, zmatek, který musí býti zdoláván i našimi silami, ukazuje stejně jako vědecká revise Masarykovy české filosofie, že Masarykovo řešení české otázky ve své podstatě platí.“ (Prof. Hromádka v Naši době, říjen 1937.)

**Mravní krása.** „V moderní civilizaci setkáváme se velmi vzácně s lidmi, jejichž chování je prochnuto mravními ideály. Přece však takoví lidé dosud existují. Nemůžeme jich přehlédnouti, když se s nimi setkáme. Mravní krása jest výjimečným a velmi nápadným zjevem. Každý, kdo alespoň jednou mohl na ni popátrati, nikdy nezapomene jejího vzhledu. Tato forma krásy zanechává mnohem hlubší dojem, než krása přírody nebo vědy. Těm, kteří jsou vybaveni tímto božským darem, dodává podivná a nevysvětlitelná síla. Posiluje intelekt. Buduje mír mezi lidmi. Mravní krása tvoří základ civilizace mnohem pevnější než věda, umění a náboženská vyznání.“ (A. Carrel: Člověk tvor neznámý.)

**Moc duchovní a moc hmotná.** „Poklady ducha jsou nevyčerpatelné a jsou přístupny bez závisti, bez lakoty, bez odírání všem, kdož chtějí přistoupit a vzít si. Neboť právě toto přistoupit a vzít si je tu zvláště důležité. Je v podstatě duchovní moci, že touží, aby jiní k ní přistupovali a brali si. Kdežto moc hmotná je do sebe uzavřená, odmítavá, nedůvěřivá a nepřátelská, moc duchovní touží se rozprostřít do všech, ke všem se obracet, všem být žádána a vzata. Je-li první dostředivá, je tato odstředivá. V této její vlastnosti je spása světa. I ona chce panovat, ale ovšem panováním,

kteří není z hmotného světa, z okruhu jeho pohnutek, prostředků a cílů. Chce panovat panováním, které neutlačuje, nýbrž osvobozuje, nezmenšuje a nedrtí poslušností, nýbrž vybízí, pozvedá a povznáší ostatní ke spolupanování.“ (J. A. Bláha: Sociologie inteligence.)

**Duchovní člověk.** „Je dáno v samotném existenčním smyslu inteligence, aby byla vůdcem k lidství. Naplňuje toto poslání, vytvářejíc duchovní hodnoty, uskutečňujíc jejich distribuci a cirkulaci a dokazujíc, aby kolem nich se organisovaly zájmy a životy lidské. Svě poslání pak duchovně tvořivé, duchovně distribuční, cirkulační a organizační může naplnit jen proto, že je sama nejintenzivnější spotřebitelkou duchovních hodnot. Nemůže být duchovního tvoření, kde není duchovního spotřebitelství. Nemůže být správných měřítek, vytrvalého odhodlání a bezpečných metod pro činnost duchovně distribuční, cirkulační a organizační, kde není náležitý oceňování duchovních hodnot, a kde tento proces nebyl experimentálně vyzkoušen na vlastním životě. Jako se hodnoty nevymýšlejí, nýbrž vytvářejí jen vlastním tvůrčím zážitkem, tak i sdělování hodnot jiným jedincům, množství, nedá se uskutečnit ani metodou snad poučovací nebo dokonce prikazovací, nýbrž jen tak, že jsou realizovány ve vlastním životě, a že cestou sympatického záření a napodobení jsou jiní uvedeni v pohyb a strhováni k tomu, aby se do nich vžívali. Nemáme, žel, žádné statistiky, která by nám dosvědčovala přesnými číslicemi, že inteligence je nejintenzivnější spotřebitelkou duchovních hodnot. Že v tomto směru

vyniká nad všechny ostatní společenské vrstvy. Jedině snad pokud běží o vzdělání, bylo by možno získat průkazná data, poněvadž vzdělání je právě i oficiálním, právním předpokladem sociálního zařazení inteligence. Ale tam, kde běží o její míru spotřeby ostatních duchovních statků, jako je snášenlivost, spravedlnost, krása, řád a p., tam se musíme spokojit jenom odkazem na okolnost, že ona je jejich tvořitelkou, a že toto tvoření nedá se představit jinak, než na podkladě co nejintenzivnější spotřeby duchovních hodnot; a dále, že ona je jejich obsluhovatelkou, že tento proces právě proto, že běží o hodnoty, nelze si myslit jinak, než za předpokladu vlastního zážitku, jehož rozsah a intenzita mohou být ovšem v různých polohách inteligence různé. Ale bez nějaké normální míry nemohla by tato funkce existovat. Jsouc činitelem a nástrojem zduchovňovacího procesu lidstva, nemůže dostát svému úkolu než za té podmínky, že tento zduchovňovací proces skrze požívání duchovních statků sama realizuje nejdříve ve vlastním životě. Neboť hodnota zase jenom skrze hodnotu, duchovní skrze duchovní.“ (J. A. Bláha: Sociologie inteligence.)

Neuvěřitelné. Na str. 242 jsme otiskli německý protestantský hlas o čsl. církvi. Dnes přinášíme v mnohém podobný protějšek z belgického římsko-katolického listu.

„V „Le XXIème Siècle“ z 18. IX. píše pražský dopisovatel listu pod názvem: „Pokus o národní církev, nezávislou na Římě“ — o československé církvi. Jako dnes v Německu byl zahájen boj o samostatnou církev, stal se podobný pokus před 17 lety za presidenta Masaryka v

Československu. „Liga pro reformu katolického kněžstva“ požádala Řím za zrušení celibátu a zavedení českého jazyka do bohoslužby. Když Řím odmítl, byla založena církev, kterou vedl dr. Farský. Tato československá církev byla všemožně podporována vládou. V prvním roce měla asi půl milionu věřících, v r. 1930 asi 800 tisíc nejvíce v městech. V posledních letech však další rozvoj ustal. Dohoda se srbskou ortodoxní církví neuspěla a nedostatek kněží měl na konec za následek, že církev upadala i věroučně. Aby byl její rozklad zastaven, byly vládou r. 1935 schváleny její základní články víry. To však urychlilo její úpadek. Z církve, oddělené od Říma, dospělo se k státní církvi nezávislé, která vpravdě popírá Krista a nemá nic společného se křesťanským zjevením. Národní církev nemá žádné přitažlivosti pro národ. Její kostely jsou po týdny i měsíce zavřené. Lid už mnohdy ani neví, že má vůbec nějakou modlitebnu v místě. Nikdo si nevšiml, kterak zmizela. Dnes už se o národní církvi nemluví a velké naděje, které do ní skládala některá místa, se rozplynuly v dým...“

Co na této nehorázné zprávě nejvíce překvapuje a je přímo neuvěřitelné, je skutečnost, že ji celou otiskujeme z úředního přehledu zahraničního tisku, který vydává (rozmnoužený) zpravodajská sekce našeho ministerstva zahraničních věcí. Proč byla tato zpráva z belgického katolického časopisu překládána a do přehledu bez nejmenší poznámky zařazena, když přece úředník, který ji překládal, musil vidět její nehoráznost a naprostou nepravdivost? Nelze si to vyložit

jinak než buď jako nevědomost nebo zlou vůli. U katolického pražského dopisovatele belgického listu by se dalo obojí pochopit, tam bylo přání otcem myšlenky. Ale smí si tak počínat státní úředník?

**Římsko-katolické plány.** Ve Vídni je sídlo nové organizace: hnutí pro katolickou Evropu (Katholisch-Europa-Bewegung), které má vlastní nakladatelství. Oč hnutí usiluje, dovidáme se ze spisu Katholisch-Europa, jež napsal maďarský spisovatel Theodor Gömöry. Je toho názoru, že Evropa může udržet své staré postavení jen tehdy, bude-li se opět řídit katolickými zásadami křesťanské mravouky a státovědy. To prý se musí stát s urychleným tempem. „V nejbližším desetiletí se musí ukázat, píše Gömöry, má-li katolictví sílu, zachránit Evropu, má-li sílu, prosadit novou organizaci a znovupokřesťanštění Evropy proti mocnému náporu sil marxistického a rasistického materialismu. Nedovede-li toho katolictví, je Evropa ztracena a bílý člověk s ní. Jen katolictví může ještě Evropu zachránit, vyvést ji z počínajícího chaosu. Jen v katolictví můžeme pozorovat velký, celý svět objímající pocit obecnství, který je už nyní s to, aby zmirňoval mnohé bouřlivé formy a výstřelky nacionalismu, byť ne všude, a jen v katolictví můžeme pozorovat vyšší svatý pocit obecnství, který je povolán, aby — snad v 200, snad v 2000 letech — překonal krásný, přírodou daný a nutný, ale oproti křesťansko-katolickému přece primitivnější národní pocit obecnství... V střední Evropě připadá hlavně rakouskému a maďarskému katolictví, a také katolictví v Československu, velké poslání. Od nich

by mohla vyjít křesťanská obnova střední Evropy.“ Toto středisko má být posíleno blokem katolických států, k němuž patří: Albanie, Belgie, Francie, Rakousko, Polsko, Portugalsko, Španělsko, Československo a Maďarsko. Konečným cílem mají být „spojené katolické státy evropské“ jako poslední uskutečnění katolické akce. Samozřejmým požadavkem při tom je, aby římsko-katolická církev byla v těch státech prohlášena za církev státní. (Christl. Welt ze 16. října 1937.)

Čtenář vidí, jak je tu s obvyklou manýrou těchto kruhů zaměňováno obecně křesťanské a všem církvím společné (nadmárodní obecnství, duchovní názor na svět proti marxistickému a rasovému materialismu) za specificky římsko-katolické, a jak se těchto obecně křesťanských hodnot užívá pomocí katolické akce pro mocenské a politické cíle církve římsko-katolické.

**Jiný pohled na katolictví v Německu.** Prof. G. Mensching vydal knihu: Der Katholizismus — sein Stirb und Werde (Lipsko, Hinrichs, 1937), v níž jsou otištěny závažné hlasy německých římských katolíků, které osvětlují duchovní situaci katolictví v Německu s jiné strany než jsme zvyklí číst v denním tisku. Citujeme aspoň něco: „Víme, že dnes mnozí katolíci laičtí, a to takoví, kteří církev z hloubi srdce uznávají a milují, trpí, ježto jsou nespokojeni se způsobem, jak mnozí zástupcové církve, kněží a biskupové, vycházejí vstříc potřebám doby... Katolicismus se dnes snaží přiblížit svůj svět ideí modernímu duchu tím, že namnoze přijímá jeho mluvu a způsob vyjadřování (K. Adam, R. Guardini,

E. Przywara S. J.) ... Ale je-li čtenář dostatečně filosoficky a theologicky vzdělán, musí záhy strážlivě zjistit, že obsah, který za těmi moderními formami vězí, je zcela ten starý ... Člověk, aspoň myslící člověk 20. století, se nedá připoutat k poznání a způsobu myšlení 12. století. A chce-li to církev přece učinit a odvrátit jej od myšlení pohrůžkou hříchu pochybování o víře, pak musí právě tento hřích a — nakonec církev — odmítnout ... Katolictví musí prodělat velké „zemřít a vzniknout“, chce-li splnit své poslání v moderním světě, křesťanském i mimokřesťanském. Neklamte se; tak zvaní nepřátelé církve nepotírají na nás ani tak to, co je křesťanské, jako spíše to, co je nekřesťanské, ne to božské, ale to lidské a příliš lidské.“ — Ozývají se tedy opět tytéž hlasy, jako v katolickém modernismu na počátku tohoto století.

Co se očekává od křesťanské kultury. Nejstarší indický měsíčník The Calcutta Review otiskl řeč, kterou měl při ukončení studijního roku na universitě v Kalkutě slavný básník, myslitel a vychovatel Indie, staříčkový Rabirdranath Thákur. Málo Indů zná z vlastní zkušenosti kulturu Asie, Evropy a Ameriky jako on a proto jsou jeho slova zklamání z křesťanské kultury i o naději v ni, pronesená k indické akademické mládeži, hodnou pozornosti. „Když jsme se, pravil, na počátku neb uprostřed 19. století po prvé seznámili s evropskou kulturou, cítili jsme radost a nespoutané nadšení, neboť jsme se domnívali, že je naplněna upřímnou úctou k člověku jako člověku. S plnou jistotou jsme pokládali pravdu, oddanost, spravedlnost a blaho-

vůli za její podstatné znaky. Věřili jsme, že se cítí zavázána, osvobozovat lidi od každého vnějšího i vnitřního otroctví. Ale s lety jsme v krátké době vlastního života viděli, jak této lásky k lidem a tohoto smyslu pro spravedlnost spíše ubývalo až nakonec v tomto kulturním světě sotva zbyl soudní dvůr, kde by žaloba pronásledovaného proti mocnému utiskovateli ještě měla naději, že bude pro spravedlnost vyslyšena.“ Ale přes to Thákur nad křesťanskou kulturou ještě nezoufá. V dalším praví, že Evropa dala světu zářné příklady osobního sebeobětování a neunavného hledání pravdy a vytvořila nesčetná dobročinná zařízení pro celé lidstvo. Jejimi pravými zástupci, od nichž se má Indie ještě stále učit, jsou prý i nyní ještě hrdinové ducha a oběti.

Důstojnost člověka. „Člověka ... postavili mezi opice s přidáním malého slovíčka, že má rozum a jest zvíře společenské (Linné). Avšak toto malé slovíčko má tak ohromný obsah, že z něho vyšla celá historie člověčenstva i vše, co krásného a velkolepého na povrchu naší země nacházíme. Vidíme v člověku, v člověčenstvu zjevení vyšší bytnosti duchovní, spojení s vyšším oborem duchů světovládých, jichž jsoucností tušíme a v ni věříme. Člověk, člověčenstvo jest nositelem, vykonavatelem božských ideí, spravedlnosti a pořádku, víry a lásky, vědy a krásy, navzdor zvířecímu přirozenému jeho sobectví, kdežto zvíře, smysly temnými, slepým pudem vedené, toliko zábyvy života rostlinného zastává.“ (Jan Evang. Purkyň, jehož 150. narozeniny připadly na 18. prosince 1937).

F. K.

# NÁBOŽENSKÁ REVUE ČESKOSLOVENSKÉ CÍRKVE

vychází šestkrát do roka. Vydává ji Ústřední rada čsl. církve v Praze. — Řídí Th. dr. a Ph. dr. Frant. Kovář a Th. dr. Rostislav Stejskal. — Celoroční předplatné Kč 30.—, jednotlivá čísla po Kč 5.—. Kdo si ponechá ukázkové číslo, jest považován za odběratele. — Novinová sazba povolena výnosem ředitelství pošt a telegrafů v Praze ze dne 22. června 1936, č. 151.562/VII-1936. — Podací úřad Praha 47. — Redakce: v Praze-Košířích, Cibulka 406 (telefon 467-13), administrace: v Praze-Dejvicích, Vuchterlova 5 (telefon 720-93). — Tiskem tiskárny „Blahoslav“, Praha II., Krakovská 7.

## Obsah č. 1

### I. Články:

Dr. V. Šinták: Profesor Pekař a čsl. církev . . . . .	1
Dr. F. Kovář: Synoptická Evangelia . . . . .	9
Dr. A. B. Verner: Žalmy pro moderní život . . . . .	18
Fr. Roháč: Idea svobody svědomí v myšlenkovém vývoji čsl. církve (pokračování) . . . . .	22
Dr. F. M. Hník: Křesťanství ve věku společenské změny . . . . .	25
Dr. A. Spisar: Z korespondence br. E. Dlouhého-Pokorného (dokončení) . . . . .	28
Lud. Fuček: Vyznání . . . . .	34

### II. Ze světa myšlenkového:

Je spravedlnost ve světě? . . . . .	37
-------------------------------------	----

### III. Kulturní hlídka:

TAK. . . . .	41
--------------	----

### IV. Rozhledy po životě náboženském a církevním:

1. Z Anglie (Význam Anglie, Hlava anglik. církve volá zpět k náboženství, Prohlášení anglikatolických kněží). 2. Z Německa (V církvích klidněji, Zásahy státu. Boj se státem, Německá víra). 3. Církev a stát. 4. Církev a mládež . . . . .	42
--	----

### V. Rozhledy po písemnictví:

Macmurray — Ročenka Husovy fakulty — Krofta — Whitman — Odstrčil — Šimsa — Urban — Tóth — Machotka — Mauriac . . . . .	54
--	----

### VI. Různé:

Náboženská příslušnost středoškolského žactva v ČSR — Výmluvná statistika knižní produkce — V Londýně — Neplatí jen o římsko-katol. kněžích — Bludný kruh — Víra anglického krále — Nový svět, nové úkoly — Jen ty křesťanské činy chybí! — Křesťanství a mír . . . . .	62
---	----

## Obsah č. 2

### I. Články:

Dr. O. Rutrle: Autorita náboženských vůdců . . . . .	65
Dr. F. Kovář: Synoptická Evangelia (pokračování) . . . . .	70
Dr. A. B. Verner: Žalmy pro moderní život (dokončení) . . . . .	79
Fr. Roháč: Idea svobody svědomí v myšlenkovém vývoji čsl. církve (pokračování) . . . . .	84
Dr. F. M. Hnik: Křesťanství ve věku společenské změny (pokračování) . . . . .	90
Lud. Fuček: Vyznání (dokončení) . . . . .	94
Fr. Kalous: Bratr dr. Karel Farský, vzor duchovního církve československé . . . . .	97
Dr. M. Novák: † Rudolf Otto . . . . .	103

### II. Ze světa myšlenkového:

Svrchovanost Boží a důstojnost člověka . . . . .	106
--	-----

### III. Kulturní hlídka:

Drama bez kátharse. — K úmrtí F. X. Šaldy . . . . .	111
---	-----

### IV. Rozhledy po životě náboženském a církevním:

1. K situaci v Německu. 2. K situaci v Rusku. 3. Sociální krédo amerických církví. 4. Ekumenická rada mládeže křesťanských církví v Československu. . . . .	115
---	-----

### V. Rozhledy po písemnictví:

Mauriac — Maritain — Pecka — Říčan — Neumann — Bauer . . . . .	121
---	-----

### VI. Různé:

Církev v skutku římská — Tíha doby — Církev, nejen křesťanství — Cena náboženství — Vykoupení — Dvě měřítka — Živá církev — Jen ty křesťanské činy chybí! — Stále sporná otázka . . . . .	125
---	-----

## Obsah č. 3

### I. Články:

Fr. Kalous: Br. dr. Karel Farský, vzor duchovního církve československé (dokončení)	129
Fr. Roháč: Idea svobody svědomí v myšlenkovém vývoji čl. církve (pokračování)	137
Dr. F. Kovář: Synoptická Evangelia (pokračování)	148
Dr. O. Rutrle: Autorita náboženských vůdců (pokračování)	157
Dr. F. M. Hník: Křesťanství ve věku společenské změny (pokračování)	159
Ludv. Fuček: Něco o milosti	162
Jar. Šima: K sociologii duchovního	165

### II. Kulturní hlídka:

Tvrdá řeč	168
-----------	-----

### III. Rozhledy po životě náboženském a církevním:

Letošní církevní konference: Ekumenická konference o životě a díle v Oxfordu — 6. mezinárodní konference mládeže svobodných církví v Oxfordu — 12. mezinárodní kongres pro svobodné křesťanství v Oxfordu — Ekumenická konference o víře a zřízení v Edinburce	171
--	-----

### IV. Rozhledy po písemnictví:

Kovář — Pešková-Kounovská — Souček — Tapié	179
--	-----

### V. Různé:

Křesťanský státník — Státnický arcibiskup — K situaci v Německu — Řím při práci — Stará zkušenost — Protestantismus — Úkol církve — Časné a věčné — Význam mravního ideálu pro výchovu	189
--	-----

## Obsah č. 4

### I. Články:

F. Beneš: Jasná je třeba . . . . .	193
Dr. F. Kovář: Synoptická Evangelia (pokračování) . . . . .	205
F. Roháč: Idea svobody svědomí v myšlenkovém vývoji církve československé (dokončení) . . . . .	210
Dr. O. Ruttle: Autorita náboženských vůdců (dokončení) . . . . .	216
Dr. F. M. Hník: Křesťanství ve věku společenské změny (dokončení) . . . . .	220
Dr. Jar. Šíma: K sociologii duchovního (pokračování) . . . . .	223
L. Fuček: Milost Boží, Bůh a Kristus . . . . .	227

### II. Archiv k dějinám církve československé:

Dr. F. Kovář: Reformní snahy ze 70. let minulého století . . . . .	230
--	-----

### III. Ze světa myšlenkového:

Církev v životě společnosti . . . . .	237
---------------------------------------	-----

### IV. Rozhledy po životě náboženském a církevním:

1. Z církve československé. — 2. Tajemství Vatikánu. — 3. Jihoslovanský konkordát . . . . .	240
--	-----

### V. Rozhledy po písemnictví:

The Czechoslovak Church — Kovář — Bohatec — Hynek — Tóth — Fontenelle — Mertl — Urzidil — Skácelík . . . . .	247
---	-----

### VI. Různé:

Pracovní prázdniny — Časopis mládeže svobodných církví — Práce o dr. K. Farském — Pesimism a optimism — Ježíšovské křesťanství — Náboženství a rasa — Bez- třídní společnost — Ani pravice ani levice . . . . .	255
--	-----



## Obsah č. 5

### I. Články:

Fr. <i>Nechvátal</i> : Poslední cesta . . . . .	257
Dr. A. <i>Spisar</i> : Za T. G. Masarykem — presidentem Osvo- boditelem . . . . .	258
Fr. <i>Roháč</i> : Jeho svědectví . . . . .	267
Dr. F. <i>Kovář</i> : Synoptická Evangelia (pokračování) . . . .	270
Fr. <i>Kalous</i> : Návrh večerních pobožností, zvláště podzimních	276
Dr. Jar. <i>Šíma</i> : K sociologii duchovního (dokončení) . . .	279
Dr. F. M. <i>Hník</i> : Ekumenismus a svobodné křesťanství . .	283
Jasna je třeba. K naší diskusi . . . . .	292

### II. Ze světa myšlenkového.

Církev jako obecnství lásky. — Církev jako obecnství myšlení . . . . .	296
---	-----

### III. Rozhledy po životě náboženském a církevním.

Církevní konference v Oxfordu v červenci a srpnu 1937: Ekumenická konference o životě a díle. — 6. mezi- národní konference mládeže svobodných církví. — 12. mezinárodní kongres Světového svazu pro svobodné křesťanství . . . . .	300
---	-----

### IV. Rozhledy po písemnictví:

Masaryk — Navrátil . . . . .	316
------------------------------	-----

### V. Různé:

Výzva a slib presidenta republiky — Římskokatolické hodnocení — O československé církvi — Vina dogma- tických církví — Poslání duchovního v naší době . . .	318
---	-----

## Obsah č. 6

### I. Články:

- Fr. *Nechvátal*: České vánoce . . . . . 321  
Dr. O. *Rutrlé*: Vědecká organizace v práci duchovního . . . . . 322  
Dr. F. *Kovář*: Synoptická Evangelia (pokračování) . . . . . 326  
Fr. *Kalous*: Liturgie na pamět M. Jakoubka ze Stříbra . . . . . 328  
Sl. *Růžička*: Něco ke sporu o rodiště Jana A. Komenského 331  
Jar. *Halbhuber*: Sociální pojištění pomocných učitelů náboženství za duchovní správu . . . . . 334  
J. *Havlenová-Kühnová*: Národ a církev československá (K naší diskusi) . . . . . 341  
Dr. F. M. *Hnik*: Křesťanská ethika v pojetí Reinholda Niebuhra . . . . . 345

### II. Ze světa myšlenkového.

- Křesťanský humanismus . . . . . 350

### III. Rozhledy po životě náboženském a církevním.

- Světová konference „Věra a Řád“. — O bohosloveckou základnu ekumenického hnutí . . . . . 354

### IV. Kulturní hlídka:

- Umění na Slovensku. Odkaz země a lidu. — Akademie umění při církvi čsl. — Souborná výstava Jana Kojana 360

### V. Rozhledy po písemnictví:

- Bláha — Chalupný — Černý — Obrdlík — Čsl. vlastivěda — Carrel — Guedalla — Niesel — Sasse . . . . . 363

### VI. Různé:

- Kvalifikování — Církevní sněm — O víře v život posmrtný — Změny vyznání — Jihoslovenský konkordát — Masaryk a Pekař — Mravní krása — Moc duchovní a moc hmotná — Duchovní člověk — Neuvěřitelné — Římskokatolické plány — Jiný pohled na katolictví v Německu — Co se očekává od křesťanské kultury — Důstojnost člověka . . . . . 375