

Náboženská revue církve československé

Řídí

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

Ročník X

1938

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

OBSAH X. ROČNÍKU.

(Číslo udávají stránky.)

Člá nky.

- Fuček, L.*: Člověk je jen třtina, ale myslíci 28—35.
Habán, L. V.: Pohlavní výchova mládeže 22—25, 155—157, 289—293.
Halbhuber, Jar.: Spojování náboženských hodin 159—161.
Hník, dr. F. M.: Ekumenické křesťanství a otázky veřejného života 4—17, 65—77, 134—145, 196—206, 270—280, 344—364.
Hub, dr. F.: Křesťan a ohrožený stát 148—151, 208—211, 281—285.
Jokl, Jos.: Zlo 25—28.
Kalous, Fr.: Liturgická studie večerní pobožnosti 342—344.
— Ze vzpomínek na T. G. Masaryka 145—147, 207—208.
Kaňák, Mil.: K 8. lednu 328—332.
Kovář, dr. F.: Datum Ježíšovy poslední večeře a smrti 78—84.
— Do desátého ročníku 1—4.
— Do nového, lepšího života 257—261.
— Vánoční zvěst (Luk. 2, 14) 321—328.
Pelda, St.: Zbožnost mládeže 17—21, 87—90, 153—155, 213—216, 285—289, 337—342.
Ruttle, dr. Otto: Duch sekularisace 129—133, 193—196, 261—270, 332—336.
Růžička, Sláva: Palackého životopisy J. A. Komenského a t. zv. nivnická tradice o Komenském 93—98.
Šima, dr. Jar.: Židovství a svobodné křesťanství 35—41, 90—93, 157—159, 216—218, 293—297.
Trtík, Zdeněk: Učení o hříchu v Pavlově theologii 85—87, 151—153, 211—213.

Úvahy.

Kde to vězí? (Zd. Trtík) 161. — Úkol přítomnosti (Zd. Trtík) 297.

Ze světa myšlenkového.

Církev a společenský řád (W. Paton) 218. — Kázání o hříchu v moderním světě (dr. T. H. Robinson) 365. — Náboženský liberalismus po válce (W. Nigg) 164. — Náboženství jako činitel v dějinách (R. B. Mowat) 41. — Víra ve stvoření a věda (E. Brunner) 299.

Rozhledy po theologii.

Otvírá se nové pole!? (V. Vyšohlíd) 367. — Přednášky prof. dr. L. van Holka na Husově fakultě (dr. F. Kovář) 170. — Svobodné křesťanství a náboženská svoboda (dr. A. Spisar) 98. — Theologická konference v Bentveldu (dr. F. Kovář) 221. — Z německé protestantské theologie (dr. F. Kovář) 45.

Rozhledy po životě náboženském a církevním.

Budoucnost svobodného křesťanství (dr. H. Faber) 101. — Jak to vypadá v Německu (dr. F. Kovář) 55. — Mezinárodní konference pracovníků v křesťanské mládeži, konaná v Sjøstrandu v Norsku (dr. M. Novák) 369. — Německý spis o čl. církvi (dr. A. Spisar) 174. — Oxfordský kongres svobodného křesťanství (dr. F. Kovář) 49. — Pátá konference Leydenské mezinárodní kanceláře v Leersumu (dr. M. Novák) 305. — Svobodné křesťanství a ekumenické hnutí (dr. C. J. Bleeker) 234 — (dr. F. Kovář) 53.

Kulturní hlídka.

Balada o lidském hrdinství 106. — Kritický měsíčník 60. — Magnetová hora 59. — Tři památníky 104.

Architektura a výtvarnictví v ČCS.

Bohatství v chudobě a chudoba v bohatství 108. — Národopis 113. — Sborny československé církve 111. — Sekce výtvarných umělců a architektů při ACS. 188. — Síň nebo park vzpomínek 243. — Síť staveb církve čsl. 314. — Stavba sboru — problém funkce a prostoru 183, 244. — Symbol čsl. církve 112. — Výstava baroka 111. (Všecky příspěvky jsou od Ing. M. Kouríla.)

Rozhledy po písemnictví.

Aristoteles: Eтика Nikomachova 120. — Bednář: Jiskry v temnu 319. — Berkeley: Pojednání o základech lidského poznání 252. — Bernanos: Deník venkovského faráře 123. — Čada: Jedenadvacet let 125. — Ducatillon-Rops: Rudé plameny nad Evropou 116. — Erben K. J.: Básně a překlady 377. — Friedmann: Krise pokroku 121. — Halas a Holan: Výbor lidové poesie 379. — Hasert: Divy světového řádu 119. — Havelock: Pohlavní psychologie 61. — Hník: Křesťané a dnešní svět 250. — Hník: The Philanthropic Motive in Christianity 318. — Horton: Realistic Theology 191. — Hromádka: Pochodeň Masarykova 115. — Huitzinga: Ve stínech zitrška 252. — Jakobson: Glosy k legendě o sv. Prokopu 117. — Jan ze Žatce: Oráč a smrt 254. — Kázání pro děti 115. — Kolbenheyer: Amor-Dei 124. — Kovář: Zmrtvýchvstání 113. — Kovář: Synoptická Evangelia 372. — Krofta: O Balbinovi dějepisci 376. — Kunte: Osobnost Jana Herberna 255. — Laichter: T. G. Masaryk doma i ve veřejnosti 319. — Li Jutang: Má vlast 377. — Majerová: Havířská legenda 378. — Millerová: Děti živého Boha 124. — Müller-Freienfels: Psychologie přítomnosti 122. — Novotný: Sto let praktické theologie 374. — Parandowski: Nebe v plamenech 255. — Pascal: Myšlenky 116. — Paton: Das Christentum im Ringen des Ostens 256. — Pelda: Proč mládež především? 251. — Pertold: Jak se ateista dívá na cestu k Bohu 253. — Platon: Faidros 119. — Příhoda: Vědecká morálka pro nekonfesijní děti 253. — Ročenka Husovy fakulty za r. 1933—37 251. — Řičan: Životní dílo Karla Eduarda Lányho 189. — Skupoli: Duchovní boj 117. — Steiner: Theosofie 123. — Svoboda: Osud člověka 253. — Swedenborg: Nový Jeruzalém a jeho nebeská nauka 254. — Šíma: Sociologie výchovy 122. — Vašica: České literární baroko 255. — Vergilius: Zpěvy rolnické a pastýřské 124. — Vrchovecký: T. G. Masaryk a náboženství 190. — Woolfová: Flush 320. — Zweig: Triumf a tragika Erasma Rotterdamského 120. — Žilka: Arcibiskup Nathan Söderblom, apoštol křesťanské jednoty 115.

Různé.

Bez vnitřní svobody není svobody vnější 128. — Boží evangelium 380. — Církev a světská moc 380. — Duchovenský dorost 128. — Jak se dívají z Německa 63. — Jak to vidí v Anglii 62, 125. — Konkordát v Jugoslávii 127. — Kristova osoba 380. — Mezinárodní židovství a národní izraelství 127. — Nová reformace 128. — O československé církvi 63. — O Rusku 63. — Platí stále 128. — Politika a náboženství 126. — Přátelé 379. — Rozluky manželství 127. — Řád 128. — Síla ideí 380. — Swedenborg Em. 64. — Unionismus 63. — Z dopisu dnešního mladého člověka 64.

Do desátého ročníku.

Dr. F. Kouř.

Den za dnem plyne v práci a povinnostech, že ani nepozorujete, jak mizí nejen dny, týdny a měsíce, ale i leta. Teprve při nějakém rozhraní si uvědomíte, jak život rychle ubíhá. Začínáme již 10. ročník Náboženské revue, ač se zdá, jako by to bylo včera, kdy jsem psal redakční úvod k prvému číslu 1. ročníku.

A přece se nejen mnoho událo, ale také velmi mnoho změnilo během těch 9 let, v nichž naše revue vycházela, nejprve ve 4, pak v 6 sešitech za rok.

Změnily se poměry ve světě a velmi se změnilo duchovní ovzduší světa.

Když jsme zahajovali vydávání revue, zdál se mír na světě zabezpečen, ochota států k spolupráci byla obecná, demokracie byla zřízením většiny států; zápasila sice s obtížemi, ale věřilo se v její stále zdokonalování. Nebezpečí světové revoluce komunistické pominulo. Hospodářská prosperita se zdála navždy zabezpečena. Svoboda myšlení, právo na ušlechtilé duchovní zápolení o vítězství pravdy zdálo se samozřejmostí, zvláště v naší republice, řízené moudrým presidentem, jemuž demokracie byla diskusí. Třeba život nebyl snadný, mohli jsme všichni s důvěrou a klidem hledět do budoucnosti.

Ideje a ideály naší církve zdály se mít příznivé ovzduší, jako mladá květina ve vlahém, zavlhším a teplém slunečním ránu na jaře. Ta květina ještě neměla pevného stvolu, ale sílila vůči hledě.

V tom všem nastaly velké změny.

Demokracie v četných státech padly, vznikly státy dynamické, které touží změnit mapu světa a řídit svět jen podle své vůle. V některých zemích došlo k válečným hrůzám a nemáme žádné jistoty, nebude-li v nejbližší době nová světová válka, daleko hroznější války, která se nám zdá teprve včera ukončena. Svět je ve zmatku myšlenkovém, v zápase protichůdných ideologií, a podobá se v mnohém světu z doby těsně před válkou třicetiletou. Svoboda myšlení, volný duchovní zápas o pravdu již nejsou samozřejmy, v některých zemích nemůže o nich být ani řeči. U nás jsme v té věci šťastnější, ale ani my nejsme ušetřeni stínů všeho toho, co se děje kolem. Budoucnost se zdá být nejistá.

Ideje a ideály naší církve se pokládají v některých kruzích za zastaralé a nečasové, v jiných za neužitečné, v jiných za nebezpečné. Po jarním příznivém ovzduší přišly chladné, větrné, až mrazivé dny. Víra v rozum, ve vědu, v člověkovy možnosti a schopnosti se v mnohých kruzích nahrazuje novou irra-

cionalitou, novým mythem, ano mystikou, které se raději vra-
cejí k starému, staletými prý osvědčenému, než by usilovaly
o něco nového, lepšího, dokonalejšího.

A přece, myslím, nebylo příznivější doby a situace pro naše
dílo nad dobu, kterou prožíváme a která nás ještě čeká. Svět
našeho díla potřebuje a bude stále více potřebovat.

Změnil-li se za těch 9 let svět, změnila se i naše církev. Už
to není květina nepevného stvolu. Nemusí se bát chladných,
větrných ani mrazivých dnů. Naopak, ty ji jenom posílí, ale
i urychlí zrání jejích plodů.

Těch 9 ročníků naší revue svědčí o náboženském, mravním,
organisačním, výchovném, sociálním i hospodářském díle, které
jsme s pomocí Boží vykonali. Církevní sněm z r. 1931 nám dal
učení, novou ústavu a nové řády. Byly pak doplněny dalším
zařízením jako je nová duchovní péče o mládež, Akce církevní
spolupráce, Tisková rada a j.

Jsme myšlenkově ujasněni. Tvoříme křesťanskou církev,
která je svobodná, nekatolická i neprotestantská, ale která je
církví Kristovou, usilujíc jeho duchem naplniti především své
členstvo a pak i současné snažení kulturní, mravní a sociální.
S pomocí Boží usilujeme o novou reformaci, novou formu
křesťanství, pravdivější a lepší, než byly církve historické.
Rozum pokládáme za Boží dar člověku; neodmítáme jej, také
ne vědu. Ale nespolehnáme jen na rozum a vědu, víme, že člověk
nemá jen rozum. Máme také víru, o níž si ovšem přejeme, aby
neodporovala rozumu.

Věříme, že je nadsvětlný, absolutní Bůh, který je naším
Otcem, svatým, spravedlivým i milosrdným. Věříme, že dal
tomuto světu a člověčenstvu jako úkol duchovní řád, zákon
pravdy, práva, spravedlnosti, dobra, lásky a krásy, který vy-
žaduje naší poslušnosti. Věříme, že Bůh se zjevuje v nábožen-
ské zkušenosti zbožných lidí všech dob a míst. Věříme, že kla-
sické projevy náboženské zkušenosti jsou uloženy v Písmě sv.
a že proto v jeho duchu lze nalézt slovo a vůli Boží. Věříme,
že nejdokonaleji se Bůh zjevil v Ježíši z Nazaretu. Proto On je
pro nás Pánem, cestou, pravdou a životem. Je možno jeho
ducha nalézt v Evangelích, nikoliv však v literě. Ježíš hlásal
Boží řád, království Boží, jako ideu a ideál pro jednotlivce i pro
společnost, a za pravdu království Božího položil život. Jeho
království Boží pokládáme za cíl jednotlivce i společnosti na
zemi. Ježíš je naším vůdcem a vzorem na cestě ke království
Božímu, jehož byl ztělesněním. V tom je Spasitelem jednotlivců
i lidstva. Míru křesťanskosti vidíme v tom, kolik uskutečňuje
který jednotlivec a která společnost Ježíšova ducha v svém ži-
votě. Církev je nám společností věřících, kteří usilují o usku-
tečnění království Božího na zemi v duchu a po vzoru Ježíšově.
Církev je jedna, ale má různé formy, určené prostředím, mí-

stem a časem. Cestou ke království Božímu, které se má z vůle Boží státi skutečností na zemi, je stále vyšší a vyšší mravnost a zbožnost individuální i sociální, nová spravedlnost. Věříme, že úsilí o království Boží se pro člověka nekončí jeho životem pozemským, nýbrž že i po smrti těla pokračuje duše v tomtéž úsilí dál. Věříme, že v naší národní minulosti pracovali pro tento cíl nejlépe Mistr Jan Hus a Jednota bratrská, a pokládáme se za jejich pokračovatele, tvoříce církev národní v pravém křesťanském universalismu.

Tvoříme však nejen jednotné těleso víry jako nové duchovní hnutí, ale tvoříme pospolitost také pevnou organizací, demokratickými řády církevní správy, s hospodářským základem, nutným k životu duchovní společnosti.

V svém úsilí o novou reformaci nejsme osamoceni. Jsme v úzkém duchovním i pracovním spojení s ostatními církvemi a skupinami svobodného křesťanství ve světě. V duchu křesťanského universalismu spolupracujeme na díle křesťanství i s ostatními církvemi v ekumenickém hnutí stockholmském i lausanském a v Alianci pro přátelství mezi národy prostřednictvím církvi. Na domácí půdě spolupracujeme s církvemi reformačními, počínajíce výchovou duchovenského dorostu na společné půdě Husovy bohoslovecké fakulty.

Za těch 9 let přibyl nám značný počet mladých duchovních, z nichž někteří vynikají nejen oddaností poslání církve, ale i nadáním, schopnostmi a zbožností, takže lze od nich doufat, že budou dobrými učiteli, vzory a vůdci v své církvi.

Změnil-li se tedy svět pro nás zdánlivě k horšímu, změnili jsme se my k lepšímu. Můžeme proto s klidem a s důvěrou hledět do budoucnosti.

Náboženská revue na prahu 10. ročníku si uvědomuje tuto situaci a chce být nadále mluvčím a střediskem všeho nejlepšího úsilí v československé církvi. Chce soustřediti hlavně myšlenkovou práci, konanou v naší církvi. Poměry dozrávají tak, že budeme moci znenáhla plnit i úkoly theologického zdůvodňování a propracovávání našeho úsilí. Nebudeme také zanedbávat úkoly informační ve svých rozhledech, abychom věděli, co se děje ve světě náboženském a církevním, ve světě myšlenkovém, v práci theologické, v písemnictví cizím a hlavně domácím.

Ideologický zápas ve světě musí být vybojován, aby svět zase, došel klidu, jasnosti a pevnosti myšlenkové a mohlo započítí úsilí o rekonstrukci světa. Modlíme se, aby zápas mohl být vybojován jen zbraněmi ducha, bez krveprolití, které by mohlo znamenat zničení všeho kulturního úsilí dosavadního. Naše fronta v zápase je nám jasná. Stojíme na straně demokracie, ale chceme ji mít stále více zdokonalovánu v duchu řádů Ježíšova království Božího a jeho nové spravedlnosti.

Věříme ve vítězství tohoto směru, poněvadž věříme, že je ve shodě s Boží vůlí. S ní chceme spolupracovati, pokud na nás jest a pokud dovedeme. V té víře hledíme s klidem do budoucnosti, očekávajíce s důvěrou plody svého úsilí, neboť víme, že „ani ten, kdo sází, ani ten, kdo zalévá, nic není, ale Bůh, který dává vzrůst“ (1. Kor. 3, 7.)

Ekumenické křesťanství a otázky veřejného života.

Dr. F. M. Hník.

Předmluva.

O naléhavosti námětu.

Každý křesťan, který bere své náboženství opravdově, ocitá se ve chvílích zmatku. Zakouší na sobě nápor převratného věku. Nějaká vnější síla se pokouší, aby ho odvála od skály života, k níž jej poutá duchovní víra. Veřejný život obce, politické strany, kulturních skupin, státu a společnosti mezinárodních přímo víří protichůdnými zájmy. Ty se týkají přímo nebo nepřímě života jednotlivcova i uspořádání společenského celku. A tu se křesťané obracejí k svým církvím s tázavým pohledem: Na které straně máme státi v zápasech mravních, hospodářských a politických?

S touto otázkou přicházejí též k československé církvi mnozí její příslušníci. Jejich nitro je naplněno řadou živých otázek dalších. Ptají se: Co znamená heslo, že československá církev je církví národní? Přináší tato církev našemu národu výzvu „československého“ křesťanství ve stejném významu, jako je „německé“ křesťanství ve Třetí říši? Nač se v ní klade důraz: na to, že je církví, t. j. sborem Páně, jednou větví všeobecné církve Kristovy? Či snad na to, že je „československá“? A v jakém smyslu je vůbec československá? Ve smyslu Masarykova humanitního nacionalismu nebo ve smyslu útočného nacionalismu Dykova? Jak se církev československá staví k faktu permanentní sociální revoluce, kterou svět prochází? Má nějaký vlastní program pro společenskou přestavbu? Zajímá se o otázku hospodářské změny? Jaký je její vztah k československému státu? Co soudí o národnostní politice naší vlády? Patří do oblasti jejího mravního hodnocení návrhy sudetoněmecké strany na národnostní autonomii? Jaký má vůbec výchovný cíl? Jak dalece jsou její vlastní příslušníci obeznámeni s Učením náboženství křesťanského, schváleného církevním sněmem? Má nějaký plán, jak se zařaditi do snah o všekřesťanský universalismus? Nebo chce raději zůstati provinciální sektou, za jakou byla nepřátelskou propagandou prohlašována? Co soudí a problému války a míru? K jakému řešení české otáz-

ky chce přispěti? Směla by mlčeti k novému poddanství republiky v zájmových oblastech pangermánských? Či má podporovat výchovu občanů k ušlechtilému vlastenectví v duchu české reformace a národního osvobození? Nedostává se tím mezi zastánce cílevědomého evropanství a všelidské vzájemnosti?

To jest jen nepatrný úsek z pestrého kaleidoskopu velmi naléhavých otázek, se kterými se setkáme mezi příslušníky. Mnozí z nich čekají na odpověď své církve. Není ovšem mezi námi zcela jednotného názoru o tom, zda jim církev má odpověď vůbec dávat. Snad by bylo moudřejší, abychom se odpovědi na tyto ožehavé otázky vyhnuli. Proč? Prý nerozvážná odpověď by mohla církev poškodit v kruzích veřejnosti. Někteří též soudí, že církev je tu k vůli bohoslužbě a nikoliv pro řešení palčivých úkolů, jimiž se utváří směr veřejné mravnosti.

Připouštíme, že odpověď na tyto otázky není lehká. Přece by se jim však žádná náboženská společnost neměla vyhnouti. Nesporně je třeba odpovědi inteligentní, poučené a podané „sub specie evangelii“. Jménem československé církve může takovou odpověď dáti jediné církevní sněm v r. 1940. Už nyní však musíme pracovat k přípravě osvětěného veřejného mínění. V něm má dojiti k souhlasu o základních směrnicích pro křesťanskou sociální etiku československé církve.

Ani naše církve nemůže svou sociální nauku budovati bez dbalého zřetele k tomu, jaké stanovisko zaujímají k otázce společenské přestavby ostatní křesťanské církve. Naše pozornost musí platiti myšlenkovému a mravnímu úsilí světa anglo-katolického, protestantského a pravoslavného, jakož i církví svobodných. Všechny významné směry v křesťanském světě se po světové válce (až na církev římskokatolickou) spojily k tomu cíli, aby společně vyjádřily svůj poměr k společenskému světu. Vyrcholením snah o novou sociální teologii soudobého křesťanství byly všekřesťanské konference v Stockholmu (1925) a v Oxfordě (1937),

Oxfordská konference o církvi, společnosti a státě přinesla bohatou žně námětů, pro bližší určení základního postoje světového křesťanství, představovaného ekumenickým hnutím, k veřejnému životu. Jednotlivé spolupracující církve mají nyní před sebou obsáhlý elaborát o výsledcích této konference. Oficiální zpráva byla vydána drem J. H. Oldhämem pod názvem *The Churches Survey their task* (London 1937, stran 314). Z této publikace se poučíme o rozsahu i obsahu společného mínění, k němuž se dopracovali zástupcové křesťanských církví z celého světa na ekumenickém sjezdu v Oxfordě.

Ekumenickým křesťanstvím rozumíme soubor soudobých snah v křesťanském světě, aby pokračovala viditelná jednota církve Kristovy, a aby byla překonána dosavadní ideová

i akční nejednotnost organisovaného křesťanství. Oxfordská konference dosáhla shody v nazírání na některé velmi sporné otázky ze současné společenské problematiky. Tuto shodu není zatím ještě možno prohlásiti za jednoznačný projev křesťanského veřejného mínění. K podobnému úsudku doba není zralá, dokud neznáme úhrnnou reakci církví na statečnou výzvu z Oxfordské konference. Přesto však už dnes je možno zjistiti jedinečnou cenu nálezů této konference. Svými usneseními dali totiž povolání představitelé rozmanitých bohosloveckých a církevních směrů věcnou základnu pro další diskusi o poměru církve k hlavním dynamickým procesům v sociálním světě.

Vzal jsem si za úkol pojednati o memorandech jednotlivých sekcí, jež předložila Oxfordská konference církvím k úvaze a k zaujetí stanoviska. V prvním článku se seznámíme se zprávou první pracovní skupiny, která se obírala otázkou o vztahu církve k lidské pospolitosti, zvláště k národnímu společenství. Ve druhém se soustředíme na problém církve a státu. Ve třetím budeme sledovati postoj církve k hospodářskému řádu. Ve čtvrtém probereme zprávu o křesťanské výchově. V pátém pojednáme o poměru všeobecné církve k mezinárodnímu světu. Při každém předmětu podám na prvním místě rozbor zprávy, o níž se usnesla příslušná skupina na ekumenické konferenci. V druhé části článku se vždy pokusím o kritické zachycení sporného obsahu každého memoranda s hlediska svobodného křesťanství. V závěrečném článku šestém zaujmeme stanovisko k Poselství, jímž se Oxfordská konference obrátila ke křesťanskému světu.

Tímto způsobem bude jednak připraven materiál pro Ústřední radu církve československé, aby mohla posouditi výsledky Oxfordské konference. Současně může býti na základě podnětných námětů z této konference provedena uvnitř církve československé předběžná diskuse o základních otázkách naší sociálně ethické orientace.

I.

Církev a lidská pospolitost.

A. Zásady ekumenického křesťanství.

1.

(Tvář v tvář sociálnímu světu.)

V logické struktuře Oxfordské konference stojí na prvním místě otázka: Jaká je povaha lidského množství, k němuž se obrací církve s náboženským poselstvím? Lidská pospolitost je založena na přirozených sklonech sociálních jedinců k družnosti. Jimi jsou vybaveni členové prvotních sociálních skupin na všech stupních společenského vývoje. Rodina, kmen, lidské

plemeno, národní společenství jsou více či méně složitými útvary, vznikajícími z téže sdružovací potřeby lidského rodu. Církev se hned s počátku ve zprávě důrazně připomíná, aby vedle osobní stránky pečovala též o sociální stránku náboženství.

Církev se musí vyrovnati s faktem, že jde kázat evangelium do diferencovaného společenského prostoru. Potřebuje znáti různé druhy sociálního prostředí, k nimž byla poslána. Záleží na tom výsledky její misijní činnosti. Bez pečlivého vyšetření společenského terénu nedovede dobře odhadnouti překážky, jež stojí v cestě vítězství evangelia.

Dnešní stav společnosti je ještě daleko složitější než v dobách předcházejících. Proti křesťanské snaze o sjednocení lidstva v Kristu dnes pracuje i řada sil plným tempem k společenské rozrůzněnosti. Nesjednocenost lidstva by ještě nemusela znamenati pohromu, jakou skutečně představuje. Jest však v přítomné době doprovázena paralysou veškerých duchovních hodnot. Na rozdíl od předcházejících věků nedrží dnes člověčenstvo pohromadě žádná obecně uznaná mravní autorita. V společenském kolosu se odehrává řada obrovitých zápasů mezi třídami, kastami, plemeny, národy. Sociální konflikty nepostrádají na tragické velkoleposti. Avšak osudovost těchto dějství spočívá v tom, že si lidstvo popřením tradičních mravních zásad a náboženských cílů rozbouralo svrchovaný rozhodčí tribunál. Sociální skupiny zápasí mezi sebou stále bezohledněji a surověji. Ale smysl urputných sporů se ztrácí. Stále více mizí při těchto zápasech zájem o objektivní rozsudek, kdo je vlastně v právu.

Důsledky ochromenosti mravních sensorií se projevují v rozkladu společnosti. Tento rozklad zasahuje pospolitost v celku; současně však proniká i dílčí úseky sociální organizace a konečně též jednotlivé lidské bytosti. Sociální rozeklanost je zjevem všeobecným. Svědčí o chorobě pandemické. Částečné a omezené společenské celky pomáhají si na svou pést v obraně proti následkům společenské disintegrace. Nahrazují porušenou rovnováhu tím, že vynucují podřízení se nadvládě některého parciálního orgánu lidského sdružování. Omezené sjednocující zřetel bývá představován rámcem společenství národního, třídního nebo stavovského. Má však národní společenství (nebo dokonce jen některá jeho složka, již se dostalo dočasně rozhodující politické moci) právo na to, aby s konečnou platností rozhodovalo o sankci společenského řádu? Jak se má církev postaviti k nárokům některé rasy nebo určitých národů, kteří zdůvodňují touhu po světovládě předstíraním božského poslání? Jaká je vůbec dynamická únosnost dnešního křesťanství v utkání se s protibožskými společenskými silami? Těmto otázkám věnovala první komise bedlivou pozornost.

(Boží výstraha z rozvráceného světa.)

Bylo by osudným omylem, kdyby se církev se svou spasi-
telnou zvěstí od světa odvracela. Nemůže ani čekati na to, až
světská společnost se k ní sama vrátí. Církev je tu v zrcadle
memoranda první pracovní skupiny Oxfordské konference po-
važována za sociální instituci se zvláštním posláním: Má hlá-
sati základní pravdu, že Ježíš Kristus je Pánem lidského ži-
vota; neboť v něm se lidstvu zjevila vůle Boží o světě a o člo-
věčenstvu. Tuto zvěst má církev kázati za všech okolností všem
národům. Ohledem na dějinný okamžik a prostorové stano-
viště nemůže býti zproštěna svého závazku. Zvěstováním evan-
gelia plní církev výsostnou úlohu, danou jí Bohem a Kristem.
V ní koná sjednotitelskou funkci pro celek lidského pokolení.
V plnění této úlohy je křesťanská církev nenapodobitelná a
nenahraditelná.

Rozvratem společnosti dává Bůh církvi vážnou výstrahu.
Církev má poznati a vysvětliti příčiny, proč pouta soudržno-
sti mezi lidmi byla tolik uvolněna. Má však též zkoumati svou
vlastní odpovědnost za neutěšený stav světa.

Proč upadá lidská solidarita? Jistě v prvé řadě proto, že
se svět odvrátil od Boha. Moderní lidstvo chtělo založiti mrav-
nost jen na podmínkách společenského prospěchu. Božským
majestátem obdařilo nové bůžky: národního prestiže, státní
svrchovanosti a třídní výlučnosti. Avšak křesťané by si měli
uvědomiti, že současný rozvrat společnosti nebyl podmíněn je-
dině přebujením protibožských sil. Bohužel se zpronevěřovala
svému poslání i církev. Ani v oboru její vlastní působnosti ne-
následoval vždy správný čin za kázáním vykupujícího slova.
Zpravidla nedovedla vzorným příkladem strhovati světskou
společnost na cestu pravého života.

Ekumenické křesťanství v Oxfordě výslovně uznalo, že
jednotlivé církevní skupiny nedovedly uchovati ani sebe nepo-
rušenými od nemocí a závad, jež chtěly léčiti. Také v nich ví-
tězil duch částečnosti, nesnášenlivosti a nenávisti nad duchem
jednoty, součinnosti a lásky. Církev za to potřebuje též sama
činiti pokání. Na prvním místě má změnit své sebevědomé
smýšlení a očistiti vlastní ústrojenství. Potom bude vybavena
vůči světu novou průbojností.

Ve zprávě první skupiny se nevyžaduje, aby se křesťanství
dalo na útek od skutečného stavu společenské organizace. Rodi-
na, kmen, národ, rasa i lidská pospolitost ve svém celku jsou
považovány za sociální zřízení, patřící k stvořitelským řádům
božím. Přisuzuje se jim kladná mravní hodnota. Ta jim pří-
sluší do té doby, dokud se nezpronevěřily svému původní-
mu určení. Jakmile se však stanou nástrojem lidské vzpoury

proti Bohu, pak jsou podrobeny hříchů. Křesťan žije v sociálním světě, od Boha stvořeném. Cítí proto vděčnost k Stvořiteli za společenská zřízení. Bez nich by nebyla vůbec možná jeho sociální existence. Kritický postoj k společnosti od Boha odvrácené jej však vede k úsilí o proměnu lidského společenství. Snaží se o přestavbu světa. Sociální pospolitost se má přizpůsobiti zakladatelskému úmyslu božského Původce.

Na rozdíl od pojetí římskokatolického vede ekumenické křesťanství hranici mezi královstvím Božím a pozemskou církví. Podobně jako ostatní sociální instituce může se zpronevěřiti též církev původnímu účelu Stvořitelových darů. Zůstává věrná své světodějně úloze jen za jistých předpokladů. K nim patří podmínka, aby si nezastírala podstatný rozpor mezi ideální říší lásky, spravedlnosti a milosrdenství v duchu evangelia Ježíšova a mezi tvrdou sociální skutečností, v níž lidstvo dosud žije.

3.

(Národ, plemeno, lidské společenství.)

Po zjištění vlivu společenského rozkladu přistupují autoři zprávy k vyšetření východiska křesťanské sociálně ethické problematiky. Tato problematika je určena ze zevnějšíka závažným faktem: Světská společnost nutí stoupence křesťanské cesty, aby se na každém kroku rozhodovali o stanovisku k prvotním sociálním skupinám. Současný stav lidského soužití vyžaduje, aby též církev kriticky zkoumala, jaký postoj má zaujmouti k národnímu, plemennému a všelidskému společenství.

Oxfordská konference přijala v celku kladné hledisko k národní pospolitosti, ač nikoliv bez určitého omezení. Zpráva první skupiny zdůraznila, že národnost je součástí přirozené vybavenosti, kterou byli obdařeni jedinci Bohem k své sociální existenci. Každý člověk byl svým zrozením postaven do určitého národa. S křesťanským světovým názorem není slučitelné přesvědčení, že pouze jediný národ nebo lid jedné krve jest výhradním nositelem Božího zjevení. Přiřítati vlastnímu národu nejvyšší hodnotu, znamená vraceti se k předkřesťanské kmenové modloslužbě. Útisk jiných národností nebo národnostních menšin je vzpourou proti pravému Bohu. Svrchovanému vladařství božímu jsou stejně podřízeni všichni národové.

Také církev musí počítati s faktem národa. Ten patří k základním útvarům společenského soužití. Pro cestu evangelia má získati církev právě všechny údy jednotlivých národních kolektivů. Sama při tom musí zůstati povznesena nad sobecké či násilnické choutky, jimiž se jednotlivé národní pospolitosti vyznačují. V této souvislosti se církvi přímo ukládá za povin-

nost, aby ochraňovala čistotu Slova Božího před neblahým vlivem scestných ideologií. Církev je strážkyní poselství spásy. Toto poselství Ježíš Kristus vztahoval na celý lidský vesmír. Nesmí proto církev za žádných okolností přisluhovati naukám, jež rozvracejí nedělitelnou jednotu lidského pokolení.

Při hlásání všelidského bratrství se církev nezastavuje před národnostními hranicemi. Stejně jí mají zůstati vzdálenými předsudky rasové. V přirozených biologických a psychologických rozdílech mezi lidskými plemeny nemá býti shledáván důvod k nenávisti. Tyto rozdíly neopravňují k vykořisťování jednoho plemene druhým. Příslušnosti k určitému plemeni mohou lidé hříšně zneužítí, podobně jako všech ostatních darů Božích. Stvořitelský záměr Boží svědčí o tom, že každá rasa má v rámci vlastní obdařenosti přispívati k součinnosti s ostatními; může tím platně sloužiti k obohacení člověčenstva. Proti otrokářům a šířitelům plemenného povýšenectví musí církev vystoupiti s neúprosnou rozhodností. Její úloha při překonávání sporů mezi rasami není sice snadná. Církev ve své funkci universálního obecenství následovníků Kristových (v němž se nerozlišuje mezi Řekem a Židem) by měla ukazovati cestu. Především se jí naskýtá k tomu příležitost v oblasti bohoslužebné. Kde se příslušníci různých plemen a národů scházejí před tváří věčného Otce, nemá rozhodovati o připuštění k společné pobožnosti barva pleti nebo složení krve.

Jestliže má Slovo Boží skutečně zapůsobiti v dnešním světě, má-li se v něm dokonce státi rozhodující silou, musí církev naléztí opět cestu k širokým vrstvám lidovým. Dopusud bylo organisované křesťanství zpravidla velmi vzdáleno od skutečných, životních zájmů velké části obyvatelstva zeměkoule. Právě dnes je třeba překonati odcizení mezi církví a lidovými zástupy. Dosud se církev příliš snadno spokojovala tím, že v ní náboženství bylo považováno za věc nedělní, vyřízenou v kostele.

Zlepšení neutěšené situace rozvráceného světa předpokládá, aby církev šla do sebe. Má se seznámiti s hlubšími příčinami svého neúspěchu v soudobé společnosti. Nezáčastněnému pozorovateli se církev jeví jako instituce soběstačná a více méně sebou spokojená. Nedovede činorodě zasáhnouti do společenského dění. Svou trpnou přizpůsobivostí sama vyřazuje evangelium Kristovo z mravních zápasů doby. Lidé pak nemají na křesťanství ani co kritisovali. Přestalo býti duchovním kvasem. Neumocňuje již zpravidla k osobnímu hrdinství. Ztrácí vliv nad sociálními institucemi, jež kdysi vytvořilo. Kritika veřejnosti zasahuje už jen církve, a to většinou jen pro jejich zápornou povahu. Mnohým lidem se zdá účast v církevním životě jen jedním z nezajímavých „koníčků“, jimž holdují podivíni. Má se církev státi opět mocným činitelem v každo-

denním životě lidské pospolitosti? K tomu je nezbytné, aby v ní nastala radikální změna k lepšímu. Musí naléztí svou duši. Musí se státi opět církví: Zvěstovatelkou a uskutečňovatelkou Božích úmyslů ve světě.

4.

(Sblížení církve a pospolitosti.)

Ekumenické křesťanství usiluje o to, aby církev byla vyvedena z kulturní periferie. Chce pomoci církvi, aby se opět stala světlem světa. Evangelium znova má učiniti svědomím lidstva. Pod zorným úhlem novozákonní zvěsti má býti sociální prostor proměněn v novou zemi, v níž vládne obětivná láska, spravedlnost a mír, pocházející od Boha. Všechny společenské vrstvy v národním společenství a všichni národové i plemena uvnitř lidského pokolení mají býti získáni k součinnosti na díle Božího království. Má-li však človecstvo jednou dospěti k sjednocení pod vládou Kristovou, musí se státi křesťanské duchovní cíle uznávanými vodítky pro kolektivní chování.

Zásady ekumenického křesťanství by měly proniknouti do života věřících. Současně se mají státi neoddělitelnou součástí církevního programu i díla. K tomu účelu je třeba, aby se ekumenické křesťanství stalo předmětem horlivého apoštolátu víry. Nestačí zaujímatí stanovisko k otázkám veřejného života jen na mezinárodních křesťanských konferencích. Poselství Ducha Božího dnešnímu světu musí býti uchopeno jednotlivými náboženskými obcemi, církevními sbory, farnostmi. A v nich opět jednotliví věřící si mají odpovědně a pokorně uvědomiti, k čemu je Bůh volá.

V soukromém životě se mají křesťané vrátiti k jednoduchosti a k mravní kázní. V životě společenském se nemají spokojiti bezduchým napodobováním mravního slohu, kterým se vyznačují jejich okolí. Vzory lidského chování je třeba na každém kroku měřiti kritériem dokonalé lásky. Tu ukázal Bůh světu v Ježíši Kristu. Na své výpravě lásky objevují křesťané rozmanitá mocenská skupenství v nové perspektivě. Utlačení, poníženi a v protiventství zmírající nuzáci získávají na významu ve světle Boží lásky.

Křesťanství ve všech organisovaných formách musí nesmlouvavě zamítnouti surové zacházení s lidmi. Opovržení k lidem je neslučitelné s evangeliem. Není ospravedlněno tím, že k němu dochází na podkladě plemenné nenávisti, národnostního záští nebo v důsledcích omezeného zájmového sobectví. Ukřutenství nestačí čeliti jen slovy. Křesťané mu mají stavěti hráze rozhodnými činy. Doporučuje se jim, aby se v okruhu svého povolání sdružovali za účelem modlitby a porad; jejich cílem se rovněž stává překonávání rozporů mezi spolupracovníky, a to ve shodě s vůlí Boží. Křesťané se nesmí ani uzaví-

rati odpovědnosti za správu obecných záležitostí. Pro spoluúčast na úkolech správních, zákonodárných a vládních má se jim od církve dostati duchovního vedení i činné mravní podpory. Bůh však nepřichází s odpovědnými úkoly jen k jednotlivým vyznavačům. Jeho výzva stejně zasahuje církve Kristovu jako celek; obrací se též k jejím dílčím organizačním složkám.

Bůh nevyvolal církve v životě jen k vůli ní samé. Byla zřízena k tomu, aby oddaně sloužila dílu Kristovu v sociálním světě. Konečná jednota církve Boží je sice v zrcadle křesťanské víry věcí nedohledné budoucnosti. Avšak už nyní se může každá jednotlivá náboženská obec připravovati na slavnou skutečnost jednoho ovčince. Zemské větve všeobecné církve Kristovy se mají vyznačovati povahou nadstranickou, nadplemennou, nadnárodní. Dílo ekumenického křesťanství může růsti velmi prospěšně zezdola. V místních obvodech je žádoucí, aby se sdružilo k spolupráci vždy několik náboženských obcí, patřících k různým církevním denominacím. Místním nebo krajským ekumenickým výborům je možno ponechati rozsáhlou iniciativu. Měly by se pokusiti o působivější součinnost při pronikání světa evangeliem Kristovým. Organisované křesťanství může rovněž přispívati k vyrovnávání sociálních sporů mezi různými vrstvami lidské pospolitosti. Při tom ať se stará o odstranění předsudků, jež se nahromadily mezi různými plemy a národy. Praktické plnění těchto úkolů vzrůstá do rozměrů mezicírkevních a vsekřesťanských. Organisované křesťanství má dále přikročiti k společnému výzkumu sociálních otázek. Přísluší mu usměřovati akce k přestavbě společnosti v duchu evangelia. Pro tyto úkoly se připravuje zřízení Světové církevní rady. Ta bude viditelně představovati vrcholný orgán celého křesťanského světa, spolupracujícího v ekumenickém hnutí, ovšem až na církve římskokatolickou.

B. *Stanovisko svobodného křesťanství.*

5.

(Církev a svět.)

První část Oxfordské zprávy má některé velmi kladné stránky. Rozbor společenské situace je tu podán věcně. Křesťanské východisko není závadou objektivního zkoumání. Stále se přihlíží k stavu lidské společnosti jako celku. Prohlašuje-li se v obsírnějším elaborátu první skupiny (který neprošel schválením konferenčního plenu) „rozklad duchovních pout a uznaných řídicích zásad“ za nejvýznačnější jev běžného roku, není to tvrzení nijak upřílišněné.¹⁾

¹⁾ The Churches Survey Their Task, str. 189.

Působí též příznivým dojmem, že se autoři zprávy při stanovení pojmu církve neschovávají za její metafysickou skutečnost. Ekumenické křesťanství se sice zásadně nevzdává víry v nadsvětlnou existenci jedné, svaté, obecné církve Kristovy. Avšak pro určení vzájemného poměru mezi církví a světskou společností byla na Oxfordské konferenci příznačná značná míra sebekritiky. Tato konference výslovně uznala spoluodpovědnost organisovaného křesťanství (t. j. souboru konkrétních církevních útvarů) za pokročilý rozklad lidské pospolitosti. V širším elaborátu první skupiny, připojeném do hlavní publikace o výsledcích konferenčního jednání, se dokonce organisovanému křesťanství otevřeně vytýká, že je samo postiženo hlízou bezbožectví. Z toho se vysvětluje jeho nedostatečný ohlas v sociálním světě.²⁾ Oficiální zprávě by bylo jen prospělo, kdyby byla podržela zdůvodněnou výtku, že křesťané často svou polovičatostí v poměru k sociálnímu světu brali nadarmo jméno Boží. Zkázonosnost spuštění na místě Božím není menší jen proto, že se praktické bezbožectví církevních orgánů nezřídka zastíralo pláštíkem bohomluvečtví. Místo aby se organisované křesťanství bezpodmínečně podřídilo svaté vůli Boží, dalo se mnohdy ovlivnit hříšným sobectvím jednotlivců i skupin. Církev svou náročností se zmocňovala vladařských práv, jež přísluší jedině svrchovanému Bohu. Už středověká církev se stala caesaropapistickými požadavky učitelkou moderního lidstva v jeho pozdější titánské vzpouře proti Panovníku Hospodinovi. I při tomto oslabení autokritického důrazu převládalo na Oxfordské konferenci přesvědčení, že se církev nemá právo natrásati se samolibou spokojeností nad hříšným světem. Neboť křesťané patří též povětšinou do počtu marnotratných synů, kteří se v žádostivosti světa odvrátili od dobrotivé tváře Otcovy. Oxfordská konference splnila hlavní předpoklad, který též svobodné křesťanství stanoví pro obnovu církve z vlastních omilostňujících zdrojů: Nehlásá totiž jejím uložením ekumenické křesťanství, jen potřebu proměny v společenském světě. Církev má především změnití samu sebe. Má uvažovati o svém ryzím poslání a státi se církví v integrálním slova smyslu.

V této souvislosti si církev uvědomila, že je sice sociální institucí, avšak přece jen sdružením jiného druhu, než společnosti jiné. Její existenciální jakost nebyla vytvořena jen v průběhu dějinného procesu, nýbrž zásahem z oblasti nadsvětlné (cestou charismatickou). V církvi se projevuje zvláštní druh kulturního jsoucná. Je to lidské duchovní společenství, složené z lidí a určené pro službu blahu člověčenstva. Má však též lidem pomáhati k smíru s Bohem a k účasti na vykupitelském díle Kristově. V širší zprávě se takto vymezuje podstata

²⁾ 1. c., str. 198.

církve: „Je jedním tělem, poněvadž má jednu Hlavu, a poněvadž život celého těla a každého člena se odvozuje z obcenství s Kristem. Má tak býti „osadou nebes“ v padlém světě, zpříkladňující protikladem pravou cestu lidského žití. Jejimi členy mají býti lidé, vniterně poutaní k svému Pánu v oddané a vděčné poslušnosti, aby osvědčovali Jeho ducha obětovné lásky v každém úseku svých životů.“³⁾

Svobodné křesťanství může uznati mravní smysl tohoto výměru, kterým se stanoví účel církevního společenství. Současně může uvítati náběh k upřímnému přiznání, že tradiční křesťanství v praksi tuto základní úlohu stále popíralo.

Při tomto ocenění kladných rysů první oxfordské zprávy se svobodné křesťanství kriticky pozastavuje nad jedním zarážejícím faktem. Ve zprávě se činí zbytečný a omylný pokus o to, aby duchovnímu obsahu evangelia Ježíšova bylo rozuměno ve smyslu pravověrné tradiční dogmatiky. Za hlavní úkol církevní působnosti se prohlašuje kromě hlásání evangelia též zdůrazňování „nároku Ježíše Krista, jakožto vtěleného Slova Božího, na vládu nad veškerým lidským životem“.⁴⁾

Svobodné křesťanství považuje též za svůj úkol šířiti znalost radostné zvěsti Ježíšovy o Bohu jako Otci všehomíra a o všeobecném bratrství lidského rodu. V evangelijských zprávách není však nikde přímého dokladu, že by si Ježíš Kristus činil nárok na to, aby byl uznán za vtělené Slovo Boží ve smyslu christologického dogmatu. Svobodné křesťanství z toho usuzuje, že tento požadavek by měl býti nahrazen uznáním Ježíše Krista za Spasitele světa a Pána lidského pokolení v mravním smyslu. Spatřuje totiž nebezpečí v snaze, aby Ježíšův prostý příkaz lásky k Bohu a k bližnímu a požadavek, aby se lidstvo přiznalo k jeho spasitelskému dílu, byl nahrazen složitou christologií. Ježíšova vladařská pravomoc v království Božím zřetelně vyplývá z faktu, že byl Synem Božím. Je dosvědčena duchovní hodnotou jeho evangelia. Není ji proto potřeba svazovati s myšlenkovými kategoriemi, jež naléhavost Ježíšovy náboženské zvěsti dnešnímu člověku jen zahalují.

6.

(Křesťanství a společenská změna.)

Další cenný poznatek Oxfordské konference spočíval v přiznání ekumenického křesťanství, že církev nevystačí jen s odtažitým nebo prezírávým postojem k světu společenských skutečností. Křesťanům dnes nemůže stačiti náboženské zvlnění v jednotlivcích. Církev se nemá věnovati jen pěstování osobní

³⁾ 1. c., str. 204.

⁴⁾ 1. c., str. 69.

zbožnosti, aniž by se zajímala o lidský osud utlačených sociálních bytostí.

Výsledky Oxfordské konference vůbec vedou k přehodnocujícímu postoji k zuboženým a chudším, kteří jsou s hlediska světské pýchy jen „bezvýznamnými lidmi“. Ke křesťanským církvím byla adresována rozhodná výzva, aby se staly církvemi lidu Božího. Náboženství není jen záležitostí svatozátku a kazatelů. Slovo Boží nesmí zůstat pouze věcí duchovních; musí se státi osudovou záležitostí všech vrstev. Církev má poznati sociální problémy a denní starosti každé jednotlivé společenské třídy, zvláště třídy sociálně slabé. Musí přestatí úpadkové období, v němž náboženství bylo jen opojením lidí, kteří se k němu uchýlovali buď z dlouhé chvíle nebo ze zoufalství. Církev a lid si musí znovu porozuměti, poněvadž patří k sobě. Touto cestou získá zase křesťanství duchovní vliv ve světě, který odpovídá jeho významu. Dá lidské společnosti bezpečnou stupnici mravních hodnot; tím jí vrátí převahu ducha celistvosti na duchem částečnosti.

Svobodné křesťanství může se souhlasem pozdraviti stanovisko, že evangelium Ježíšovo má míti významné důsledky též pro úpravu společenského soužití. Samo totiž stálo vždy mezi průkopníky křesťanského humanismu. Tento směr usiloval už od doby osvícenství o uskutečňování mravních zásad evangelia ve všech oblastech veřejného života.

S našeho hlediska můžeme přijmouti též křesťanské zdůvodnění sociálního radikalismu, který přináší zpráva první skupiny. Byla v ní vyzdvížena myšlenka, že k základním vlastnostem křesťanského duchovního profilu patří ustavičná kritická diskuse o možnostech přestavby společnosti ve směru božského vzoru. Křesťanství nevede jen ke skrytému protestu proti zjištěným nespravedlnostem. Ježíšovo evangelium podněcuje poslušné syny a dcery Boží, aby usilovali o program a akci, jejichž cílem jest reforma společenského řádu. Povzbuzuje k oné blahodárné revoluci hlav a srdcí, k níž ve jménu svobody, pravdy a ušlechtilého lidství vybízel též T. G. Masaryk. Křesťanství Ježíšovské, na němž se orientuje ekumenické hnutí a s ním též církev československá, jest náboženství dynamické. Přináší společnosti nikoliv uspávající jed, nýbrž životodárný lék. Svobodné křesťanství stojí ve službách náboženství lidskosti v duchu Ježíšově. Tato živá duchovní víra nezklamala, ježto dosud nebyla vyzkoušena.

7.

(Problém národní církve.)

První pracovní skupina na Oxfordské konferenci se obírala mezi jiným též důležitým vztahem církve k národnímu společenství. Zastavila se u faktu, že pojem „národa“ se v různých

ných evropských zemích liší. Ponechala otevřenu otázku, jaký obsah křesťané na různých místech vkládají do tohoto pojmu. Spokojila se tím, že zaujala zásadně kladný postoj k národu jako k sociálnímu jevu. Ohradila se ovšem rozhodně proti „démonickému“ požadavku, aby výbojně nároky národního společenství byly považovány za svrchované, nebo aby jejich absolutnost byla rouhačsky odvozována z domnělé vyvolenosti jednoho národa k nadvládě nad ostatními.

Otázka o poměru národa a církve je zvláště významná v rámci svobodného křesťanství pro církev československou. Ta se totiž hned při svém vzniku prohlásila za církev národní. Jako taková se představila světové církevní veřejnosti. Její stanovisko k zprávě může býti považováno zvláště v tomto bodu za typické pro církevní obecnství, obrácené k určitému národu.

V církvi československé můžeme jen uvítati kladný postoj Oxfordské zprávy k národnosti. Nemáme ani námitek proti odsouzení falešného mesianismu t. zv. „panských“ národů. S hlediska křesťanského nelze než zdůrazniti vladařskou svrchovanost Boží proti každému pokusu o národní výlučnost. Přesvědčení o božské vyvolenosti určitého národa a o jedinečné drahocennosti jeho krve má v zápětí za následek touhu po ovládnání národů sousedních nebo po útisku jinonárodních menšin. Naproti tomu křesťanství posuzuje i národní život ve světle evangelia Ježíšova. V Oxfordě byla zdůrazněna nadnárodní a nadplemenná povaha universální církve Kristovy. Církev přichází k národu s poselstvím evangelia, aby pro zvěst spásy získala všechen lid. Ale jen Bohu odpovídá za výkon své výsostné služby. Národní nároky mají býti měřeny zřetelem vůle Boží. Církvím se připomíná, že i starozákonní proroci prorokovali proti svému národu a proti jeho vládním představitelům, jestliže hrozilo nebezpečí neposlušnosti k Bohu.

Chceme ukončiti tento výklad: předně stanovením toho, co rozumíme pojmem „národa“ v naší zvláštní situaci; za druhé vymezením postoje církve československé k dvěma protichůdným druhům nacionalismu; za třetí nastíněním úkolu církve československé jakožto církve národní.

Národ nám znamená takové sdružení sociálního množství, které souvisle obývá totéž území, vyznačuje se shodnými biologickými znaky (zvláště příbuznou krví) i psychologickými pouty (zvláště jazykem a společnou tradicí), a konečně vytváří význačné sociální bohatství v oboru hospodářských statků i kulturních hodnot. Takovýmto samostatným sociálním útvarům jest náš národ po všech stránkách.

Národ československý se projevuje souborem specifických tužeb, jež odlišují povahu českého a slovenského nacionalismu od všech ostatních. Ohnisek vlasteneckých aspirací jest ovšem

v naší národní pospolitosti více. V podstatě se má církev československá rozhodnouti mezi dvěma odlišnými druhy nacionalismu: Mezi nacionalismem humanitním a mezi nacionalismem dynamickým. Nacionalismus humanitní vidí v národu vysokou hodnotu. Chce sloužiti národu věrností k ideálům všelidským: to jest k ideálům demokracie, míru, sociální a národnosti spravedlnosti, světového dorozumění. Nacionalismus dynamický spatřuje v národu nejvyšší, svrchovanou lidskou hodnotu. Vede k největšímu vypnutí národní energie za účelem dosažení prospěchu pro národní společenství bez ohledu na zájmy národů ostatních.

Soudím, že křesťanský ráz církve československé rozhoduje o její sympatii k nacionalismu humanitnímu.

Církev československá může i před forem křesťanského světa obhájití svou touhu po tom, aby byla církví v nejlepším slova smyslu národní. Čeká totiž na ni další zápas o duchovní sebeurčení československého národa. Konfesijní struktura nemá v Československu ještě povahu trvalou. Svědčí o tom velké množství zvláštní konfese „bezvyznání“ a náboženská lhostejnost části příslušníků většinového vyznání. Církev československou v tom směru čeká v československém národě mnohem větší odpovědnost, než většinu ostatních složek ekumenického křesťanství. Náš zájem o trvalé duchovní sebeurčení národa ve směru československého křesťanství bude však jen tehdy provázeno požehnáním, bude-li československá církev skutečně v každém ohledu lepší církví. Musíme proto čeliti rozkladu duchovních cílů, pro něž církev vznikla. (Pokračování.)

Zbožnost mládeže.

Stan. Pelda.

Úvod.

Zřízením zvláštní duchovní péče o mládež poškozeného věku v církvi československé za účelem jejího duchovního, zvláště mravního a náboženského vedení, objevuje se v nové naléhavosti otázka, jakými cestami se církev může mládeži blížiti a jaké nové úkoly náboženské pedagogiky jest třeba řešiti. V tomto příspěvku hodlám spíše schematicky naznačiti zbožnost a její vývoj u pubescentní a adolescentní mládeže. Tímto schematem, opatřeným nutnými poznámkami a vysvětleními, chci přispěti k dokonalejšímu poznání mládeže, která žije v normálních náboženských poměrech, dostalo se jí náboženské výchovy ve věku dětském a žije v prostředí mírně náboženském, křesťanský orientovaném, do něhož však silně pronikají i tendence protináboženské.

V článku se příslušných vývojových fází a některých zjevů náboženského růstu u mladých lidí jen dotýkám a jsem si plně vědom, že dokonalé seznámení se s religiositou mládeže a její vystižení vyžaduje pojednání daleko obšírnějšího: je potřeba sledovati nejen schematický průběh náboženského vývoje, nejčastěji se objevujícího u mladého člověka, ale i jednotlivé jeho stránky a složky a jejich vzájemný poměr, dále souvislost náboženského růstu s ostatními zájmy a s obsahem duchovního lidského života (zvláště s mravností, s estetikou, se sociálním vyspíváním atd.). To je řada úkolů theologické a pedagogické práce v církvi.

Orientace.

Mládí je charakterisováno pubertou. Dnes se docela jasně rozlišuje puberta fyziologická a psychická, a je důležité si uvědomit, že jejich počátek časově nikdy nespadá v jedno. V normálních případech předchází počátek psychologické puberty asi o dva roky projevy puberty fyziologické. Jestliže fyziologická puberta má svůj nejzřetelnější projev v započetí funkcí pohledných orgánů a zárodečných žláz, puberta psychická se velmi zřetelně projevuje právě v oblasti náboženské, jak o tom bude řeč ve vlastním pojednání.

Období, které plyne od počátků objevení se puberty duševní až do objevení se puberty tělesné, nazveme prepubertou. U nás asi od 11 (12) do 13 (14) let. Duševní puberta také nekončí objevením se puberty tělesné, ale potrvá asi o 2—3 roky déle. Tuto druhou část duševní puberty, od objevení se puberty tělesné do konce, nazveme obdobím postpubertálním. Tato dvě období duševní puberty se ani tak neliší po stránce obsahové, ale spíše celkovou směrnicí. Jestliže na příklad prepuberta znamená poznenáhle uvolňování se ze sociální závislosti dětské (na rodině, na kamarádech, na škole), několik měsíců, kdy projevy tělesné puberty znamenají vrcholnou dobu krise, kulminační bod, kdy mladý člověk se cítí osamocen, postpuberta naopak znamená obrat, sestup do normální roviny, tedy poznenáhle užívání se a vřazování do společnosti, ovšem do společnosti daleko širší, než tomu bylo v dětství a proto proces ten si vyžádá delší doby přes adolescenci až do dospělosti.

Adolescenci jest rozuměti dobu od konce puberty psychické do dospělosti, tedy asi od 16. (18.) roku do 21. (24.).

Mládež nutno rozlišovati od dětí a od dospělých; rozdíl nejsou jen kvantitativní, ale i kvalitativní. Ani děti, ani mládež nejsou jen zmenšeným vydáním lidí dospělých. Mládež má svůj zvláštní charakter; ač na jedné straně souvisí s dětmi a na druhé s dospělými. Mládí je doba přechodu, tedy něco nehotového. Psychofysická osobnost mladého člověka je charakterisována nestálostí a neustáleností, ustavičnou změnou, roz-

vojem a přibýváním nových funkcí, nových orgánů, nových schopností a jejich zdokonalováním, rozvíjením a obohacováním.

Náboženství jako jev psychologický.

Není třeba zabývat se v této souvislosti otázkou po původu náboženství. Stačí konstatovat, že lidé náboženství mají a že jejich zbožnost se vyvíjí jako jedna z nejvýznamnější z mnohých duchovních schopností. Zbožnost má své specifické snahy a projevy psychologického druhu a sociálních důsledků. Tyto znaky a projevy je možno sbírat, srovnávat, třídit, usoustavňovat, hledati jejich vzájemné vztahy, zkrátka religiozita se dá vědeckými metodami studovati. I když se nepodaří ji plně a beze zbytku vědeckými metodami postihnouti a hlavně ne vysvětliti, jsou výsledky takového studia velmi důležité a prospěšné, hlavně pro ty, kteří mají za svůj úkol vychovávat mládež ke křesťanské zbožnosti a mravnosti. Tato znalost umožní najíti správný postup, správné metody, jež umožní náboženskému pedagogovi, aby svou práci konal s úspěchem a mezi mládeží udržel potřebný zájem a jeho činnost a zákroky přicházely do živné půdy. Zbožnost se dá pěstít, vzdělávat a vychovávat, pokud ovšem nezpevnila a je plastická, jak tomu je právě v mládí. Kdyby tomu tak nebylo, nebyl by možný ani učitelský úřad církve.

Vývoj religiozity je mnohostranný a mnoho činitelů je při něm účastno, vnitřních i vnějších, individuálních i sociálních, ale i iracionálních a transcendentních. V dětství jsou důležití činitelé sociální, určitého druhu (rodina, škola), v mládí jsou důležití činitelé vnitřní v součinnosti s vnějšími a v pozdním mládí, když nastává socialisační proces, velmi mnoho působí, často rozhodují, přechetní činitelé sociální (sociální postavení, vzdělání, zaměstnání, kulturní život, politika atd.).

Sledujeme-li vývoj religiozity mládeže, shledáme, že jsou nápadné rozdíly v jednotlivých fázích života, a to kvantitativní i kvalitativní, nejen v intenzitě, ale i v obsahu zbožnosti. Při tom je nutno zdůrazniti, že tento náboženský vývoj stále zůstává v souvislosti s ostatním vývojem duchovním. Religiozita se nejeví jako něco samostatné a nezávislé rostoucího; její vývoj je závislý na celkovém rozvoji duševních sil a schopností, nehledě k činitelům sociálním. Proto také pouhá, úzká znalost religiozity dětství a mládí a jejího rozvoje nemůže stačiti k vytvoření metodiky a k stanovení cíle a úkolu náboženské pedagogiky. Byl by to základ úzký.

Vývoj religiozity postihuje všechny její stránky: rozumovou, tedy náboženskou smýšlení, představy, týká se náboženských citů a vůle, tedy mravního a náboženského vědomí a jed-

nání a celého životního slohu, uplatňovaného jak v poměrech soukromých, tak veřejných. Každá z těchto složek religiosity je v nebezpečí ustrnutí, přebujení anebo jiné anomálie, což vždycky poruší žádoucí, harmonický typ zbožnosti. Jest úkolem náboženských pedagogů, aby dbali o harmonický vývoj zbožnosti a bránili všem anomáliím.

Otázka vývoje religiosity je ještě širší a má význam pro společnost přímo. Religiosita má také svoji složku sociální, a to nejen pro svoji mravní funkci. Mládí jest období, v němž se člověk zařazuje do společnosti, a tento socializační proces se úzce dotýká i vývoje religiosity a ovlivňuje ji. Mladý člověk se zařazuje do některé náboženské společnosti a sžívá se s ní. Je tu důležitá otázka, do jaké náboženské skupiny se zařadí a jakým jejím členem bude, zda živým či lhostejným. I tady může nastati zdravý či nezdravý poměr mezi individuální a sociální stránkou zbožnosti. Jedna může druhou převážit, místo, aby byly ve zdravé rovnováze.

V mládí se tvoří typy zbožnosti; rozhoduje se, zda člověk bude náboženským myslitelem, nebo mystikem, či náboženským formalistou, ritualistou, v mládí se rozhoduje, zda jeho zbožnost se uspokojí sociálním, náboženským projevem, tedy pouhou sváteční bohoslužbou, či stane-li se pouze nejvnitřnější a nejskromnější jeho záležitostí. Mládí je rozhodující doba, zda se člověk vyvine v některý z naznačených jednostranných náboženských typů, anebo vyroste v nábož. osobnost plnou a harmonickou, v níž všechny tyto stránky budou v rovnováze.

Zbožnost dětská.

Zbožnost mládí nutně navazuje na zbožnost dětství a vychází z ní, buď že se snaží ji akceptovati, anebo ji odmítá, ale vždycky v mládí najdeme období, v nichž se mladý člověk nějak vyrovnává se svým náboženstvím dětství.

Dětské zbožnosti scházejí některé podstatné prvky a jsou tu tedy vážné důvody, že někteří autoři dětem zbožnosti nepřiznávají a mluví se o dětství jako o období areligiosním. Je možno souhlasit a metodicky je to dokonce velmi výhodné. Jsou v dětství opravdu nápadné nedostatky, na př. náboženského přesvědčení, které je přece podstatnou částí zbožnosti dospělých. V dětství nikdy nemůžeme mluvit o nějakém náboženském přesvědčení, které je možné teprve po prožití a procítění náboženských skutečností, pravd a hodnot. A toto prožití a procítění je úkolem mládí. Naproti tomu se dětská religiosita vyznačuje řadou prvků, které bude třeba z ní vyloučit a odstranit, anebo vhodným pedagogickým vedením zkultivovat, aby se nestaly vážnou překážkou náboženského růstu a dozrání.

Dětství je dobou přípravy na náboženství, ale skutečného náboženství tu ještě není. Snad se namítne, že se děti modlí, chodí na bohoslužby, ke zpovědi, k večeři Páně, zpívají nábožné písně, dělají znamení kříže, naučí se, a obyčejně rády, biblickým příběhům, naučí se pravdám náboženské nauky, mají své náboženské city, zachovávají mravní příkazy atd. Všecko to je pravda. Ale současně si musíme všimnouti, a to nás zarazí, že se dítě naučí náboženským pravdám, ať jsou jakékoliv. Ani mu nevadí případně jejich rozpory, kterých ani nepostřehne. Naukovou část dítě zvládne tak, jako spoustu jiných nauk a pouček. Dítě se náboženství učí tak, jako jiným předmětům školním. Dítě se modlí a zpívá a koná náboženské úkony bez vnitřních potíží, ať jsou jakékoliv a patří kterékoliv církvi či náboženství. Bohoslužby mu budou milejší patrně ty, které upoutají více jeho smysly a vyhoví jeho dětské estetické potřebě a napojí-li jeho dětskou fantasií. Rozhoduje tu jen a jediné prostředí dítěte. Dítě se naučí v náboženství všemu a všemu lehce uvěří a při své sugestibilitě je schopno i citů, které pozoruje prožívati u dospělých. Záleží jen na tom, aby mělo vzor a vedení u uznávané autority. Všecky projevy zbožnosti u dětí jsou napodobením dospělých, anebo výsledkem pedagogického vedení, spočívajícího na poslušnosti. Když dospělí v kostele klekají, dítě klekne také, bude-li poučeno, že tak má učiniti; znamenají-li se dospělí křížem, učiní také tak, bude-li ovšem dosti pozorné, a při tom se nebude píditi po smyslu takového počínání, leda z přirozené dětské zvědavosti, která se uspokojí poměrně velmi snadno.

Náboženské city u dítěte jsou povážlivě blízko citům, které v něm vzbuzují pohádky, bajky, tma, samota, ale i autorita a láska rodičů a školy. Modlitbu dítě chápe jako kouzelnou formuli. Totéž platí o náboženských obřadech, o liturgickém zpěvu, o zvuku varhan, zvonů, hoření svící atd. Nebe je pohádkovou říší a živého Boha dovede dítě nejspíše chápat skrze představu štědrovečerního Ježíška. Biblické příběhy dítě chápe v jejich realistické formě a zařazuje mezi zajímavé příběhy a pohádky; zázraky jsou proto u dětí oblíbeny; zájmu na pravdivosti anebo dokonce na jejich vyšším smyslu dítě nemá. Tedy stránka intelektuální je v dětské religiositě nevyvinuta, rovněž stránka citová a volní a odtud tvárliivost a vychovatelnost dětské zbožnosti. Odtud také důležitost dobré náboženské výuky a výchovy dětí; snadno se tvoří náboženské zvyky, snadno se dětem vštěpují náboženské představy a vše se plní takovým citovým a mravním obsahem, kterým je nasyceno okolí dítěte. To jsou důležité základy, na nichž a z nichž si dítě v mládí vytvoří, anebo má vytvořit svou vlastní náboženskou osobnost. Zatím dítě pouze přijímá. V mládí počne tvořit.

(Pokračování.)

Pohlavní výchova mládeže.

Ladislav V. Habán, Strasbourg.

Mravní úroveň národa závisí na tom, v jakém poměru jsou k sobě pohlaví. Proto tato stránka výchovy jest svrchovaně důležitou. Víme však také, že žádná laická morálka nemůže sexuální charakter člověka obdařiti tou krásou, bohatostí a ušlechtilostí, jakou k nám hovoří duch Ježíšův o poměru muže a ženy. Tak učíme-li se ve světle evangelia rozeznávat, co je třeba ze světa přijmouti a co zavrhnouti, poznáme, že křesťanství není dogmatickým pravidlem pro život, jest to duch, jest to způsob prožitku, způsob, jak zkusiti, zažiti a reagovati na věci a události tohoto světa. Duch evangelia, to je vznešenost, čistota, a přece je tu vyjádřena mohutná síla Ježíšova soucitu a lásky, sympatie pro celé lidství a stvoření, jakou nikdy žádné lidské srdce se nezachvívalo. Ježíš miloval děti, přírodu, žádná z radostí i žalů života lidského nenechávala ho lhostejným. Nikdo tak nemluvil o přátelství, nikdo neměl tak živé soustrasti a slitování s nemocnými a sirotky a nikdo tak neprozařoval svatební slavnosti svou přítomností. Vzpomeňme jemných slov evangelia o radosti maminky, která dala život děťátku, radosti, která dává zapomenouti na utrpení.

A tu pedagogové často činí církvím, hlavně katolické, výtku,*) že hlásá příkrý dualismus tělesnosti a duchovní oblasti a klade důraz na to, že pohlavní pud jest něco nízkého a nečistého. V poslechnutí pohlavního pudu je spatřováno nutné zlo. Říká se, že křesťanství pohlíží pohrdavě na pozemský život, tělo, že proti smyslové rozkoši, kterou pokládá za zvířecí, postavilo lásku jako něco duchovního, jako rozkoš duchovní, božskou.

Elmerich formuluje komplex normální lidské bytosti těmito složkami: Přirozenost — Duch, Sexus — Eros a říká, že tento komplex musí býti v nejhlubším smyslu harmonickou syntesou a křesťanstvím že byla roztržena a trhlina zasáhla střed lidské duše. Tento názor vyjádřil též F. Nietzsche (Werke, VIII.) svým rázovitým způsobem: „Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken, er starb zwar nicht daran, aber entartete zum Laster.“ —

Postoj křesťanských církví býval mnohdy vsutku a je dosud jednostranný výlučným důrazem na duchovní stránku a pohrdáním přirozené stránky. Problém pohlavní výchovy nemůže býti rozřešen a vyčerpán kázáním, abychom se povznesli

*) Edwin Elmerich: *Sexualpädagogik der Vorpubertät*, Jena, 1934. — G. Klatt: *Geschlechtliche Erziehung als soziale Aufgabe*. — M. Hodann: *Sexualpädagogik*, 1928. — H. Bühler: *Das Seelenleben des Jugendlichen*, 1929.

nad pohlavnost a žili v duchovní oblasti. Tak vznikl stav, který s etického hlediska musíme zavrhnouti. Přirozená podstata bytosti byla postavena v ostrý protiklad k zákonům duchovního života, nastává rozdvojení, rozháranst, a to je cesta ke skepsi náboženské. Prohlašuje toto, nechci formulovat pohodlnou lidovou náboženskou mravnost, která by byla pláštikem pudovosti davů. Rozdvojení bytosti vede však k druhému extrému, materialismu, jehož cílem jest vyžít se pouze ve smyslových požitcích a který ztrácí spojení s duchovní stránkou.

Tu mohli bychom použítí Nietzscheových slov s obměnou, že materialismus dal pohlaví napítí jedu, ale tím ono nestalo se neřestí, nýbrž zkázou. Jeden extrém vede k nepravdivosti, kdy se zdá navenek všechno v nejlepším pořádku, druhý extrém vede k pudovosti a nezříčenosti, která byla vždy znakem zániku kultur. V žádném z těchto pojetí nemůžeme spatřovati východisko problému pohlavní výchovy. Je nutno počítati s psychofysickou jednotou lidské bytosti, do které není možno vtěsnati kategorický rozlučnický beze škody na celkovém vývoji člověka. Pohlavnost, tato beze vši pochyby mohutná síla v člověku, má-li mítí pozitivní vliv na celkový vývoj, musí býti vřazena do pozornosti výchovné péče jako aktivní princip. A poněvadž tato nadměru důležitá složka celkového vývoje člověka jest v podstatě problémem mravním, musí se tu náboženská výchova pozitivně (nikoliv pouze negativně) uplatniti jako hlavní činitel. Metody této činnosti musí spočívati na znalosti psychologie dítěte a dospívající mládeže, vztahu pedagogiky světské k výchově náboženské a mravně-kulturní struktury společnosti.

Období probuzení pohlaví u dítěte má rozhodující význam pro další vývoj osobnosti. Tomuto stupni zrání předchází však ještě doba, řekněme přípravná, jejíž příznaky nasvědčují tvoření vlastností individuálních a prozrazují fyziologickou a psychickou přípravu k pubertě. Zvýšenou měrou pozorujeme u dítěte sklon ke vzdoru. A to je vůle. Zásada staré pedagogiky byla, že tento vzdor musí býti zlomen, protože je projevem negativním a dítě neví, co chce a co je jeho povinností. Tento názor je subjektivně správný, avšak objektivně nesprávný. Je pravda, že toto chtění je bezradné, bez cíle, proti všemu, hlavní věcí je však, že dítě *něco chce*. Moderní pedagogika shoduje se v tom, že zlomení tohoto vzdoru znamená zlomení právě se počínajícího vývoje vůle a zavrhuje s psychologického hlediska každé násilí vychovatelských autorit. Probuzená osobní vůle vstupuje tu do oposice proti tomu, co se jí nařizuje, protože nemůže naléztí v nařízení zřetel na sebe. Jistě to neznamená, že lze otevřítí dveře každé zvůli, avšak véstí a nařizovati tak, aby to bylo dětskou vůlí schváleno. V tomto období se pubertální proces připravuje. Někteří pedagogové charakterisují toto stadium výrazem předhormon. Nemá zevních znaků, účinky jsou

pouze psychické. Živější fantazie je praedisposicí pro pozdější erotické zabarvení myšlení. Je to stadium mezi podvědomím a vědomím pohlaví, na hranici spánku a procitnutí. U dítěte můžeme pozorovati zvýšenou zvidavost a mnohdy živelnou touhu po poučení v otázkách pohlaví. A tu stojí vychovatel před delikátním problémem, vyžadujícím mnoho jemného taktu a trpělivosti. Vše, co dítě slyší, musí jeho stáří a stupni chápání odpovídati. Celkem vlastně je toho velmi málo, co dítě potřebuje a chce věděti. Není třeba, abychom činili velkolepé plány na poučování o pohlaví bez ohledu na to, co dítě žádá, co věděti chce a čemu může rozuměti. Vše, co dítěti řekneme, musí být bezpodmínečně pravda, ale to neznamená, že to musí být pravda, sdělená nezdrženlivě, bezohledně a brutálně. Mám zato, že je vyloučeno, aby vychovatel jednoho dne se postavil před třídu a pronesl přednášku, věcně a odbornicky: Žena, muž, početí, zrození, nemoci pohlavní. Tento úkol není splnitelný všeobecně, zvláště ne na tomto stupni vývoje. U mnohého dítěte vnesli bychom do jeho útlého chápání zmatek, pohoršení, i odiznění se a nechuť k rodičům, u jiného předčasně zrání. A takové poučení celé třídy nabylo by u dětí rázu sensace, čímž by se cíl tohoto poučení mohl zvrhnouti.

Přece však musíme děti připravit na dobu, kdy zrání postaví je na práh nového světa, tajemného a oslnivě vzrušujícího ve své prasle a neznámosti, světa, o němž se dosud setkávaly jen s hlubokým mlčením dospělých. Snahy mnohých autorit vychovatelských po vědomém zastírání všeho, co jen poněkud souvisí s pohlavím, nejsou vývoji mládeže prospěšné. Násilným mlčením se nevytvoří bezpohlavní mládež, nýbrž způsobí se větší přitažlivost zakázaného. Nemůžeme a nesmíme na otázku o těchto věcech odpověděti dítěti, že tomu ještě nerozumí, že má na to dost času a vůbec, že je neslušné o tom mluvit, nechceme-li zklamat jeho důvěru a způsobiti jeho uzavřenost vůči vychovatelům a obrácení se k nepovolaným informátorům. Tu je nutno působiti individuálně. Celá řada pedagogů doporučuje zavést ve třídě schránku otázek, kam by každý žák anonymně mohl vhoditi dotaz svého zájmu. Tento způsob dává vychovateli možnost, poznati okruh zájmů svých svěřenců. Pak může též spolupracovati s výchovou rodinnou a kde je po té neb oné stránce opomíjena, býti jejím iniciátorem. V některých případech, když vychovatel pozná, že bude poučení o pohlaví nejvhodněji splněno rodiči, uvědomí je o tom a naznačí jim, je-li to třeba, vhodný způsob. Jest přirozené, že takové poučení musí vždy vyznít jako óda na mateřství, a tu myslím, že by bylo vhodnějším, aby tohoto úkolu se ujal otec, protože matka nemůže dosti dobře sama o sobě takto hovořiti. Ovšem jsou případy, kdy otec nebude míti dosti jemného pochopení, čistého srdce, či schopnosti k tomuto úkolu. Vychova-

tel musí mít teplé, chápací a trpělivé srdce, máje na zřeteli mravní stránku výchovy, a musí býti též do jisté míry psychologem. Není žádoucí, poučování o pohlaví nějak příliš zbytečně důrazně stavěti do popředí, nýbrž pouze v případech skutečné potřeby, jemně a šetrně. J. W. Foerster na př. schvaluje poučení o pohlaví, avšak říká, že je nutno pečovati o správnou výchovu celkovou, která z velké části rozhoduje o pohlavním chování mládeže. (Sexualethik und Sexualpädagogik.)

Zlo.

Jos. Jokl.

Svět, i když je božím dílem, je nedokonalý. Jeho nedokonalost je patrna především z toho, že v něm existuje zlo, které je produktem slabosti vůle a zloby lidské. Ve zlu je patrna nedokonalost světa a člověka. Člověk však touží po dokonalosti tak, jako každá živoucí bytost podle určení Božího řádu a proto touží po odstranění zla.

V základě můžeme vyznačiti dvoji způsob, kterým se snaží člověk odstraniti zlo jakožto škodlivý a neprospěšný element života. Jednak je to touha, uniknouti zlu nebo dosáhnouti jeho odstranění, jednak je to snaha zlo snášeti a je přemáhati.

Můžeme říci, že většina myslitelů se na problém zla dívala se stanoviska touhy, zlu uniknouti. Theoreticky povstaly dvě hlavní skupiny, které nejspíše směřovaly k touhám, jaké měl Epikuros a stoikové. Epikurovec chtěl poskytnouti ulehčení bolesti a utrpení, tedy zla, naukou, která doporučovala zlu se vyhýbati, utíkati před ním, obracet se k němu zády a vymýšleti si způsob života, v němž zlo, bolest a utrpení nemohou býti nalezeny. Stoik chtěl pomoci učením, že bolest a utrpení jsou představy a předpoklady naší nevědomosti a že co se jeví zlem v části, je dobrem v celku.

Obě metody naprosto chybovaly v dosažení účele, než aby mohly poskytnouti ulehčení zla, které slibují. Epikurovec chyboval, protože zapomněl na to, že ať děláme, co chceme, utrpení a smrt nemohou býti od nás žádným způsobem odvráceny. Stoik chyboval, protože zapomínal, jako všichni sofisté, že jeho názor může býti každým obrácen na ruby, a že kdo by měl chuť, může tvrditi, že co se jeví dobrem v části, je zlem v celku.

Také optimisté a pesimisté měli svoje názory o otázce zla. Názory optimistické i pesimistické se vzájemně potírají. K optimistickému důkazu, že, kdybychom viděli celý systém dění, bychom shledali, že zlo je jenom nedokonalé dobro, přichází protikladem vždy opačný názor pesimistický, že, kdybychom dovedli pochopiti celý systém všech událostí, bychom viděli, že dobro je vlastně nedokonalým zlem. A každý si může vybrati, co se mu líbí, neboť oba názory, jak optimistický, tak pesimistický,

mohou býti správné podle toho, jak kdo čemu věří, a právě tak oba názory mohou býti pokládány za chybné.

Všechny theorie, které nabízejí odstranění zla, mají především to důležité stanovisko, že všechno, co se děje a co je dokazováno v životě člověka, ať prakticky nebo theoreticky, nevysvětluje existenci zla.

Můžeme-li činiti vůbec nějaký výměr o existenci zla, můžeme mluvit o zlu jenom v tom smyslu, že jednáme o jeho množství a o jeho rozdělení.

Především se zřetelem k množství. Předpokládejme, že chceme dokázat, že existence zla je nutna pro existenci dobra. Dříve než můžeme tento názor pronést, abychom ulehčili všem nesnadnostem důkazu a předešli námitkám, musíme dokázat, že množství zla, které ve světě existuje, není více, než je právě nutno jen pro jeho účel existence. Protože utrpení je nutné, není jeho nutností dokázáno, že množství utrpení, prožité na př., ve světové válce, bylo nutné. Množství utrpení, které lidstvo muselo prožiti ve světové válce, bylo příliš mnoho pro důkaz existence dobra, které mělo býti výsledkem prožitého utrpení. Jak ohromné množství zla je ve vesmíru! Co bychom pak mohli souditi o vesmíru, v němž zlo je nutné pro dobro, avšak kde zlo, které skutečně existuje, je v mnohem větším měřítku, než je ho nutné třeba pro dobro? Nepokládali bychom takový vesmír za obzvláště nespořádaný, v němž řád zákonů je nespravedlivý a špatný?

V kterémsi knize, v níž její autor snažil se dokázat boží spravedlnost vůči člověku, bylo dokazováno, že, mají-li lidé zuby, musejí míti takové zuby, které mohou bolet. Připusťme, že jenom z toho důvodu musí býti na světě taková věc, jako je bolení zubů. Avšak, což, je-li počet bolestí zubů na světě v tomto okamžiku stokrát větší než bylo by potřeba? A proč má býti bolení zubů tak nepříjemně kruté jako právě je? Nemohla by se bolest zubů projevovati ve formě jemnější a snesitelnější nemoci, která by byla dostatečným důkazem existence zla a utrpení? A konečně, proč může míti bolest zubů jeden člověk spíše než někdo druhý?

Tyto otázky uvádějí nás k přemýšlení o otázce rozdělení zla. I kdybychom dokázali, což ovšem nikdy opravdu nemůžeme, že množství bolestí zubů ve světě je právě ono množství, které existenci zubů zdůvodňuje, museli bychom ještě dokázat, že bolest zubů je v hlavách všech lidí, jinými slovy, že zlo je spravedlivě rozděleno. A tak bychom byli nuceni uvažovati o utrpení vůbec. Jak bychom pohlíželi na spravedlnost boží, podle níž by někteří lidé museli trpěti za jiné, nebo co bychom si myslili o dokonalosti boží, která by nechala náhodně určit, kteří lidé mají trpěti a kteří mají trpěti za jiné? Mohli bychom Boha pokládati za Sjednotitele a Posvětitel?

Důležitější je dokázati, že utrpení padá na bedra všech lidí a že slouží k takovému účelu, který pravděpodobně je nejlepším užitím a nejlepším výsledkem zla vůbec.

Avšak to, co jsme právě řekli, neodstraňuje nesnadnosti řešení a nechává mnohé otázky s tím související v pochybnostech. Pripustme, že čas od času musí se vynajít mezi lidmi lidé zlí, jestliže má být dokázáno, že svět jinak v celku je mravný a spravedlivý. A pak tedy proč ve jménu spravedlnosti na příklad Desdemona byla vybrána, aby trpěla pro lotrovství? Proč Desdemona? Proč trpíme my, nebo vy — a nikdo jiný? Odpověděti nemůžeme.

Vidíme, že řešení problém zla methodou, která by hledala odstranění zla, je marným podnikáním. Ať se pokusíme užití kteroukoliv z různých method, čeká nás na konec naší práce zklamání. A toto zklamání si zasloužíme. Neboť důvod, pro který žádáme pro sebe odstranění nebo ulehčení zla, není v žádném případě upřímným projevem naší duše. Nechceme říci, že to je nejhorší vyjádření nitra, avšak naše vědomí a svědomí je určitě nakloněno v tu stranu. A někdy není mnoho třeba, abychom se pro zlo stali zbabělými.

Nemohouce tedy zlo odstraniti, byli bychom zcela spokojeni schopností zlo snášeti a přemáhati. V takovém případě potřebovali bychom míti odvahu, zlo uchopiti jako „kopřivu života“, a pokud možno silně.

Začneme tím, jak to přijde, že nemáme žádnou určitou představu o zlu. Když užijeme slova „zlo“, můžeme si představit cokoli, co se dotýká myšlenkou zla, když naše pozornost je zaujata zřetelně něčím, co je opakem „dobra“. Předpokládejme, že bychom žili ve vesmíru, který by neobsahoval nic jiného, než dobro. Nemůžeme si představit, jak by v takovém vesmíru mohla někdy vzniknouti náchylnost ke zlu, právě tak, jako bychom nedovedli pochopiti, že bychom v takovém světě, v němž všechno chutnalo sladce, mohli někdy pocítiti něco zcela jiného, co by chutnalo hořce. Říkáme, že v takovém vesmíru náchylnost ke zlu nebo pocit hořkosti mohly by vzniknouti jenom jako nějaká iluse, při tom nemůžeme poznati, jak nebo proč iluse mohla vzniknouti. Neboť jakým způsobem mohl by někdo míti představu, třeba i falešnou, že něco je zlé nebo hořké ve vesmíru, kde mělo být všechno dobré a sladké? A tu musíme si také uvědomiti, že náchylnost ke zlu, byť byla jenom ilusí, není výjimkou jako je barvoslepost nebo jiná zraková vada. Ve vesmíru, který by neobsahoval nic než dobro, nemohli bychom pochopiti, proč by někdo mohl trpěti zlo. V takovém vesmíru existence zla jakožto iluse by zůstala zcela neodpovědná. Ostatně, my nejsme osvobozeni od zla důkazem představy o něm, která by byla pouhou ilusí. Pojem iluse nahrazujeme jinou formou, říkáme, že zlo je klamem, zdáním a pod.

Svět, v němž žijeme, nezdokonalíme dohadem, že všichni lidé jsou pošetilci, kteří věří ve zlo jako ilusi, nebo že jsou lidé, kteří představou zla sebe klamou, protože bychom se spíše mylili, než abychom usuzovali správně. Jsou někteří, kdož by raději žili ve světě, který by obsahoval skutečné zlo, které všichni lidé rozpoznati mohou, než v jiném světě, v němž všichni lidé by byli tak pošetilí, že by věřili v existenci zla, které nemá vůbec existence a které je pouze ilusí.

Proto mínění, že svět, který obsahuje dobro, v němž zároveň lidský duch je tak zkažený, zvrácený nebo pošetilý a mýlí se a slepý a o kterém možno mysliti, že zlo v něm existuje, je pouhá kontradikce skutečnosti.

Zlo ve světě existuje, protože svět není dokonalý a není stejné podstaty s Bohem. Zlo však je nutnou podmínkou růstu jak fyzického, tak duchovního života lidského. Neznáme úmyslů Božích a nerozeznáváme, co dobrého může vzniknouti z každého případu zla. Člověk však má dosti schopností zlo přemáhati sebezdokonalováním po stránce mravní a rozumové. Není naprosto pravdou, že náklonnost ke zlému je nezkratitelná a že nelze ji přemoci, než se stala zvykem (Rosseau). Zlo není v rozporu s láskou a dobrotou Boží a člověk má a může zlo svým přičiněním za pomoci Boží snášeti a přemáhati.

Člověk jest jen třtina, ale myslící.

(Smysl a účel života lidského.)

L. Fuček.

Za jasného a bezmračného večera jistě se každý z nás obdivuje nesčetnému množství hvězd. Půda poznenáhlu ztrácí se nám pod nohama a duch náš unáší nás do nezměrných dálav vesmírných. Od polárky stáčí se náš pohled k hvězdám malého vozu, pak spočíváme zraky svými na hvězdách velkého vozu a hledáme v jeho ohnuté oji u prostřední hvězdy hvězdu menší, dvojníka, abychom seznali ostrost svého zraku. Pak prohlížíme si velkou kapelu a kocháme se jasností Aldebarana v souhvězdí býka, abychom skončili u něžných kuřátek. Pak stáčíme hled svůj k horizontu a plujeme zrakem po mléčné dráze. Co to lesku a jasu, mimoděk vzpomeneme si na nebeskou zář, kterou byly zality luhy niv betlemských, když se pastýřům zjevil anděl, oznamující jim, že se narodil Spasitel světa a když zástup andělů zpíval: „Sláva na výsostech Bohu a na zemi pokoj lidem dobré vůle.“ Ach, co tu jasu a lesku v této vesmírné kolébce nových světů! A teď si představme, že jsme na některé té hvězdě, na př. na polárce, a že hledáme naši zemi. Ani těmi největšími a nejsilnějšími dalekohledy bychom ji nenašli. Tak je nepatrná. Jest jen pranepatrným práškem v nekonečném vesmíru. A dále si představme, že na tomto nepa-

trném prášku žijí miliony tvorů, které nazýváme „lidi“, a jeden ten prášek jsme my. Cím jest tady člověk v porovnání s celým vesmírem?! A přece tento pranepatrný tvor objímá svým *duchem, svou myšlenkou* celý tento ohromný vesmír a nejen to, on se povznáší až nad něj, až k samé bytosti Boží a poznává, že *Bůh* jest tím *pramenem a zdrojem*, z něhož vše se vyrojilo, vynořilo, povstalo. Jeho všemocná bytost vyvolala v jsoucnost všechna tato ohromná tělesa nebeská. Bůh jediný rozsvítil a rozhodil do vesmíru tato nespočetná světla a chtěl, aby na nich žili tvorové, nám podobní. Celá naše sluneční soustava jest proti vesmíru velmi nepatrná a mizivě malá a je tudíž možno, aby jenom na naší zemi byly bytosti — lidé a na ostatních nic? Nebyla by to veliká marnotratnost? Nebyl by to zrovna nerozum k vůli nepatrné planetě stvořiti nespočetné množství těles nebeských a nechati je prázdné? Není mnohem pravděpodobnější, že, je-li náš prášek světový, naše země obydlena, že budou pravděpodobně všechna ostatní tělesa nebeská, která mají podmínky života vhodné, také obydlena jako naše země? A tato domněnka je velice pravděpodobná, neboť odpovídá moudrosti, dobrotivosti, lásce a velebnosti Boží. Jak vznešená to myšlenka mysliti si nespočetné množství takových planet, jako naše země, a na všech představiti si množství rozumných tvorů, nám, lidem, podobných, jak s námi chválí a velebí svého i našeho Tvůrce?!

Tak přicházíme k poznání, že nejsme středem světa a hlavním a jediným předmětem péče a starosti Boží, že Bůh má kromě nás ještě nespočetné množství jiných, nám podobných tvorů. Není člověk tedy jedináčkem, s nímž by se Bůh jediné musel obírat, nýbrž jedním mezi mnoha miliony. Proto nemusí býti výhradní péčí Boha, starati se o nás a o naše blaho, vždyť má podobných tvorů nespočetné množství, nejen na naší zemi, ale i na ostatních tělesech nebeských. Ne jemu, ale především nám musí záležeti na tom, abychom ho důkladně poznali a získali si jeho milost a přízeň. On neodpírá nám ničeho, zahrnuje nás svými dobrodiními, je tudíž na nás, abychom to uznali a snažili se mu býti za to vděčními. Naše věc a povinnost to jest, Boha vždy lépe poznávati a jemu lépe sloužiti. Naše věc to jest, státi se dobrými a blaženými. A přece dosud jest mnoho lidí, kteří si myslí, že oni jsou nejhlavnější částí světa, že nad ně ničeho není, že kolem nich se musí vše točiti, i Bůh, jako ve středověku myslili, že slunce a všechny ostatní hvězdy se točí kolem země. Dnes nikomu nenapadne tvrditi, že země jest středem světa a tak musíme si odvykati mysliti si, že jsme my středem a nejdůležitějšími tvory světa. Ale přes to, že jsme pranepatrným práškem světa, přece svým *duchem, svou* myslí celý vesmír i s Bohem objímáme. Pravdu tuto vyjádřil krásně ev. Jan slovy: *Totož jest život věčný,*

aby poznali Tebe samého, pravého Boha, a kterého jsi poslal Ježíše Krista.

Pascal napsal: „Člověk jest jen třtina, a to třtina nejslabší, ale myslící,“ a touto myšlenkou objímá celý svět, celý vesmír, celého Boha, objímá i celého sama sebe.

Objímá celý svět, ať jest konečný neb nekonečný, činí si ho předmětem svého přemýšlení a chce vědět, *jak vznikl a kde se tu vzal?* Přichází k poznání, že jsou jen dvě možnosti, buď je *vesmír věčný* bez začátku a konce, neb *byl stvořen bytostí* nejvyšší, dokonalou a věčnou — *Bohem*. Na první pohled se zdá, že není velikého rozdílu mezi těmito názory, neboť oba tyto názory obsahují nepochopitelnosti. První má tu nepochopitelnost: Jak je možno, aby vesmír byl věčným, když jeho části věčnými nejsou? Byl by svět, vesmír, takové ohromné „perpetuum mobile“, o jehož zhotovení tak mnohý se pokoušel. Toto „perpetuum mobile“ vyžaduje věčného péra, které by se samo sebou zase natáhlo. A zde nezbyvá nic jiného, než si mysliti, že vesmír má tuto věčnou hybnou sílu v sobě, že jest bohem sám (pantheismus). A když připustíme Boha tvůrce, jest nám nepochopitelností *bytost Boží sama*. Jak jest to možno, aby Bůh byl sám od sebe, věčný, nezměnitelný? Tedy zase nepochopitelnost. I přijde na to, která tato nepochopitelnost je *příjatelnější* a která *činí nás blaženějšími a šťastnějšími* a která *méně odporuje našemu chápání, rozumu, a která dovede nás více uspokojiti a uklidniti*.

Představme si první možnost, *svět je věčný, příroda jest takové perpetuum mobile*, které samo v sobě má energii se obrozovati jako Fénix. Je tento předpoklad rozumnější a méně rozumu odporující nežli předpoklad Boha Tvůrce? Věčný svět obsahuje v sobě rozpor, a to v tom, že vesmír není stejnorodý, skládá se z nejrozmanitějších tvorů, kteří mohou zde býti a nemusejí, zaniknou-li, vesmíru neubude, a že jsou-li jednotlivé části zanikající, musí býti i celek konečným. Věčný svět obsahuje v sobě nesmiřitelný rozpor a je tudíž proti rozumu. A proto nemůže nás tento názor činiti blaženějšími a šťastnějšími a tím méně dovede nás uspokojiti a uklidniti. Ale zcela jinak jest to při představě Tvůrce, *osobního a od vesmíru rozdílného*. Ačkoliv též nedovedeme pochopiti jeho bytosti, přece jeho existence v ničem neodporuje rozumu, naopak rozum požaduje k vysvětlení existence světa takovouto bytost, která by byla sama od a ze sebe, která by byla věčná, nezměnitelná, nejvyšší moudrá a všemohoucí. Taková představa dává rozumové vysvětlení vzniku veškeré jsoucnosti a všech bytostí, činí nás blaženějšími a šťastnějšími, neboť nenechává nás v nejistotě v ohledu základních otázek našeho života, odkud jest tento svět a k čemu, a představou Boha-Otce naplňuje nás uspokojením a klidem. Tak ta nejslabší třtina, člověk, svou myslí proniká

až ke kořenům a vzniku veškeré jistoty a za celým vesmírem a v celém vesmíru a nad celým vesmírem tuší a poznává nejvyšší a nejdokonalejší bytost, která jest pramen, zdroj a příčina všeho, co zde jest. Avšak tato „myslicí třtina“ zmocňuje se a *objímá i tu nejvyšší bytost, Boha*, zkoumá jeho *podstatu*, sěznává jeho *vlastnosti* a *vyvozuje* z toho, jaký má být jeho *poměr k němu*. Tu vystupují *církyve* a vykládají svým členům o Bohu a jeho vůli o člověka, a jak má svého Boha ctíti a jemu sloužiti. Nás především zajímají *církyve křesťanské*, které se staly dědičkami nejen učení Kristova, jak jest obsaženo v evangeliích a listech apoštolů, ale též knih starozákonních. A tu musíme konstatovati veliký *rozdíl v pojmání a nazírání na bibli* mezi *církvemi křesťanskými* a *církví československou*. *Církyve křesťanské*, a zvláště *církev katolická*, považuje celé Písmo sv. za zjevení Boží. Bůh vyzval a nadchnul spisovatele knih Starého i Nového zákona, aby psali, dal jim vnuknutí, co mají psáti a řídil jejich ruku, aby nenapsali něco, co je proti vůli Boží. Celá bible jest jim zjevením Božím. A toto zjevení bylo prý *církvi* dáno v opatrování, aby nad ním bděla, by bylo neporušené zachováno a v duchu jejím vykládáno. A tak vidíme, že *církev* na základě Písma věří v dědičný hřích, věří, že Ježíš byl před svým vtělením pravý Bůh, že přijal v čase lidské tělo a z Marie panny se narodil, neboť Josef byl jen pěstounem a nikoli otcem Ježíše, jeho otcem byl přímo Bůh. A ze slov Kristových, která pronesl při poslední své večeři: „*Toto jest tělo a mé a toto jest krev má*,“ usuzuje na předpodstatnění a učí, že chléb mění se v tělo a víno v krev Kristovu a tak že se Kristus opět nekrvavým způsobem obětuje. Tak ty zázraky, o nichž vykládá Starý zákon, daleko jsou předstiženy zázraky, o nichž vykládají evangelia, a tyto zase jsou předstiženy zázraky, o nichž vykládá a jež vštěpuje lidem v mysl *církev katolická*. Samá tajemnost a záračnost obklopuje katolického křesťana a on má jen jednu povinnost, tomu všemu věřiti a nepochybovati, neboť jest to ten největší hřích, nevěřiti. A *církev* v potu tváře své se namáhá dokázati svatost a pravdivost své nauky a jako dotvrzení dovolává se divů a zázraků, kterými prý Bůh pravost jejího učení dotvrzuje. A celá scholastika se sv. Tomášem v čele a celá theologie s největším úsilím a přesvědčivostí snaží se i rozumovými důvody a důkazy dokázati, že tajemstva *církyve* nejsou protirozumová či nerozumná, ale že jsou nadrozumová, přesahují všechen lidský pomysl, ale rozumu že se neprotiví. A tak dokazují rozumovost své slepé víry. Nikde nevidíme tak velké úsilí rozumem dokázati, že rozumu nic jiného nezbyvá, než ve věcech víry zřiči se své kompetence, samým Bohem mu dané, a přestati uvažovati, pochybovati a naznati, že je nejrozumnější v záležitosti věčné spásy zřiči se rozumu a přijati bezvýhradně vše, co mu *církev* k vě-

ření předkládá. Kde a jak to může končiti, vidíme v tom, že celé působení církve je tajemné a má tak málo výsledků. Vychovává buď nevěrce neb náboženské fanatiky, na př. svatořečení bl. Anežky české, kde církev nerozpakuje se věřící vyzývati, aby pátrali po zázracích, které se na její přímluvu staly, aniž si uvědomila, že přání bývá otcem činu. Neb ve Španělsku vidíme, že Francovi vojáci s křížem v ruce a jeho dělostřelci s malými křížky na dělech vraždí své vlastní bratry i nevinné děti a bezbranné starce a stařeny. Není větší blasfemie nežli ve jménu Krista a Boha, kteří učí nás milovati i své nepřátele a modliti se za ty, kteří se nám protiví, a dobře činiti těm, kteří nás nenávidí, sáhnouti ke zbrani a válečným násilím chtítí někoho přivést k Bohu a ke Kristu. To jest rozhodné fiasko křesťanství a katolicismu zvláště.

Jak zcela jinak pohlíží na Boha, náboženství a zjevení církve československá. Boha jediného má za dostatečný důvod pro vznik, udržování a spásu celého světa. Na bibli pohlíží jako na snůšku náboženského poznání a náboženské zkušenosti jednotlivých spisovatelů, jejichž zážitky a poznatky jsou v bibli obsaženy. Co v duši své zažili, co při svém přemýšlení o Bohu poznávali, to sdělovali a aby jim bylo od lidu věřeno bona fide vydávali za slovo Boží. A že jinak psáti nedovedli, nežli v duchu a názorech své doby, dostačí nám, když si přečteme jen o stvoření světa, o potopě, věži babylonské, neb z evangelia o zvěstování narození Jana Křtitele, Ježíše Krista a jiné.

Církev československá ví, že Bůh nadarmo člověku rozumu nedal, že chtěl, aby člověk o něm uvažoval, aby především poznal, že nikdo jiný není začátkem i koncem, alfou a omegou celého vesmíru, nežli Bůh sám, že celý vesmír a všechny rozumné bytosti z Boha vyprýštily a k Bohu zase se vrátí a v Něm své naplnění, blaho a spásu najdou. Toto jest také tenor všech písem svatých, to jest také víra, přesvědčení a život především Ježíše Krista, který řekl: „Můj život jest plniti vůli toho, který mne poslal, Otce.“ Nikoli divy a zázraky přišel konat, které pokolení zlé a cizoložné hledá, ale vyzývá k pokání a polepšení života. Ninivetští zasednou na soud s pokolením zázraky hledajícím, neboť ke kázání Jonášovu pokání činili. Syn člověka nepřišel, aby si dal sloužiti, nýbrž aby jiným sloužil a vedl hříšné ku pokání.

Kristus poznává, že začátkem i koncem celého světa jest Otec, že člověk má povinnost Boha z celé své bytosti milovati a že Bohu sloužiti jest jeho nejsvětější povinností. Proto vybízí všechny: „Bud'te dokonalí, jako Otec váš nebeský dokonalý jest.“ Kristus objímal svým duchem celou bytost Boží, vhloubal se do podstaty Boží bytosti, vystihl z učení Zákona a proroků základní vlastnosti Boží a poznal, že náš celý život musí k Bohu spěti. Proto na hoře Olivetské se modlí: „Ne má, ale

Tvá vůle se staň.“ A krátce před svou smrtí zvolal: „Otče, v ruce Tvé poručím ducha svého.“ A tak nás Kristus nejen slovem, ale i skutkem poučuje, že náš život z Boha vyvěrá a k Bohu se zas vrací. To pochopil apoštol Pavel, když v listě k Filipenským (1, 21) píše: „Mně živu býti jest Kristus“, a jinde: „Živ jsem já, už ne já, ale živ jest ve mne Kristus“, a já dodávám: „A skrze Krista Bůh.“ Kristus plně pochopil Boha a celým životem k Bohu tíhnul; a podle jeho příkladu musíme i my pochopiti, že z Boha jsme vyšli a k Bohu se zase vrátíme. „Vylétla jiskřička z plamenu a zčernalá zpět zase padá,“ praví Neruda o naší zemi, že vylétla ze slunce a do něho jednou se vrátí, já však používám tohoto obrazu o člověku a pravím: „Vylétla jiskřička života lidského z Boha a k Bohu zas se vrátí.“

Člověk jest myslící třtina, svou myslí noří se i do své vlastní bytosti a anatomickým nožikem poznání zkoumá svou hmotnou podstatu, své tělo a popisuje nejen úkony jednotlivých údů a částí svého těla, ale i všech ostatních organismů živočišných a táže se i po prvcích, z nichž se všechny organismy skládají. A nachází ve všem též i různou energii životní a táže se po jejím původu. Tak přichází se k poznání duše. A zase anatomickým nožikem poznání rozebírá a zkoumá jednotlivé stavy duševní, poznává logická pravidla myšlení, poznává zákony psychologie a snaží se zvládnouti všechna hnutí duševní, všechny tužby, náklonnosti a vášně a zavést harmonii hnutí tělesných i duševních, chce dosíci kalokagathia.

Mysl lidská chce však věděti: Odkud je vše, celý vesmír, odkud je sám, proč zde žije, jak má žít, o co má se přičiňovati, k jakému cíli spěti? A na tyto otázky dává si odpovědi a tak vznikala různá náboženství od těch nejprimitivnějších až do těch nejduchovnějších. Tu však vedle náboženství vzniká i filosofie, která má svůj vznik v tom, že rozum lidský počíná pochybovati o pravosti náboženských představ a zkoumání přírody a sil duševních poznává neudržitelnost představ náboženských. Zápas náboženství a filosofie je velice zajímavo stopovati a zápas tento dodnes není ukončen, byl ve všech dobách a vedl se různými zbraněmi, zvláště se strany církve i násilím, inkvisicí, jest však nezbytný, neboť jest podmínkou všeho pokroku.

V náboženském ohledu vývoj ducha lidského dospěl zdánlivě svého vrcholu v katolicismu, tam je dán hotový a úplný názor světový od vzniku až do konce. Bůh je počátek, Kristus vykupitel a pomocník, získává nebe dobrým, zlé odsuzuje do pekla na věky. Katolík má vše hotovo, nepotřebuje nic myslit, potřebuje a musí církvi jen věřit a rozum může nechat odpočívat (ratio ignava). Odtud ta dvojakost v člověku, jiné zásady platí ve víře a jiné ve světském rozumovém poznání. Rozum však nedá si poručeti a nemůže ho umlčeti autorita celé

církve, odvolávající se na Boha. Mysl — jiskra poznání, vložená do nitra lidského Bohem, nemůže být udušena, ani celou autoritou církve, neboť autorita Boží je vyšší a není možno, aby třeba všechny církve mohly oddekretovat nečinnost této jiskry Boží v člověku. A tak mysl lidská kritizuje náboženství, pak pochybuje, nato se odpoutává od církve a jde svou cestou samostatně a tvoří různé theorie a filosofické soustavy. Vynořují se „sollenstheorie“, „wollenstheorie“ a „pragmatismus“. A nad to nade vše přichází se k poznání, že celá kultura nemá toho významu, jak si obyčejně myslíme, když země ve vesmíru je jen nepatrným práškem a když jednou přijde čas, kdy země zanikne. A tu táže se Tolstoj: K čemu byla celá lidská kultura? Co z ní zbude? Tak vše řítí se do nihilismu — nicoty, čehož se rozum lidský hroží a hledá záchrany, hledá záchranné prkno — nové náboženství.

Tu mysl lidská vytváří *synthesu poznatků vědeckých s náboženskými a vzniká církev československá*, která řítící se jiskřičku lidského poznání v nihilismus podchycuje a naštěpuje na bytost Boží a nechá ji padati nikoli v nivec, nýbrž v náplň života bytosti Boží. „Vylétla jiskřička z plamene bytosti Boží a zčernalá v Boha zpět zase se vrací.“

Duch lidský s *Ikarem* vznáší se na křídlech aeroplanu myšlenky vzhůru, k výšinám nebeským a když vypoví mu službu a on zřítí se na matku zem, do moře všedního života, zase zanícen láskou Boží a nadšen náboženskými nadějemi, *opět Fénixem* vznáší se z dosavadních trosek k novému životu. A tímto Fénixem kéž je naše církev, vždyť ona v sobě spojuje celého člověka, *nedělí rozum od víry* a naopak, ale slučuje a *pomocí obou křídel chce spěti k vyšším metám, chce vše lidské zbožstiti*, aby podle příkladu Krista mohl každý o sobě říci: „*Můj život jest plnití vůli Toho, který mne poslal Otce*“ a v témž duchu, aby mohl říci: „*Já a Otec jedno jsme*“, nikoli podstatou a bytostí, ale *vůli*.

Člověk jest třtina, snad ze všech nejslabší, ale myslící, a tím vyniká nad celý svět. Proniká záhady vesmíru, poznává úzkostlivou účelnost a zákonitost všeho dění. Povznáší se nad celý vesmír a uznává nejvyšší moudrou, dobrotivou a všemocnou bytost Boha, který vše v jšoucnost uvedl a všemu jeho zvláštní účel uložil. A tak i do člověka vložil jiskru svého poznání a chce, aby člověk samostatně propracoval se až k Němu. A člověk touto jiskrou noří se v sebe, až ve svou vlastní podstatu a poznává své přednosti i nedostatky, měří, kritizuje, oceňuje vše, nejen sebe, ale i svět, vesmír, ale i Boha samého a v pokore doznává, že jest jen pouhou třtinou a jiskřičkou, která z Boha vzlétla a zčernalá v Něho se jednou vrátí. Milióny takových jiskřiček již zde žilo, milióny jich nyní žijí a milióny jich ještě bude žítí, ale jako tam, na té obloze nebeské, nemají vše-

chny hvězdy svého vlastního světla, tak jest to i na zemi, mezi lidmi. Jen málo lidí svítilo a svítí svým vlastním světlem, neboť velká většina jich jsou pouhými oběžnicemi, které obíhají kolem velkých světél, velkých duchů. Pravých sluncí jest málo, a ty ještě jako naše slunce *otáčejí se kolem jiného, základního, jímž v duchovním ohledu jest Bůh*. Bůh však chce, abychom se všichni rozzářili, planuli, svítili a zářili, abychom užívali těch sobě svěřených hřiven co nejvíce, abychom je nenechali ležeti ladem (ratio ignava), ale abychom samostatně a svobodně blížili se k Němu, abychom kráčeli ve šlépějích *Krista* úzkou a trnitou cestou k lásce a dokonalosti, abychom ve šlépějích *Mistra Jana* stáli pevně v poznané pravdě a ji třeba i na hranici potvrdili, abychom ve všech utrpeních, strastech a bolestech tohoto života po příkladu *J. Amosa Komenského* vždy našli pravý ráj v srdci svém, Bohu zasvěceném, abychom podle příkladu presidenta Osvoboditele *T. G. Masaryka* v činorodém a plodném životě, v aktivismu náboženském i světském hledali účel života. Heslem vždy nám musí býti: „Živ jsem já, už ne já, ale živ jest ve mně Bůh.“ „Bůh v nás a my v Bohu.“ (Liturgie dr. Farského.)

Židovství a svobodné křesťanství.

Dr. Jaroslav Šima.

1. Úvod.

Úkolem této studie je srovnání židovského náboženství v jeho složce vnější i vnitřní, rituální a ideologické, se směry nekatolického a neprotestantského křesťanství, jež se seskupuje ve směry t. zv. svobodného křesťanství. Z těchto srovnání pak budeme moci vyvoditi vztahy mezi těmito dvěma náboženskými typy.

Neminíme omeziti své pojednání toliko na konkrétní srovnávání detailů rituálních nebo ideologických, nýbrž chceme tyto složky spatřiti spojeny v celek, zasazený do rámce lidské společnosti, chceme si všimnouti i prostředí a lidí, jež objektivisovaně jevy náboženské vytvářejí. Tím se naše studie rozšířuje z oblasti srovnávací vědy o náboženství také do sociologie náboženství.

Tím je určeno i naše hledisko, v němž nad historickou stránku převažuje pozorování přítomnosti a její rozbor.

Tímto hlediskem, jakož i důrazem na svobodnou složku křesťanství, stává se tato studie — pokud víme — první svého druhu a proto nám bude dovoleno, jestliže ostrí svého pohledu zaměříme především k poměrům našim.

Tím, že hledáme vztah především k přítomnosti a k stáva-

jičím poměrům, nechceme se dopouštět těžké sociologicko-methodické chyby, jež se při studiích podobného rázu děje, že totiž bývají srovnávány různé vývojové stupně různých náboženských typů a dokonce z těchto srovnání vyvozovány hodnotící soudy a mravní důsledky. Jsme si vědomi, že každý typ náboženství se vyvíjí, že každý stupeň je podroben stupni vývoje ostatní kultury, s níž je náboženství spojeno zákonem sociálního konsensu.

Církev sice velmi často se brání tomuto podléhání změnám kultury, ale více méně marně, neboť zákony sociálního dění jsou v celku také neúprosné. Úplná izolace a vypětí z pravidel o sociálním konsensu není možné. Proto bylo by na př. nesprávné srovnávat detaily starozidovské náboženské etiky nebo starozákonních biblických vědomostí s novodobým křesťanstvím a jeho stanoviskem k těmto věcem, aniž bychom si uvědomili celkový kulturní rámec, v němž vznikala zmíněná stanoviska starozidovská a soudobá theorie svobodného křesťanství.

Celý církevní konservatism záleží do značné míry v tom, jak dalece dovedou lidé a jejich náboženská instituce izolovat se od současné kultury, aby udrželi harmonii se starými církevními a náboženskými formami.

Jelikož pak svobodné křesťanství je pojem stále ještě přesně nevyhraněný, bude nutno uvést stručně srovnání i s křesťanstvím historickým (katolickým a protestantským), aby rozdíl a shody více vynikly.

2. Židovství a historické křesťanství.

Pod pojmem historického křesťanství rozumí se pravidelně katolicism větve římské, anglikánské i pravoslavné, protestantismem rozumíme evangelictví luterského i kalvínského směru. Přistupme tedy nejprve k srovnání a stanovení vztahu ke katolickému typu křesťanství.

a) Katolictví.

V mnohých vnějších projevech se mu židovství podobá. To platí nejen o židovské orthodoxii, ale i o většině neologických směrů a obcí. Nejprve pokud jde o ritus. Většinou se děje v jazyce, který není věřícím jazykem mateřským. Hebrejština, kterou jsou židovské bohoslužby konány, je mateřskou řečí jen zcela malého procenta příslušníků židovské náboženské společnosti. Pravda, učí se jí židovské děti ve škole při náboženství jako řeči liturgické, ale to nestačuje, aby alespoň většina řeči té plně rozuměla. V tomto ohledu je tedy židovské náboženství do určité míry podobno katolictví, zvláště římskému, s jeho latinou. Zůstávají toliko některé modlitby a kázání v mateřské řeči věřících.

U obou typů kromě toho je při pravidelných bohoslužbách

středem modlitba, přednášená k Bohu, nikoliv promluva, kázání, které je anthropocentrické. Symbolisováno je to i tím, že katolický kněz i rabin většinou je při bohoslužbě obrácen k věřícím zády; čelem je zde obrácen k svitkům Písma za záclonou uloženým, tam k monstranci, uložené ve svatostánku.

Vnější podobnost se projevuje i v rouchu. Rabíni oproti kněžím katolickým užívají toliko dvou barev, ale zato je zbytek bohoslužebného roucha a náčiní ještě u věřících v bílém plášti a jakési štole, zvané talis, nehledě k tomu, že u orthodoxních židů se užívá ještě modlitebních řemínků, jež jsou obdobou růžence, alespoň vnějšně, byť ne myšlenkově.

Obdoba je i v tom, že katolicism a židovství zasahuje do výživy věřících určitými předpisy. Židé nemají jísti vepřového masa, ostatní má býti košerováno, mají během roku dodržovati celkem trojí půst. Katolíci nemají jísti v pátek maso a během roku rovněž několikrát se mají postit.

Podobnost je i v bohatém využití umění při obřadu. U katolíků jsou to spíše barvy, pohyby a hudba, u židů především zpěv, který ovšem je rozšířen plně toliko u židů neologických, zatím co orthodoxní se podobají katolíkům monotonním recitativem toho, který bohoslužbu vede.

Židé předplácejí si v synagogách sedadla, podobně jako někde katolíci věřící ve svých chrámech. Tyto ceny jsou značně vysoké, neboť přední místa stojí až Kč 800.— ročně. Tím se stává, že chudí židé a katolíci zaujímají jen zadní místa. Židovští rabíni při čtení tory mají vyvolati některé z věřících, aby předčítali. Pravidelně vyvolávají bohaté, neboť ti obyčejně věnují za tuto poctu větší obnos na potřeby synagogy a na její funkcionáře. Katolíci kněží za vyšší poplatky vzpomínají zemřelých jménem, případně i živé jmenují.

Podobně jako katolictví se právem honosí několika vrcholnými díly církevního umění, tak i židovství zejména v písni a hudbě ozdobilo se řadou znamenitých výtvorů, mezi něž na prvé místo patří sbory ze starých makabejských písní.

Při pozorování židovských a katolických obřadů máme ještě jeden společný dojem. Na mnohé věřící působí ritus jako krásné divadlo, ale nikoliv jako prostředek k povzbuzení a projevům zbožnosti. Odtud plyne nesoustředěnost, roztěkanost, která u židů se mnohdy rozroste více než u katolíků v úplnou nepozornost, takže se baví mezi sebou o věcech hospodářských, politických a j. U židů je tento zjev zvláště nápadný u žen, které jsem viděl nejen polohlasně bez přestání hovořit, ale některé se i líčit a smát se, ba i provádět při bohoslužbě manicuru.

Mnozí židé a katolíci shodně spolu dívají se na modlitbu jako na prostředek, jímž se jim odpouštějí hříchy, jak sami vyznávají (ačkoliv v této prostomyslnosti to neučí ani katolictví, ani židovství).

Tím jsme vyčerpali snad nejnápadnější shody mezi židovským náboženstvím a katolictvím po stránce vnější. Jest však i řada podstatných rozdílů.

Mnohé vnější podobnosti mezi katolictvím a židovstvím se zmirňují, jestliže přihlédneme k vnitřní, zejména myšlenkové struktuře obou typů.

Předně se to jeví už i v souvislosti s myšlenkovým obsahem ritu. Kněz je na př. obrácen k lidu zády, ale není tím ještě nic řečeno o jeho vyšší hodnotě náboženské, není dogmaticky prostředníkem mezi Bohem a lidmi, není žádné apoštolské posloupnosti jako u katolíků, rabín je prostě jen odborně vzdělaným rádcem a vůdcem v ohledu náboženském.

Celkový poměr věřících k vnějším projevům náboženským se liší na př. i v tom, že mezi návštěvníky bohoslužeb katolických vidíme převážnou většinu žen a z mužů zase převládají muži kol 50 let a výše. U židů je převaha mužů, a to zvláště mužů středních let. Vůbec je tu náboženství více zájmem mužů jako reprezentantů rodin než žen, kterýžto vztah je vyjádřen i tím, že ženy mají své oddělené místo (galerii) od mužů, kteréžto pravidlo jen ve velmi liberálních synagogách je porušováno.

Obřady samy jsou oproti katolickým jednodušší a co je více podstatné, úkony nemají dogmatický ráz. Není svátostí, které by měly posvěcující moc už tím, že jsou vykonány, není ničeho podobného jako proměňování vína a chleba v tělo a krev, symboly kalicha a vína, které také mají v židovském rituálu svůj význam, jsou chápány jako symboly, plody díla přírodního a lidského. Obřady mají tedy ráz symbolicko-historický, kdežto u katolíků dogmaticko-církevní.

Daleko od kulturních středisek žije mezi chudým prostým židovským lidem množství věr a úkonů obřadního rázu, které připomínají lidovou víru zapadlých vesnic katolických. Ba dokonce v mnohém ohledu je svou složitostí a starověrností předčí. Realistický obrázek o tom přináší na př. Ivan Olbracht v knize z malé vesnice na Podkarpatské Rusi: „Golet v údolí“. Tu se do poslední tečky věří všem příkazům a jejich porušení je rouháním Bohu nejodpornějším. Nestříhají se pejzy, přísně a obřadně se světi sobota. Bohu se přinášejí oběti v podobě kousků těsta, jež se hází do ohně, při smrti příbuzného roztrhává se šat, muži po celý život nosí posvátné pletené roucho cicis, které smí sundati jen v posvátné koupeli „mikve“, v níž se všichni židé před sabatem koupají... Dodržování postů a příkazů o pokrmech je přirozeně neméně přísně dodržováno. Kromě toho v těchto prostých myšlích jsou rozšířeny různé tajemné nauky a mystice čísel, jiní kloní se k truchlivému směru Paliho Benze a konaají půlnoční obřady, při nichž lkají nad zbořením jeruzalémského chrámu.

Ovšem my zde můžeme srovnávat spíše oficiální, rabínské a filosofické pojetí židovství s podstatou katolicismu. Jen tolik jsme chtěli poznamenat, že oba typy lidové víře umožňují šíření různých náboženských pověr.

Židovská církev sama není vlastně církví v klasickém katolickém slova smyslu, není ústavem spásy, který by měl svěrenu vyšší moc. Židovské obce jsou prostě organizace věřících za účelem vykonávání náboženských povinností, nejsou ustanoveny od Boha.

Tyto rozdíly se tedy jeví už v myšlenkovém podkladě ritu a proniknou ještě více při dalším přihlédnutí k niterné stránce náboženství, k vlastní theorii obou typů.

U katolictví je dán pevný kodex katechismových pouček, všude stejně formulovaných. Naproti tomu dá vůbec dost práce, abychom v naší literatuře sehnali israelskou věrouku v podobné katechismové formě, jako svou podává katolická církev. Už z toho vidíme jedno: proti hotové, definitivní formě katolické věrouky stojí přec jen různá pojetí a výklady israelského náboženství. A tento rozdíl se rozrůstá ve srovnání obou ideologií do velkých rozměrů. Ačkoliv katolictví vyrostlo z židovství, přece se od něho velice vzdálilo. Ve Starém zákoně je vidět, kterak se náboženství vyvíjelo, jak probíhalo různými formami. Ale nejen ve Starém zákoně, ale i v textech novozákonních. Zejména kdybychom vzali v úvahu i spisy mimokanonické a seřadili si je dle časového pořadí, v němž vznikly. Tu bychom viděli, jak tu rostla do textů vpravená theorie o božství Ježíšově, Trojici, panenství Mariině, svátostech a t. d. Proto nemohla katolická církev vzít za základ skutečnou židovskou a prvokřesťanskou tradici. Musila nadiktovat zákon novozákonních spisů a počala budovat theorii o zbudování jediné, svaté, od Boha určené církvi. Jakmile se začíná krystalisovat systém katolické theologie, šíří se den za dnem propast mezi křesťanstvím a ideologií israelských rabínů. Tito se utíkají k starým pevným základům Mojžíšova náboženství. Obnovují či spíše oživují mesiánské touhy, zavrhují mesiášství Ježíšovo. Během doby se víra spojuje s vírou v daleký příchod vlády Hospodinovy. Katolická theologie rozřešila otázku tím, že prohlásila Ježíše vykupitelem za lidský hřích. Těchto teorií židovství nemá. V židovství je člověk postaven pod přísný, jasný a neproblematický zákon boží. Osobně, tváří v tvář Bohu, osobně je odpověden; v katolictví je jedinec zodpověden církvi, která je tělem Kristovým a která je nejvyšší autoritou. I židovské orthodoxii je takové myšlení cizí. Nejvyšší autoritou je Písmo. Ježíš byl jediným z židovských proroků. Židé jsou bezvýhradnými unitáři, nevěří v Trojici. Jen orthodoxie drží staré pojmy božích poslů, které zove „anděli“, ale nepřikládá jim obyčejné význam osobností, nýbrž spíše pojmů božích sil. Hierarchie ka-

tolických svatých je židovství cizí. Mluví o Bohu s bázní bez důvěry (jak často židovství charakterisuje) a bez víry v laskavost nezdá se být nutným zjevem u israelských věrouk. Zato mluví s bázní i s důvěrou, v tom je si katolictví s židovstvím podobno, vyjímaje snad to, že v židovských učebnicích nenacházíme líčení utrpení, která hříšníka čekají v pekle. Vůbec podstatná nauka katolictví — nauka o dědičném hříchu — je židovství neznáma.

A ještě jeden důležitý bod. Židovství učí, že pravda boží byla bezprostředně Bohem sdělena. Katolictví také. Jenom že židovství připisuje toto spojení s Bohem Mojžíšovi a omezuje zjevení na Desatero a Mojžíšovy výroky. Věří v toto zjevení nejen orthodoxní židovstvo, ale i neologické je drží. Naproti tomu zjevení v ideologii katolické je úplné, hotové, pravda veškerá byla dána Kristovi a skrze něho apoštolům a církvi. Židovská orthodoxie ví jen o zjevené smlouvě a učení Mojžíšově. Ostatní spisy, projevy, proroctví jsou jen osobní náboženské zkušenosti pisatelů a proroků. Uzavřený okruh ideologie katolického systému je podstatně rozdílný od osobního postavení jednotlivce pod zákon boží, který je částečně dán od Mojžíše a ostatní získává věřící hledáním. U katolické ideologie jsou všechny problémy zodpovězeny zjevenou pravdou, kterou církev tlumočí z apoštolské moci. U židovství není neomylnosti.

Je jisto, že bychom u jednotlivých výkladů židovských věrouk našli dosti značné rozdíly, ale přesto můžeme židovství oproti katolictví vymeziti výše uvedenými diferencemi. O vlastnostech Boha vypovídají věrouky židovské i katolické téměř shodně. Křesťanský Bůh je pojem Boha Israelitů pozdější doby. (Vyjímaje ovšem Trojici oproti židovskému unitarství.) Katolictví je tedy svou ideologií od průměru židovství velmi vzdáleno.

Tato vnější podobnost, ale vnitřní různost, jakož i potřeba nápadného odlišení katolictví od židovství, byla ve starověku a středověku jednou z příčin antisemitismu, který se sice nikdy nestal součástí oficiálního katolického programu, ale zato velmi často mezi katolíky živnější půdu než mezi ostatními křesťanskými i nekřesťanskými směry. Konstantin jako pohan neznal antisemitismu, jako křesťan je pronásledoval. Julian Apostata jako poslední pohan před řadou vládců zrušil jeho nařízení o omezování židů. Pálení synagogy za Theodosia I., polití židů v Alexandrii, zákazy Justinianovy, omezování práv židů za Chlodvigovy katolické vlády v Galii, omezování za krále Reccareda ve Španělsku, války křížácké a protizidovské jejich ukrutnosti a tisíce případů dalších vyrostlo z půdy katolicismu nebo pravoslaví. (Viz doklady Rich. Federa: Židé a křesťané, str. 22 a násl.)

Ještě r. 1910 československá strana lidová měla ve svém

programu antisemitismus. Tvrdí se tu, že židé jsou národem samostatným, nejsou schopni přizpůsobení, protože jsou na vůdčích místech, vládnou nám cizinci, žádné větší vynálezy ve vědě, průmyslu, atd. židé neučinili, mají špatnou povahu, ovládají národy, dělají nám škodu. Antisemitismus má být prováděn zákony, ne násilím. To nepomáhá. (Viz Josef Dvořák: Rukověť křesťanského socialismu. Vydal Diecesní komitét v Čes. Budějovicích 1910.) Dnes ovšem tento bod v programu není, avšak často vycházejí projevy i od oficiálních osob katolické církve, které antisemitismus podporují, ale při nejmenším mu neodporují. (Viz na př. knížku Em. Žáka: Židovská otázka ve světle katolické církve z r. 1937.)

Jsou ovšem vynikající jednotlivci katolického světa, kteří rozhodně vystupují proti antisemitismu, ale do širokých vrstev katolického lidu tyto názory nepronikají.

Za obrat v tomto ohledu nelze považovati ani nápadná vystoupení katolických hodnostářů na obranu židů v hitlerovském Německu, neboť se záhy ukázalo, že v tomto odporu proti režimu nejde o ochranu židů ve jménu spravedlnosti nebo křesťanské lásky, nýbrž že jde o obranu vlastních mocenských pozic, s nimiž náhodou také židé jsou současně ohrožováni. Jinak by patrně pro židy a jejich pronásledování byla katolická církev božím režimu nevyhlásila.

Tím jsme srovnali katolictví a židovství v jeho objektivní a subjektivní podobnosti a odlišnosti a dotkli se i vztahů mezi oběma náboženskými typy a jejich věřícími. Nyní můžeme tedy přistoupiti k srovnání židovství s druhým historickým typem křesťanství, protestantismem, v jeho základních dvou formách, luteranismu a kalvinismu, bez zřetele na drobné odchylky podružnějších směrů a zejména toho protestantismu, který vlastně ve svém liberalismu jde tak daleko, že opouští půdu reformačního křesťanství a přiřazuje se vlastně k svobodnému křesťanství.

(Pokračování.)

ZE SVĚTA MYŠLENKOVÉHO.

Náboženství jako činitel v dějinách.

V době, kdy se význam náboženství a zvláště křesťanství pro život národů a států na jedné straně podceňuje, takže se hlásá a zavádí návrat k starému národnímu pohanství, na druhé straně se však přeceňuje význam starých forem církevního křesťanství, takže se pokládá v zájmu národů a států za nutné udržovat jen ty staré formy, je dobře si přečísti objektivní článek historika, který jen s hlediska historického poznání, bez jakýchkoli zřetelů jiných, dovede zhodnotit význam náboženství a zvláště křesťanství v dějinách lidstva a tedy i pro přítomnost a budoucnost. K ta-

kovým článkům patří stať profesora historie na bristolské universitě R. B. Mowata: *Religion as a factor in human history*, uveřejněný v lednu 1938 v anglické revui *The Hibbert Journal*. Neváháme seznámiti s ním své čtenáře.

„Náboženství je přesvědčení člověka o vědomém vztahu k Moci nebo k mocem ve vesmíru. Objevuje se velmi záhy v dějinách lidstva. Není známo, zdali již první homo sapiens měl nějaké náboženství; ale je dost dokladů k důkazu, že v pozdější době kamenné měli lidé náboženské přesvědčení, že se cítili závislími na božstvu a v duchovním styku s ním. Od té doby, řekněme po deset tisíc let (nejděle v Egyptě), je náboženství mocným a trvalým znakem na vědomém životě lidstva. V některých dobách bylo absolutně vládnoucím principem myšlení a jednání ve velkých skupinách lidstva: na př. mezi Hebrejci v době Soudců, u prvotních křesťanů v říši římské, u Arabů v 7. a 8. stol., v západní Evropě v 12. st. a znovu v 16. stol. v době reformace a protireformace, i v některých moderních společnostech jako jsou Mormoni 19. stol.

Nicméně byl asi ve všech dobách a jistě je i dnes značný počet jednotlivců, kteří neměli nebo nemají náboženství vůbec, v tom smyslu, že necítí vědomého vztahu k Moci ve vesmíru. Tu a tam byli praktičtí lidé, a také filosofové, kteří absolutně popírali „cenu“ náboženství pro lidstvo, Jsou i takové zjevy jako protináboženská a protibožská huuti.

Studium filosofie náboženství, jeho obecných příčin a účinků, bývá pěstováno filosofy a theology. Někteří historikové zkoumali náboženství filosoficky, jak působilo na určitá období, na př. Gibbon. Ale náboženství v dějinách, jeho universální význam v životě lidstva, v celku budilo málo pozornost historiků. Ale pokud historie je filosofii, náboženský prvek, který je starším a universálnějším prvkem než prvek politický, by jistě neměl být zanedbáván.

Náboženstva lidstva mohou být rozdělena v náboženstva, která mají etický obsah a náboženstva, která ho nemají. Náboženstva divokých kmenů, aspoň v mnoha případech, jak se zdá, neměla žádného etického obsahu. Náboženství kouzelníka na př. je v celku bez jakékoliv etiky a mravnosti. Herodot popisuje prostituci v náboženství babylonském. Aztekové měli náboženství bez mravnosti. „Velká“ náboženstva lidstva však měla všechna mravní obsah: omezují pudy a chování lidí v určitých směrech, které jsou pokládány za nemravné, a osvobozují pudy a podněcují chování v jiných směrech, které jsou pokládány za mravné. To znamená, že činila naprostý rozdíl mezi dobrem a zlem a že více nebo méně důsledně hlásala závaznost svých příslušníků, následovat dobra a vystríhat se zla. Tato „velká“ náboženstva se však velmi mezi sebou liší v pojetí toho, co je o sobě dobré, a také v svém pojetí toho, co je dobré chování; ale všechna mají mravní obsah, etiku, vedle víry v Boha nebo v bohy.

Recké náboženství bylo spíš romantické a umělecké než etické, ale náboženství Římanů mělo některá etická příkázání. Mohamedanism má nejen mocnou duchovní víru, ale v určitých mezích také přísnou etiku. Buddhism, hinduism a šintoism jsou eticky mocná náboženstva v určitých směrech. Historie má povinnost zkoumat význam všech těchto ná-

boženstev ve vývoji lidstva a společnosti. V tomto článku je však můj cíl omezený, náboženství mně zde znamená křesťanské náboženství. Je to náboženství vůdčích národů lidstva; ale v svých zjistitelných počátcích je asi nejstarší, neboť Židé, jak se zdá, byli první národ, který došel k ideí monotheismu a přilnul k ní; a také — arci později — k vyššímu pojetí mravnosti: Ukázal ti, člověče, co je dobré!

Historikovi znamená výraz „křesťanské náboženství“ největší společnou míru v myslích všech „věřících“, která je dědictvím hebrejské teologie a etiky, učení Kristova a řecko-hebrejské filosofie Pavlovy. V určitých dobách lidstva tato největší společná míra existovala v jedné nebo dvou náboženských společnostech, na př. v středověku tato největší společná míra existovala v katolické církvi západní Evropy a v pravoslavné církvi východní Evropy. Od doby reformace největší společná míra se zmenšila na kvantum, vhodné pro určitý počet, asi sta, církvi a sekt, a pro jednotlivce, kteří jsou náboženští, aniž vyznávali členství v nějaké organizované církvi nebo náboženské společnosti. Účinky náboženství na lidstvo jsou však zřejmé a jasně rozeznatelné jen skrze organizovanou náboženskou společnost.

Prvním velkým účinkem křesťanského náboženství v světových dějinách, který historik zaznamenává, je, že bylo velmi účinným civilizačním činitelem. Není to vždy ve vývoji vyšší civilizace, neboť Babyloňané a Egypťané, Řekové a Římané, měli velmi vysokou civilizaci, a přece nebyla výsledkem jejich náboženstev. Gibbon došel k závěru, že křesťanské náboženství bylo patrně hlavní příčinou úpadku římské říše. Od pádu římské říše však, asi od r. 476, křesťanské náboženství je hlavním, a zprvu bylo vůbec jediným civilizačním činitelem, nebo aspoň skoro jediným, neboť také římský zákon a také některé nordické či barbarské ideje přispěly k ranné středověké západní civilizaci. Nicméně je jasno, že západní civilizace středověku byla v základě náboženská a křesťanská a že bez křesťanského náboženství by se byla rozvíjela na mnohem nižší úrovni, ač-li by se byla vůbec rozvíjela. Moderní západní společnost je pokračováním středověké, s přidáním řecké kultury, „znova objevené“ v druhé polovině 15. stol. Bez křesťanské kultury, jak se zdá, „pohanská“ kultura renaissance by byla nezpůsobila mnoho zlepšení v soudobé civilizaci.

Cesty, po kterých křesťanské náboženství pomohlo rozvinout západní civilizaci z trosk římské říše, se jeví tyto:

1. V „temném středověku“ kláštery uchovaly čtení, psaní a něco z tradice studia a učenosti. Nelze sice výkony mnichů přeceňovat. Nebyli třídou příliš produktivní. Bylo mezi nimi málo učenců. Nicméně, bez mnichů znalost čtení byla by pravděpodobně vymřela. Jen kolektivní tělesa mohla udržet tradici; vzdělání laičtí jednotlivci vymírali a jejich kultura s nimi. A ač výkony mnichů mohou být přeceňovány, nebyly malé. Northumberská kultura v době Bedy Ctihodného to dokazuje. A po celé západní Evropě církve udržovala znalost a užívání latinského jazyka, takže ke konci středověku byla všude universální řeč vedle národních jazyků lidu. A universální řeč, má-li bohatou literaturu — a středověká Evropa měla aspoň Vulgatu a Vergila — je mocný civilizační činitel.

2. Křesťanské náboženství mělo zlidšťující účinek. Bylo stálým protestem proti rozkošnictví pozdní římské říše. V středověku zdržovalo a postupně ovládalo barbarickou krutost a žádostivost. Pomohlo zachovat ideu zákona a částečnou znalost římského zákona v západní Evropě. A udržovalo v myslích a srdcích lidí ideál míru — ne pacifismu, neboť křesťanské náboženství nepopírá správnost — ano někdy i povinnost — užiti zbraní za určitých okolností.

4. Příspěvek křesťanského náboženství a církve k západní architektuře a malířství je zřejmý, ale není větší než řecký nebo římský. Je nemožno říci, zdali by západní Evropa byla rozvinula architekturu a malířství bez křesťanství či nikoliv.

5. Nejlepší literatura středověká — s výjimkou Dantea — není náboženská, ale pohanská — Beowulf a Heimskringla. Ač náboženský duch inspiroval nejlepší sbírku starých zpěvů, Žalmy, přece lyrická poesie v celku, i latinská lyrika středověkých mnichů, jak se zdá, vděčí víc pohanskému duchu. Stejně však je jasné, že náboženství nebylo na škodu literární produkci a aspoň pomáhalo inspirovat největší — Božskou komedii, Ztracený ráj a j.

6. Největším přínosem, který náboženství dalo lidstvu, je pojetí dobroty a absolutního rozdílu mezi dobrem a zlem. Nebylo by arci správné říkat, že není absolutně žádné stopy takového pojetí ve staré literatuře. Platonova theorie spravedlnosti a Aristotelova theorie krásně ušlechtilého (to kalon) jsou jistě na cestě k pojmu dobra a zla. Ale v náboženství toto pojetí přišlo nejdřív a nejjasněji a bylo nejživěji přijato. Nejvýraznější jeho tvrzení v staré literatuře je v Genesi kap. 3. Zoroastrovci v Persii měli také theorii dobra a zla a snad stejně záhy jako Židé; jejichž tradice jsou sebrány v knize Genesis. Zdali pojetí dobra a zla vzniklo dřív v zoroastrovském či v židovském náboženství, je zajímavá, ale nepřilíš důležitá otázka. Židovští proroci se však ujali tohoto pojetí a chápali je jako kategorický imperativ, jako nevyhnutelný závazek jednotlivce činit dobro a zamítat zlo. Z židovství toto pojetí a příkaz byly přijaty křesťanským náboženstvím a později mohamedánským.

7. Skrze náboženství toto pojetí dobra a zla bylo nadále udržováno ve světě, který má vždy tendenci toto pojetí ztratit. Běžným výsledkem toho v dějinách západní civilizace je rozkvět dobrých lidí. Svatí byli krásnými květy středověké společnosti. Moderní společnost neuznává nové svaté, ale ochotně uznává dobrotu v jednotlivcích. Svatozář, kterou středověký umělec maloval kolem hlavy světcovy, moderní pozorovatel vidí jako jakousi auru, ovzduší kolem osobnosti skutečně dobrého člověka. Bylo by bláhové tvrdit, že takoví lidé jsou jen mezi lidmi náboženskými; ale vždy jich bylo víc mezi lidmi náboženskými a rozkvétají mnohem svoobodněji pod náboženskými poďněty.

8. Zlepšení postavení ženy musí býti historicky přiznáno především náboženství, hlavně křesťanskému. Křesťanská etika osvobodila ženu od toho, že byla považována za majetek nebo za přirozenou otrokyni. Působením středověké církve a křesťanské theorie rytířství byla žena, aspoň v idej, uznávána za sociálně rovnou mužovi. Moderní theorie a praxe rov-

nosti obou pohlaví asi nepochází z náboženství; ale je pochopitelné, že v minulosti náboženství bylo mocným činitelem v sociálním pokroku ženy.

9. Křesťanské náboženství, působící skrze středověkou církev, odkázalo lidstvu ideál civilisované společnosti jako křesťanské republiky. Pohanství říše římská měla ideál universálního státu. Křesťanská církev nevynalezla ideu universálního zákona či řádu, ale značně k ní přispěla.

V těchto 9 bodech, jak se zdá historikovi, lze seskupit hlavní účinky náboženství na lidskou společnost. Zdá se správným uzavřít, že náboženství může být civilizačním činitelem, a že křesťanské náboženství po všechn svůj čas je nejcivilisovanějším činitelem ze všech. To třeba uznat, aniž bychom ignorovali určité opačné účinky, které čas od času mělo — účinky, které pocházejí z nesnášlivosti a pověry. Náboženský impuls někdy pomáhal, ale často překážel svobodě. Někdy pomáhal uvolňovat, jindy brzdil myšlení. Historikové musí vidět obé.

Lze se tázat, zdali západní civilisovaná společnost by trvala dále, kdyby opustila křesťanské náboženství. V přítomné době náboženství dosud stále má vliv na společnost, zvláště v charitativní činnosti a také ve vnitřní humanitní politice států. Má také nějaký vliv v mezinárodních věcech, pokud Společnost národů spočívá na křesťanské etice. Společnosti národů však v praxi nedbají státníci, když řídí politiku zahraniční. Nejmezinárodnější křesťanská společnost, římsko-katolická církev, nemá vlivu na mezinárodní záležitosti. Čas od času je v sovětském Rusku prováděna protináboženská politika. Nicméně, s křesťanským náboženstvím se dosud počítá v moderní společnosti, ač tento fakt je zatemněn sekulárním nebo nábožensky neutrálním stanoviskem skoro všech států.

Je proto nemožno odhadnout, jaký vliv na společnost a stát by měla úplná ztráta křesťanského náboženství. Taková společnost nebo stát by chtěly nebo mohly býti za moderních vědeckých podmínek zdatnými, aniž by byly mravnými. Převládající tendence moderní civilizace, aspoň u velkých mocností, je tendence k zdatnosti bez mravnosti. Ztráta křesťanského náboženství by znamenala ztrátu velkého mravního vodítka. Nelze činit víc než se jen dohadovat, zdali společnost může zůstat zdatnou a dále trvat bez náboženství a bez mravnosti. Vypadá to ale tak, že takové společnosti a státy by byly náchylnější k mezinárodní válce než byly a jsou státy křesťanské; a že by tak mohly přispět k úpadku civilizace a otevřít cestu novému temnému středověku.“

F. K.

ROZHLEDY PO THEOLOGII.

Z německé protestantské theologie.

Literární tvorba německých protestantských theologů byla vždy bohatá; ale v poslední době roste daleko nad dosavadní míru. Přispívají k tomu poměry dnešního Německa, hlavně po stránce náboženské. Je to doba velkého duchovního zápasu. A protestantská theologie si uvědomuje, že právě ona v tom zápase může a musí dát pevný základ, určit směr

a dát sílu na cestu. Proto chce být „theologií dneška“, obírat se věcmi aktuálními a podávat je srozumitelně, nikoliv psát jen pro úzké skupiny odborníků. Je na ní také pozorovat vliv skutečnosti, že Německo, je dnes Třetí říši, ovládanou autoritativním režimem nacionálně socialistické ideologie. Vidíme to zřetelně na několika význačných spisech německé protestantské teologie z poslední doby, na něž tu chci v největší stručnosti upozorniti.

Změnu situace velmi příznačně vystihuje různý osud tří vůdčích osobností t. zv. dialektické teologie, Karla Bartha, Friedricha Gogartena a Emila Brunnera. Tito tři mužové šli kdysi jako vůdcové svorně v čele theologické školy, která dala směr poválečnému protestantismu nejen v Německu, ale všude ve světě. Dnes však jsou rozděleni. Karl Barth se přidal k vyznavačské církvi, odmítl přísahu věrnosti režimu Třetí říše, byl zbaven profesury teologie v Německu a odešel do Švýcarska. Gogarten se přidal k německým křesťanům, Brunner se přimкнуl k oxfordskému skupinovému hnutí. Gogartenovy a Brunnerovy spisy z poslední doby ukazují, jak se dnes oba liší od Bartha.

Gogarten vydal v r. 1937 dvě knihy: *Gericht oder Skepsis? Eine Streitschrift gegen Karl Barth* u Diederichse v Jeně a *Der Zerfall des Humanismus und die Gottesfrage* u Kohhammera v Stuttgartě. Barthově theologii vytýká, že je bezčasová, sama sobě dostačující, že se uzavírá historickému životu národa a že chce mít také církev takovou. Pozemské instance a rády nemohou však být theologii lhostejny, jejich tíže a nalehavost ukazují, že jsou dány Bohem. Vytýká dále Barthovi, že tam, kde jde o nevyhnutelné rozhodování v historické situaci, svým „snad — snad také ne“ ulamuje hrot vážnosti našeho stání ve světě božím. Gogarten dále odmítá Barthovu formuli: nejprv evangelium, potom zákon. Barth prý ztratil v boji proti přirozené theologii souvislost se vši historickou přítomností a propadl tím sám přirozené theologii. Barth prý odnímá zjevení historickému životu, uváděje je v nejostřejší protiklad k světu. Myšlenka zjevení dostává u něho jen čistě spekulativní smysl, zákon ztrácí význam jako samostatný kus zjevení, svoboda boží se stává izolovaností boží od světa.

Brunner vydal r. 1937 v berlínské Furche-Verlag velký spis: *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*. Na 572 stranách chce podat křesťanskou theologickou anthropologii. Chce při tom být blízek skutečnosti, nechce v ničem odporovat tomu, co lze vědět o člověku ze zkušenosti. Při tom ale také platí, že theologické poznání člověka o člověku musí být bráno ze slova božího. Člověka lze pochopit jen z toho, co je nad ním. Patří sice člověk po své biologické, psychologické a rozumové stránce do světa pozemské zákonitosti, chápané přirozenou moudrostí; ta skutečnost není poznáním ze slova božího nikterak odstraněna. Ale člověku je třeba rozumět také z nejvyššího principu, a ten nám odhaluje jen slovo boží. A v tomto poznání lze říci o člověku jen to, že je odpovědnou bytostí. Smyslem odpovědnosti pak je láska. Rozumíme sobě samým, jen když si rozumíme z božské lásky. Boží láska podmiňuje a určuje naše bytí. Ale člověk,

v boží lásce stvořený a k ní určený, jí odporuje a tím vstupuje do jeho života rozpor. Stvořitelství původ a skutečnost člověka nejsou ve shodě. Člověk nemůže svůj stvořitelství původ nikdy zapřít a přece jej skutečným chováním zapírá. Ale i jako buřič proti Bohu, jako hříšník je člověk tvorem božím a obrazem božím; a to nejen po stránce svého rozumu, nýbrž v své celosti. Poměr Boha a člověka lze vyjádřit slovy: Wort — Antwort. Ale člověk se oproti Bohu učinil samostatným, Abbild chce být Urbild, das Antworten — Sollende will selbstwortend sein. Ale přes to trvá die Ebenbildlichkeit. Člověk je bytost v rozporu, to je jeho podstata, vyslovená titulem knihy. K božím obrazu stvořená lidská bytost je vzrácená. Velikost člověka se zjevuje v jeho bídě. Člověk neslouží pravému Bohu, ale modlám, nestojí v pravém obecnství lásky, nýbrž v boji mezi individualismem a kolektivismem, svobodou a autoritou a pod. Brunner tu pozvedá na novou úroveň svůj spor s Barthem o přirozenost a milost. Svou novou knihou dokazuje, že je třeba theologickou práci držet v správné blízkosti ke zkušenosti.

Ohled na skutečnost mluví také z knihy E m a n u e l e H i r s c h e: *Der Weg der Theologie* (Stuttgart, Kohlhammer, 1937). Proti dosavadním názorům hlásá Hirsch, že systematická theologie nemá mít konfesní povahy, nýbrž má být nadkonfesní. Má být křesťanská a má vycházet z evangelia. Dosavadní oceňování bible a dogmatická formulace křesťanské pravdy (dogma a vyznání) neodpovídají novému rozumní světa, s kterým musíme počítat. Visíme už takřka nazí mezi formou křesťanské víry, která je pro nás minulá a novou, která tu ještě není. Je dosud málo theologů, kteří tu situaci vidí a jí trpí; ale ti vědí, že všechno to, co církev a theologie za tisíciletí vytvořily, je dnes v tavící peci. Jen kdo nemá tušení o skutečnosti může chtít ještě udržovat staré šaty, které jsou prožrány moly. Dnešní německá protest. theologie má dvojitý úkol: jednak má dnešním lidem zase otevřít pravou zkušenost o skrytém Bohu, jednak má při tom využít poukazu na svaté pouto, kterým Bůh Němce spoutal v jejich dnešní národní zkušenosti. Vývoj v německém národě vede prý stát víc k tomu, že náboženské kořeny konfesních rozdílů mezi evangelickou a papežskou církví pomalu odumírají. Evangelická cesta a římská cesta se zatím navzájem vylučují, ale není prý to navždy. Evangelická theologie má prý budoucí podobě křesťanské víry v německém národě vtisknout základní znaky reformačního křesťanství: učení o Ježíši Kristu, o člověku a o spáse.

S útoky německého hnutí víry a s výtkami, že křesťanství a němectví si podstatně odporují a jsou spolu neslučitelná, hledí se německá protestantská theologie vyrovnat také prostředky theologickými. Dokladem je kniha G e o r g a W e h r u n g a: *Christentum und Deutschland. Eine zeitgemässe Bésinnung*. (Tübinger Studien zur system. Theologie, Heft 6. Stuttgart, Kohlhammer, 1937). Autor tvrdí, že svazek mezi křesťanskou vírou a germánsko-německým druhem byl kdysi wesensecht a je přes mnohé námitky i dnes. Nelze prý odhadnouti, co by pro německý národ bylo ztraceno, kdyby ten svazek byl definitivně zpětrhán. Ani Třetí říše při své snaze o obnovu národního celku nemůže postrádat tiše

z vnitřku působící, očišťující a oduševňující moci evangelia, a má-li se říši velké dílo obnovy podařit, musí si přát co největší rozmach této moci. K tomuto záměru dochází autor theologickým rozbořením problematiky. V křesťanství vynořilo prý se, v opaku k antice, po prvé dynamické myšlení, bez něhož nelze pochopit duchovní vývoj. Symbolem toho myšlení je přímka, ukazující do dálky a přes všechny překážky vpřed mířící. Ale ta přímka je křížena kolmicí, znamením odporu člověka k božímu jednání. Teprve obě ty linie dohromady naznačují symbolicky obsah novozákonní zvěsti. Odtud má evangelium onu vpřed pudící sílu, vedoucí člověka k vyšší věčnosti, k agape. Evangelium je očišťující soud. Nový zákon prolomuje všechny rasové vázanosti a prokazuje tím svůj nadnárodní původ. Proto také lze mluvit o skutečném setkání se křesťanstvím a německým národem. Jsou pozitivní styčné body mezi německým a evangeliem. I německý národ i evangelium se pohybují v polaritě, německé lidství a evangelium se setkávají v polaritní určenosti své podstaty. Uvědomení si této shody neznamená autorovi návrat k církevní orthodoxii, před níž výslovně varuje; také odmítá Barthův „strašidelný biblicismus“. Cestu vidí v živém spojení přítomných dějin a zvěsti evangelní. Doufá, že takové spojení pomůže zřetelněji poznat jádro evangelia a pozvednout národní dějiny německé v nadnárodní.

Jak změna politické situace v Německu působila i na theology staré generace, můžeme vidět na 3. vydání Seebergovy Etiky, dokončené autorem těsně před smrtí a vydané autorovým synem (Reinhold Seeberg, *Christliche Ethik*. 3. vyd. Stuttgart, Kohlhammer, 1937). Seeberg v ní zaujímá stanovisko k změně politické situace v Německu. Významné je, že na konci svého života dochází k poznání jednoty individuální a sociální etiky. „Etika je ve všech svých částech jen jedna. Mravnost se neuskutečňuje nikdy jinak než jako součást života společnosti, ale mravnost se zároveň uskutečňuje v osobním životě“. K Třetí říši zaujímá stanovisko kladné. Základní myšlenky nového státního vedení jsou prý vhodné k tomu, aby byly vřazeny do světového názoru, daného křesťanskou vírou. Předpokladem prý jen je, že křesťanství nebude od příslušníků nacionálně sociální strany připraveno o svou svébytnost fantasticky konstruovaným germanismem. Protivu mezi německým křesťanstvím a vyznavačskou církví nepokládá za nepřeklenutelnou. Odmítá možnost svobodné církve a jako cíl stanoví utvoření říšské církve při zachování stavu vyznání. I ta církev musí prý se v svém hlásání držet přesně božího zjevení.

Příznačný pro novou situaci je také spis Alfreda Dedo Müllera: *Ethik*. (Berlín, Töpelmann, 1937.) Chce jí dát orientaci a ukazovat cestu v nové problematice, dané novou církevní a národní existencí. Chce ukázat evangelickou cestu uskutečňování dobra uprostřed skutečnosti přítomné existence v Třetí říši. Vychází z poznatku, že čistě racionální zdůvodnění etiky zklamalo a že za všemi mravními požadavky se skrývá víra. Třeba se proto tázat po legitimitě a nelegitimitě víry v mravním svědomí přítomnosti. Křesťanská etika je etikou, plynoucí z víry v Boha. Křesťanská etika ukazuje božství boží jako poslední směrnici, za-

sazuje se o „nepodmíněný realismus“, absolutní strážlivé uchopení všech stránek skutečnosti, zbavuje svět bůžků, aby jej uvedla opravdu na Boha, pozvedá nárok universalnosti, ukazuje dynamiku vztahu k Bohu. Tak překonává monotheistická prvotní podoba víry v Boha, která v evangeliu vystoupila v pravzorové radikálnosti, universalnosti, plnosti a zřetelnosti, všechny neurčité formy „zření Boha“, a stává se pravou základnou ethosu. Na tomto základě křesťanského theismu křesťanská etika stanoví, jak utvářeti vztah k Bohu, jak utvářeti sebe (etika individuální), jak utvářeti společnost, jak utvářeti svět věcí a jak utvářeti církev.

Müllerův spis je novým dokladem, jak německá protestantská theologie se snaží vyřídít své poselství v živém vztahu k historické hodině, do níž je postavena, a to nejen negativně v dialektickém barthovském protikladu Boha a světa, ale i pozitivně jako zachraňující slovo, bez něhož lidé žítí nemohou.

Pro nás v československé církvi je sledování německé protestantské theologie nejen poučením, ale i povzbuzením pro další naši práci na cestě, kterou jsme nastoupili a která se už dnes nezdá opuštěná a osamocená ani na místech, kde se takovou zdála ještě nedávno.

F. K.

ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

1. Oxfordský kongres svobodného křesťanství.

V minulém ročníku Nábož. revue (str. 312 a d.) jsme mohli přinést jen celkovou zprávu o průběhu a výsledku 12. mezinárodního kongresu Světového svazu pro svobodné křesťanství v Oxfordu ve dnech 3.—8. srpna 1937 a zvláště také poselství svobodného křesťanství, na tomto kongresu usnesené. Již v tomto referátě však bylo řečeno, že hlavní práce kongresu byla ve čtyřech diskusních skupinách: theologické, ekklesio-logické, výchovné a sociální.

Nyní se můžeme vrátit obsírnější zprávou k práci v těchto skupinách, neboť zatím byly v Ročence,*) kterou vydal Svaz pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu, otištěny krátké referáty o činnosti diskusních skupin a jejich resoluce, plenu kongresu navržené a od něho buď zcela nebo s malými změnami přijaté. Výsledky práce v těchto skupinách si zaslouhují, aby byly dobře známy v naší církvi, zvláště v kruzích duchovenských. Přinášeji důležité podněty pro naši činnost myšlenkovou i praktickou. Všecky diskusní skupiny pracovaly na základě materiálu, který si sekretariát vyžádal od členských skupin Svazu i od jednotlivců. V resolucích se tedy obráží činnost svobodného křesťanství ve světě, ale zároveň se vytyčují směrnice pro dílo budoucí. Ideje a ideály v nich nevyjádřené jsou základem, na němž je budováno poselství svobodného křesťanství současnému lidstvu. Lidé mají právo posoudit, zdali jim pomáhají překonávat zmatek nitra a doby.

*) Year Book J. A. R. F. 1938. Utrecht, listopad 1937.

A. Theologická skupina.

Theologická konference v Arnhemu 1936 určila, že tyto tři body mají primární důležitost pro poselství svobodného křesťanství: a) filosofický základ náboženského poznání a smyslu zjevení; b) nové porozumění bibli ve světle moderního badání jako zdroje vedení v životě dneška; c) theologie Ducha sv., založená na náboženské zkušenosti a vedoucí k novému pojetí imanence a transcendence boží.

Na základě těchto 3 bodů byl rozeslán dotazník mezi členské skupiny a studijní kroužky ve Svazu. Prof. van Holk jako referent skupiny upozornil, že mnohé theologické otázky nejsou dosud ve skupinách a církvích svobodných křesťanů důkladně probrány, jako: Která je pozitivní cena bible pro nás, nehledě ke kritice textu? Která je naše theologie Ducha sv.? Který je vztah mezi rozumem, intuicí a zjevením, a mezi intuicí a tradicí? Skupina souhlasila, že tyto otázky naléhavě potřebují odpovědi a přijala i návrh zprávy pro plenum, která v něm pak byla schválena.

Zpráva theologické skupiny:

I. Náležitě závěry, vyvozené z dotazníku, by byly předčasné. Proto by měla být konána theologická konference příštího roku; možno-li, na tomtéž místě a v téže době jako konference Leydenské mezinárodní kanceláře, aby se obírala obšírněji hlavními problémy svobodné theologie v naší době.

II. Jako hlavní problémy předkládá theologická skupina konferenci:

a) poměr mezi rozumem a intuicí, tradicí a zjevením jako formálními principy náboženského poznání a theologie;

b) srovnávací zjištění obsahu víry svobodných křesťanů; theologie Ducha sv.;

c) jak dát duchovní vedení, jak číst bibli a jak užívat náboženské literatury jako celku, ve shodě s principy vědecké a biblické kritiky;

d) obnova praktické theologie podle potřeb moderního náboženského života a podle dat psychologie a sociologie;

e) analýsa vzájemných vlivů náboženství a kultury v našich skupinách v minulosti i v přítomnosti;

f) diskuse o náboženství a naturalismu (problém existence boží) jako jádru všeho náboženského nepokoje a mravních krisí přítomné doby.

B. Ekklesiologická skupina.

Po referátu br. doc. dr. Hníka: Ekumenismus a svobodné křesťanství, jehož české znění bylo otištěno v *Nábož. revui*, r. IX., str. 283—292, a po diskusi byla navržena plenu zpráva, která pak také byla přijata.

Zpráva ekklesiologické skupiny.

Ekumenické hnutí, podporované všemi velkými křesťanskými církvemi kromě římskokatolické, znamená, že bolestně roztržené křesťanství uznává naprostou potřebu sjednocujícího ducha pro uzdravení a vykoupení ducha; znamená také krok k liberalismu se strany tradičních církví a jako takové zasluhuje podpory Svazu svobodného křesťanství.

Všecky členské skupiny Svazu jsou členy Světové aliance pro přátelství mezi národy prostřednictvím církví. Tato aliance, která se zabývá hlavně politickými otázkami, není přímou součástí ekumenického hnutí; ale jest důležitým východiskem pro dosažení hlubší duchovní solidarity mezi církvemi.

Dvě hlavní větve vlastního ekumenického hnutí jsou hnutí „Život a Dílo“ a „Věra a Řád“. Hnutí „Život a Dílo“ je činitelem k provádění závazků, přijatých stockholmskou konferencí 1925, totiž změnit přítomný sociální řád duchem evangelia Kristova. Hnutí „Věra a Řád“, založené v Lausanne 1927, je federací křesťanských společností, pracujících o sjednocení na basi víry, která uznává Ježíše Krista za Boha a Spasitele.

Svaz svobodného křesťanství sám nemůže býti pozván k přímé spolupráci s lausannským a stockholmským hnutím, poněvadž ta jsou složena z oficiálních zástupců různých křesťanských církví. Britská a Americká unitářská církev a československá církev (vedle jiných členů Svazu) jsou oficiálně zastoupeny na oxfordské konferenci hnutí „Život a Dílo“, a československá církev se také zúčastní edinburské konference hnutí „Věra a Řád“.

Vzhledem k pravděpodobnosti, že obě hnutí, „Život a Dílo“ i „Věra a Řád“ se spojí k vytvoření univerzální křesťanské rady církví, bylo dáno oficiální ujistění, že členství v obou hnutích nebude nijak omezeno po sloučení.

Princip, formulovaný dr. Alfr. Hallem, že „spolupráce“ s ekumenickým hnutím je žádoucí, pokud je dosažitelná, se zdá znamenat, že pozvání našich členských skupin k spolupráci na tomto ekumenickém díle bude s radostí uvítáno.

Pozvání k spolupráci s hnutím „Život a Dílo“ na přítomné basi může býti bez váhání přijato.

Naše stanovisko k hnutí „Věra a Řád“ závisí na způsobu, jak se bude vyvíjet, hlavně vzhledem k principům, které by pomáhaly jednotě.

Konečně navrhuje, aby byla Svazem zvolena malá komise, která by byla ve styku s vývojem ekumenického hnutí a umožňovala členským skupinám studovat jeho postup a spolupracovat s ním tak účinně, jak je možno.

C. *Výchovná skupina.*

Prof. Mac Colleston v svém referátě o principech a metodách náboženské výchovy zdůraznil, že jedním z našich hlavních úkolů je, abychom jako svobodní křesťané měli jasno o cíli náboženské výchovy, který podle jeho názoru musí vždy obsahovat rozvoj náboženské osobnosti v dítěti. Druhého dne Miss Bruining přinesla návrh 5 thesů a 2 resolucí, v nichž shrnula hlavní body referátu a diskuse z předešlého dne. Sekce návrh probrala bod za bodem a připravila definitivní návrh pro plenum. I to však provedlo některé další změny.

These výchovné skupiny.

1. Náboženskou výchovou rozumíme rozvoj náboženské osobnosti v dítěti.

2. Základní důležitostí je uznání, že náboženství má prostupovat každou fázi života. Chceme-li být pravými svobodnými křesťany, všechna naše výchova musí být náboženská; směřující k vybudování náboženské osobnosti.

3. Můžeme se různit v metodách a materiálech, ale podstatným požadavkem pro výchovu v uvedeném smyslu je náboženská osobnost učitelova.

Jen jsme-li si vědomi svého poměru k Bohu jako Otci všech lidí, můžeme dát něco z toho dětem, které jsou nám svěřeny.

4. Náboženská výchova musí také obsahovat intelektuální prvek, záležející v naučení těmto věcem:

- a) duchovní výklad vesmíru a hlavně lidských vztahů;
- b) znalost bible, hlavně etické a duchovní nauky Ježíšovy;
- c) dějiny vývoje křesťanské církve a různých denominací, počítaje v to životopisy velkých křesťanských vůdců;
- d) základní obeznámení s velkými světovými náboženství;
- e) base a historie našich vlastních zvláštních názorů a výklad velkých problémů moderního světa s našeho stanoviska.

Myslíme, že je to úkol církvi.

5. Doporučujeme některé metody a formy náboženské výchovy: hnutí mládeže, školy pro mládež, confirmaci, zasvěcování atd., jimiž mladí lidé získávají pocit odpovědnosti a loyality k instituci a metodám církve.

Zvláštní resoluce výchovné skupiny.

1. Poněvadž výchova dospělých u různých národů poskytuje různé příležitosti pro naše svobodné církve, nechť nejbližší kongres Svazu svobodného křesťanství věnuje výchově dospělých v církvích svou sympatickou pozornost.

2. Poněvadž lze pozorovat, že obřad zasvěcení do odpovědnosti plného člena církve má silný duchovní vliv na mladé lidi, a to i bez myšlenky svátostné milosti, nechť se touto konferencí doporučí všem školám svobodných církví a mládežím v církvích, aby přijaly nějaký obřad zasvěcení (konsekrace) a confirmace, který by umožnil mladým lidem zasvětit se ideálům svobodného křesťanství, které jim jejich škola a církev zvěstovala.

D. Sociální skupina.

Tato skupina přivábila největší počet delegátů a živá diskuse následovala po referátu rev. Holta o principech demokracie v národní vládě i v mezinárodních vztazích. Referent pravil mimo jiné: „Svobodným křesťanům není demokracie politickým prostředkem z nouze nebo kusem politické mašinerie, nýbrž výrazem jejich náboženské víry. Tato nová víra byla s to, aby apelovala na idealism člověka, neboť jej vybízela obětovat se pro něco většího než kterákoliv jiná forma vlády; ale jestliže se mužové a ženy nechtěli povznést k těmto požadavkům, byla demokracie nemožná. Krátce, nemůže být demokracie bez demokratů a nemůže být demokratů bez demokratické víry, a touto vírou je náboženská víra, že

božím záměrem je tvořit osobnosti." Za vůdcovství dr. Dextera konala se velmi věcná diskuse. Problém svobody byl jedním z předmětů diskuse a dal rev. Holtovi příležitost k prohlášení jeho přesvědčení, že v demokratickém národě je možná svoboda myšlení, ale ne svoboda jednání. Hlavní myšlenky shrnuty v resoluci, přijaté pak plnem.

Resoluce sociální skupiny.

1. My, svobodní křesťané, věříme, že Duch vydává svědectví v našem duchu, že jsme dítkami božími a že jsme povoláni spolupracovat, aby království boží přišlo na zemi.

2. Věříme, že to v sobě obsahuje povinnost, tvořit politické a sociální soustavy, v nichž všichni lidé mají příležitost plně rozvinout své tělesné, duševní, mravní i duchovní schopnosti.

3. Věříme, že takové soustavy mají být v podstatě demokratické. Demokracie je společnost tak organisovaná politicky, hospodářsky, mezinárodně a národně, že každý člověk nakládá s druhým jako s cílem, a nikoliv jako s prostředkem; náboženskými výrazy řečeno: společnost, v níž duše všech lidí jsou tak cenné jedna druhé jako jsou Bohu.

4. I když silou okolností žijeme pod jinými soustavami, nemáme ztratit svou víru v demokracii ani přestat o ni usilovat.

5. Důvěřující, že budeme-li plnit záměr boží, výsledky se časem objeví, neustaneme nikdy ve své práci, i kdyby se na čas zdála marnou. Kdybychom ustali, bylo by to doznání nedostatku víry.

6. Co bylo řečeno, znamená, že je určitá závaznost pro jednotlivce i pro církev, respektovat svobodu menšin, a demokratickými pochody a nestraničnými způsoby podporovat všechny prostředky, směřující k vytvoření adekvátní politické a hospodářské demokracie ve státě; a mezinárodně, podporovat soustavu, která spojí spravedlnost a bezpečnost.

F. K.

2. Svobodné křesťanství a ekumenické hnutí.

Důležitým doplňkem výše otištěné zprávy eklesiologické skupiny oxfordského kongresu svobodného křesťanství je článek z pera dr. C. J. Bleekera o svobodném křesťanství a ekumenickém hnutí, uveřejněný v Ročence na r. 1938,*) vydané Svazem svobodného křesťanství. Ukazuje se v něm na dnešní situaci ekumenického hnutí ve vztahu k svobodnému křesťanství, jak na ni upozornil již také článek doc. dr. Hníka: O bohosloveckou základnu ekumenického hnutí. (Nábož. revue, roč. IX., str. 357.) Poněvadž jde o věc velmi důležitou, otiskujeme také tuto informaci sekretáře Svazu svobod. křesťanství.

„Nelze popřít, že ekumenické hnutí je v temných dnech našeho století nejsilnějším ztělesněním dobré vůle a víry, které jsou jedinými silami, jež jsou s to, aby zabránily úplnému zničení společnosti a zachránily lidstvo z mravního šílenství. Je proto třeba věnovat pozornost výsledkům světové konference o „Životě a Díle“ i konferenci o „Víře a Řádu“, které

*) Year Book J. A. R. F. 1938. Utrecht, 1937, str. 28.

se konaly v Oxfordu a Edinburce minulého léta. Jejich rozhodnutí a zprávy přináší světu poselství, která budou mít široký ohlas a svobodní křesťané k nim nesmějí zůstat hlouši, neboť vztah svobodného křesťanství k ekumenickému hnutí je věc velké důležitosti.

Řečený vztah je však otázkou obtížnou. Soudíce podle faktů, mohli bychom usuzovat, že svobodné křesťanství má málo co činit s ekumenickým hnutím. Je pravda, že některé z našich členských skupin spolupracují ve Světové alianci a v Stockholmském hnutí; ale to není nic divného, neboť práce v oblasti sociální etiky zřídka má co činit s rozdělujícími theologickými naukami a vyznačuje se vždy duchem tolerance a bratrské lásky. Naproti tomu je skutečností, že ve speciální oblasti „Víry a Řádu“ svobodní křesťané buď nejsou přijímáni jako stejnocenní členové nebo se necítí doma v duchovní oblasti.

Edinburk do určité míry vyjasnil a zároveň zhoršil situaci. Až dosud se očekávalo, že zúčastněné církve vyznávají „našeho Pána Ježíše Krista jako Boha a Spasitele“, ač bylo ponecháno církvím samým, aby se rozhodly, zdali chtějí být voleny za členy či nikoliv. Oficiální zpráva edinburské konference podává výklad této base, který neopouchává pochybnosti o jejím pravém smyslu, zvláště ve spojení s faktem, že je učiněno opatření, že církve, které budou tvořit chystanou Světovou radu, že se mají sejít na basi inkarnace. Bude-li tato resoluce přijata církvemi, vznikne nebezpečí, že hnutí „Život a Dílo“, které nemá žádnou theologickou basi, bude postaveno na zúžený základ Edinburku.

Za těchto okolností se může zdát, že se dveře ekumenických shromáždění zavírají svobodnému křesťanství. Proč se trápit pro tuto otázku? Výkonný výbor došel k opačnému závěru. Pověřil sekretariát, aby určil speciální výbor pro studium těchto problémů. Tento ekumenický výbor už začal svou činnost a došel k důležitým závěrům. Učinil návrh, aby Svaz poslal dopis všem svobodnějším myslícím lidem v ekumenickém hnutí s žádostí o spolupráci a rozšíření base. A jako samostatný příspěvek svobodného křesťanství k ekumenické theologické diskusi vydá výbor kritickou zprávu o zprávách oxfordské a edinburské.

Můžeme jít ještě hloub a zjistit, že je určitá příbuznost mezi svobodným křesťanstvím a ekumenickým hnutím, které nám dává právo podniknout zmíněné kroky. Co je pravou podstatou ekumenického hnutí? Lidé často tvrdí, že hnací silou je touha po jednotě. Podle našeho názoru je jednota přeháněna. Skutečnou důležitostí ekumenického hnutí je snaha křesťanské církve, prohlásit stanovisko k evangelium a k historickému dogmatu na straně jedné („Víra a Řád“) a k modernímu světu na straně druhé („Život a Dílo“). Svobodné křesťanství zápasí s týmiž problémy. Ideou svobodného křesťanství je nová reformace: oživený význam velké pravdy evangelia a také harmonie náboženské víry a moderní kultury. Proto svobodné křesťanství a ekumenické hnutí mají spolupracovat za přátelských podmínek. Svobodné křesťanství, vycházející ze svého principu nové reformace, má provést nové vyšetření hodnot starého dogmatu. Pak bude s to, aby dalo vlastní a cenný příspěvek k velkému dílu ekumenického hnutí.“

F. K.

3. Jak to vypadá v Německu.

Náboženské a církevní poměry v Německu činí navenek dojem uklidnění. Uvnitř však klidu není. Zdá se, že všechny strany a směry doufají, že čas pracuje pro ně. Všecky pak činí, co mohou, aby vskutku pro ně pracoval. Přesvědčí nás o tom přehlídka několika hlasů z různých táborů.

Za vládu promluvil o náboženských a církevních poměrech brzy po sobě dvakrát říšský ministr pro církevní záležitosti Kerl.

Po prvé mluvil na shromáždění národně-sociální strany ve Fuldě 24. listopadu 1937 před 5.000 posluchači. Pravil mimo jiné: Národní socialismus je náboženské hnutí, které vztah k Bohu a k božímu řádu nejen naprosto uznává, ale i prožívá. Pak mluvil proti různým pokusům, pošvat proti sobě světový názor a náboženství. Stát prý pokládá za svou povinnost, zabezpečit za všech okolností náboženskou svobodu jednotlivce, ale naproti tomu musí prý se co nejostřeji obracet proti politickému zneužívání náboženství. Není prý úkolem státu, vydržovat církve příspěvky a daněmi, nýbrž je prý povinností věřících, aby se starali o církev, ke které se přiznávají. Třeba v tomto smyslu dosud zatím nebyla provedena žádná úprava, přece cílem vlády je vydati ji. Ač Třetí říše dosud zaplatila enormní sumu skoro 1 miliardy marek oběma velkým křesťanským církvím, a uzavřením konkordátu projevila svou vůli po společné práci a také v evangelické církvi podporovala všechny snahy, aby se dospělo k jednotné říšské církvi, přece prý v obou církvích nechýbělo duchovních, kteří proti státu štváli, což je dokumentováno sedmi tisíci trestních oznámení, jež byla proti zástupcům církve od r. 1933 učiněna. Kdyby prý vždycky církvím záleželo na jejich vlastním úkolu a kdyby se neuplatňovaly mocensko-politicky, byly by prý mohly velmi snadno žít v míru s nacionálně-socialistickým státem, jak je tomu u křesťanských svobodných církví, které prý poznaly, že nemohly nikdy svobodněji a nerušeněji hlásat evangelium než v Třetí říši. Snahou státu prý je, přeměnit politisující církve opět v opravdu náboženské společnosti. V otázce voleb v evangelické církvi prý nyní stát zaujímá vyčkávací stanovisko, ježto na základě vědova výnosu, který církevní strany zprvu odmítaly, dodnes nedošlo k jednotnému směru v evangelické církvi. Stát prý se až na další omezí na udržování vnějšího pořádku.

O výchově ve školách prohlásil ministr, že náboženské výuce nebude překáženo, ale že církve nemají práva vychovávat lidi ve všech oblastech tak, jak ony to pokládají za správné, nýbrž že musí ponechat nacionálně-sociálnímu státu, aby vychovával děti tak, jak on to pokládá za správné. Na založení nacionálně-sociální státní církve nemá prý stát zájmu a ministr prý také nepřipravuje žádné velké církevní zákony, jak se rozhlašovalo. Ministr končil: „Chceme splnit úkol, který nám Bůh určil a který každému státu určuje. Chceme sloužit jen tomuto úkolu a chceme celý národ k tomuto úkolu vychovávat. Německý národ se nedá ve svém pochodu do budoucnosti zdržovat politisujícími církevními kruhy.“ (Deutscher Glaube, prosinec 1937.)

Hned na to 30. listopadu 1937 promluvil ministr Kerl v Hagenu.

Mezi jiným řekl: „Každý si může zvolit své vyznání, a to podle vlastního srdce. Zadáme však, aby měl úctu před tím, co je svaté druhým. Kdo nedbá tohoto příkazu úcty, není pravý národní socialista.“ Zddrazil dále plnou rovnoprávnost všech náboženských společností, svobodu víry, německý stát prý je státní svobody svědomí a nechce žádnou vládu církev. Vyslovil se i zásadně o náboženství. „Co je náboženství? Musíme odpovědět: abychom věděli, co máme činit. Světový názor a náboženství se sbíhají v tom, že představují souhrn úsilí člověka, mít jasno v otázce správného jednání. Na tuto otázku jsme konečně našli odpověď. Prostředky rozumu jsme našli jasnou a zřetelnou odpověď: jen od politiky může přijít pravá svoboda člověka. Vůdci děkujeme ještě za zdokonalení. Učil nás v době zoufalství a obecného zhroucení: „Musíte konat svou povinnost! Musíme jednat podle své vůle, která mluví z vaší krve, kterou Bůh vlił do vašich žil!“ V naší krvi samé leží svědomí. Bůh vložil do krve pokyn, že všichni, kdo jsou jedné krve, patří k sobě a srůstají ve velký organismus jediného národního obcenství. Vůdce učinil pojem svědomí socialistickým a řekl: „Musíme splnit boží příkaz svým jednáním. Staňte se pozitivními křesťany činu!“ Touha Němců budiž tím splněna!“ (Protestantenblatt, 12. prosince 1937.)

Mluví-li takto ministr, dovedeme si představit, jak mluví podvůdcové ve straně. Jako příklad několik vět, jež pronesl Reichsstatthalter dr. Meyer v Münsteru na slavnosti nár. soc. strany: „Věříme v Pána Boha (an einen Herrgott) a v boží všemohoucnost. Že nám poslal vůdce Adolfa Hitlera, v tom vidíme boží řízení! Pozdrav Heil Hitler! buď nám stálou modlitbou: Pane, zachovej nám vůdce! Nikdy nebylo náboženství v Německu tak zabezpečeno, jako za národního socialismu. Miliony německých lidí věří dnes zase v Německo, v národ, v dobro a ve vůdce. Kdo věří ve vůdce, věří také v boží všemohoucnost.“ (Protestantenblatt, 21. listopadu 1937.)

Z kruhů někdejší liberální theologie protestantské se zřídka ozve hlas k nynějším poměrům v Německu. Je proto zajímavo přečíst si názor faráře Rasche z Hannoveru, který se k těmto kruhům hlásí a který svůj článek v Protestantenblattu (č. 26) nadepsal příznačným titulem: Versäumte Gelegenheit. Práví v něm: „Kolik nesmyslů o bibli, o Starém zákoně i o Novém zákoně, o postavě Pavlově a j., které se dnes rozšiřují, kolika i vážných námitek, které se dnes hlasitě pronášejí, bychom dnes zůstali ušetřeni, kdyby církev byla v pravý čas využila poznatků historicko-kritické theologie. Není to opravdu škodolibost, když to dnes konstatujeme, nýbrž srdečný smutek nad tím, co tu bylo zameškáno a nyní se mstí. Vzpomeňme jen na poválečná leta, kdy jsme se musili rvát s volnými mysliteli a jejich novými zjeveními! Tehdy vyrukovali přece vždycky na jedné straně se skostnatělou orthodoxií, jakou dnes sotva ještě kdo drží, jaká jim však zůstávala ještě temně v paměti snad z jejich výuky před konfirmací, na druhé straně s přírodovědou, již jen napolo rozuměli nebo také vůbec nerozuměli. A my jsme tehdy často s tichou radostí viděli, jak bratři z pravice proti těmto odpůrcům bojovali našimi zbraněmi. Tak je tomu i dnes často. Bohužel ne

vždycky; naopak, máme před sebou namnoze obraz nové orthodoxy, která pro nás v dnešním vývoji duchů může být jen povážlivá. To přece nesmí být, aspoň to nesmí zůstat bez odezvy, že se dnes opět všechny výsledky onoho historického zkoumání bible házejí přes palubu, z izraelských pověstí se směle dělají křesťanská dogmata, celý starověký obraz nebe, světa a dějin se chce vnutit do naší křesťanské víry, proti závažným námitkám, místo aby tu byla snaha jim rozumět a z vnitřku je přemáhat, se prostě stavějí mocenské výroky, a v době, kdy jde o podstatu křesťanství a trvání naší evangelické církve, se pěstuje úzké, výlučné luterství, které je většinou členů našich obcí, jak jsem pevně přesvědčen, naprosto nesrozumitelné, a které se jim ani nikdo nesnaží učinit srozumitelným. Opakuji větu z našeho programu, větu o „rozporu mezi církevní tradiční naukou a moderním světovým názorem“. Tento rozpor má zajisté dnes zcela novou tvářnost, vynořilo se tu mnoho nových otázek: krev a půda, náboženství a rasa, křesťanství a národnost, stát a církev, slovo boží a vyznání, zjevení a dějiny. Ty musí být nyní v duchu evangelické svobody znova promyšleny a probojovány, a stane-li se to v tomto smyslu jen zbraněmi ducha, může nám to být jen vítáno. Myslím, že tu máme my, přátelé evangelické svobody, ještě stále svou úlohu, a bylo by si velmi přát, aby se naši rozptýlení přátelé v zemi přes všechny církevní politické zmatky k tomu zase seskupili a své hlasy pozvedli.“ Budeme jistě se zájmem sledovat, nalezne-li tato výzva odezvu.

Úřední a poloúřední místa evangelické církve odpovídají na situaci namnoze tím, že ukazují na zásluhy protestantismu o německý národ. Tak mluvil na 40. generálním shromáždění Evangelického svazu, který se konal ve dnech 3.—9. září 1937 ve Frankfurtu n. Moh., prof. dr. Althaus na thema: Odpovědnost a vina církve, a ukázal také na politickou odpovědnost církve. Národ, který se jednou v dějinách rozhodl pro Krista, nemůže prý už způsobit, aby toho nebylo. Nemůže prý už postrádat sil, které přicházejí od Boha a které udržují národy jím stvořené. Tak prý je pravá víra v Krista nejlepším duchovním ochranným valem proti útokům bolševismu. Řečník pak ukončil přáním, aby církev měla svou politickou odpovědnost vždy na zřeteli a aby politikům naší doby se dostalo otevřených očí pro to, co církev pro udržení národa znamená. Velké shromáždění, jak konstatuje referent, přijalo vývody řečnickovy s napjatým zájmem a vděčnou radostí. Předseda Svazu, prof. dr. Bornkamm, mluvil pak o německém poslání evangelické církve. Za všech dob byla prý evangelická církev hluboce spojena s dějinami svého národa. Jako žádná jiná církev volala prý své theology za války do zbraní, ve válce prý vybízela k vytrvalosti bezohledněji než jí to bylo k užítku, za republiky prý snášela břímě i nadávky. Není prý pravda, jak se tvrdívá, že církev přijala marxismus. Marxismus prý mohl být přemožen jen silou politického hnutí, národním socialismem, jemuž za to přísluší trvalý dík církve. Ale politické přemáhání není prý úkolem církve, která působí vnitřně. Při převratu prý evangelická církev ukázala pohotovost, která se jí nesmí přičítat za vinu. Dávala prý spíše dvakrát než jednou všude, kde se požadovalo její přispění. Dnes prý platí, nepro-

jevovat únavu a vzdor, když se církvi zavírají dveře; musí prý nezměnitelnou věrností své odpůrce zahanbit, pamatujíc na toho, který nespílal, když mu bylo spíláno. (Deutscher Glaube, říjen 1937.)

Němečtí křesťané se rozdělili na dvě skupiny. Je tu nyní Reichsbewegung Deutsche Christen, reformatorische Reichskirche, vedená Rehmem, a jsou tu Deutsche Christen, nationalkirchliche Bewegung, Thüringen, pod vůdcovstvím Lefflerovým. Považují se sami za střed mezi starými církvemi a německým hnutím víry, které chce německé náboženství, ale ne křesťanství. „Němečtí křesťané jsou zlatou střední cestou, jediným možným náboženským směrem pro nás Němce... Svatý pojem Boha, Spasitel, který ukazuje cestu k Otci nebeského království, účinná láska k soukmenovcům, vzhlížení k dobrým vzorům, úcta k rodičům a vychovatelům — toho všeho nechceme my, němečtí křesťané, postrádat; ale zřikáme se všeho nepřírozeného, nuceného a nepravdivého v konfesně rozpolcené škole. Jedním slovem: chceme jít zlatou střední cestou: dobré neničit, zbytečné a zatěžující však vypustit.“ (Cituje Christliche Welt z 6. listopadu 1937.)

Ve svém novém obřadu confirmace mají němečtí křesťané toto vyznání víry: „Věříme v Boha, Otce našeho, všemohoucího, stvořitele nebe a země. Řídí osudy všech lidí a všech národů, stvořil nás do naší země a do našeho národa, a dává obživu našim tělům i duším. Povolal nás k službě říše, abychom ji uchovávali v čistotě a kázni, poslušnosti a věrnosti, svobodě a cti. V radosti i v bolesti, v štěstí i v neštěstí jsme ukryti v bohatství jeho milosti, neboť v něm žijeme, se hýbáme a jsme. Věříme v Ježíše Krista, našeho Spasitele a Pána. Přišel na svět, aby zlomil pouta hříchu a smrti, aby zničil moc pekla, a aby nás svým křížem i svou smrtí připravil, abychom i svůj kříž a všechno utrpení a všechnu smrt snášeli, neboť v něm máme vzkříšení i život. Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi a viděli jsme slávu jeho, slávu jednorozeného Syna od Otce, plného milosti a pravdy. Věříme v Ducha sv. Povolává a shromažďuje nás, abychom žili se všemi bratřími a sestrami bratrsky a sestersky, aby v nás a mezi námi rostlo království boží, a abychom byli v pravé jednotě víry, připraveni ke každé oběti a ke každé službě. Bůh je láska a kdo zůstává v lásce, zůstává v Bohu a Bůh v něm.“ (Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeichnung z 9. dubna 1937.)

Německé hnutí víry odmítá křesťanství jako odporující duchu německého národa. Hlásá jen německou víru v Boha (gottgläubig) a úplně se ztotožňuje s ideologií národně sociální strany. Jeho lidový časopis Durchbruch taktó vyslovuje jeho přesvědčení: „Dnes nemá v sobě německé hnutí víry žádného sektářství. Je společností Němců, zápasících o vítězství německé víry v Boha. V centru této německé víry v Boha stojí poznání, že splnění národně socialistického světového názoru s jeho jen od vůdce dávanými úkoly a příkazy je cestou, kterou musí jít němečtí lidé, nechť jí-li se, chybit smyslu svého bytí... V Boha věřící německý národ bude přes církve a sekty vyznávat: Být jedním národem, to je náboženství naší doby!“ (Cituje Christliche Welt ze dne 6. listopadu 1937.)

Nejradikálnější ve věcech náboženských i politických je hnutí, řízené rodinou Ludendorffovou. Hlásá návrat k víře v staré germánské bohy, n o v o p o h a n s t v í. Po smrti polního maršálka vede hnutí sama jeho manželka Matilda.

Jaké následky bude mít dnešní náboženská a církevní situace v Německu pro budoucnost, můžeme posoudit podle počtu bohoslovců, studujících na německých státních univerzitách. Od r. 1933 do r. 1937 se zmenšil na pouhou třetinu. V r. 1933 bylo všech bohoslovců v Německu 6791, v r. 1935 již 3932 a v r. 1937 pouze 2263. Ještě nápadnější je ten úbytek na některých jednotlivých univerzitách. Tak berlínská universita měla v r. 1933 zapsáno 769 bohoslovců, v r. 1935 již jen 403 a v r. 1937 pouze 172 bohoslovců. V Tübingách je postup tento: 940:564:387, v Erlangách: 567:277:243, v Lipsku: 541:365:249, v Marburgu: 436:234:145, v Halle: 418:241:235.*) Vyznavačská církev začala své bohoslovce vzdělávat a zkoušet na soukromých bohovědných školách, ale vláda je zakázala. Rapidní úbytek bohoslovců povede ovšem záhy k tomu, že nebudou moci být obsazována všechna místa farářů. Není proto divu, že náboženská a církevní situace v Německu budí ve všech opravdových lidech vážné obavy.

F. K.

KULTURNÍ HLÍDKA.

Magnetová hora.

Po půl roce od vydání *Železná mříž* vydal František Nechvátal novou sbírku svých veršů, tentokrát v *Melantrichu*. Tato časová blízkost *Magnetové hory* a *Železná mříž* je důležitá pro porozumění nové poesii Nechvátalově. *Železná mříž* byla výrazem hlubokého prožití nespravedlnosti, mravní nesmyslnosti, surovosti a tuposti současného sociálního řádu — či lépe neřádu — Evropy a výkřikem proti nim. *Magnetová hora* zachovává si v jedné linii tuto tematiku — a rozvíjí ji dále.

Vedle negativního zaznívá tu p o s i t i v n í tón tohoto básníkovy prožitku: proti přítomnému světu lži, bíd, nespravedlnosti a násilí staví tu zejména mohutná závěrečná báseň „*Magnetová hora*“ visi nového lidského společenství:

„o zemi bratrské sen básníků mne trýzní
vlá s černé korouhve v stín půlnoční mé trýzny . . .“

Jako *Magnetová hora* přitahuje básníka, a v jeho víře všechen svět, toto obnovené vidění nového Jerusalema Janovy Apokalypsy (mimochoodem — *Magnetová hora* je novým svědectvím o tom, že základní inspirace Nechvátalova je náboženská, křesťanská —). Revoluční vise nového, krásnějšího, spravedlivějšího a lidsějšího světa je tu zduchovněna —, aniž při tom pozbyla své účelnosti, revolučního elánu a aniž byla utržena od

*) Statistiku o počtu bohoslovců uveřejnil čas. Deutscher Glaube v prosincovém čísle 1937.

světa reálné konkrétnosti. Základní tvárný element Nechvátalovy poesie je tu zachován a pročištěn: polarisace života mezi něhou a tvrdostí, láskou a nenávistí: milovat pravdu a spravedlnost znamená nenávidět lež a bezpráví. Tento postoj je to, co dramatisuje každý Nechvátalův životní zážitek, co vnáší do světa jeho představ tragický motiv. Ale je to postoj — a právě tím tragický — zákonitý. Nikdo, kdo má svědomí, nemůže jinak prožívat dnešní své postavení životní.

Tento, spodní tragický proud nese i druhou — zdánlivě novou — vrstvu Nechvátalových veršů v Magnetové hoře: lyriku osobní, poesii samoty, ticha, okouzlení životem i odkouzlení života. Ve verších této vrstvy dosahuje výraz Nechvátalův místy čistoty absolutní:

... všem věcem vyzpívám svou chválu zbožňování
a v bitvě úrodné dnes sevrů každou z chvil
do hlubin lásky své bůh ohnivý mne vhání
svým kordem taseným jež v bolest rozžhavil ...

Nebo:

„Hájku, hájku, co to šumí
v kadeři tvé nezlibáno
co to ve tvých jivách zpívá
Kdo mým slzám porozumí
které pláče každé ráno
když prochá noc uhrančivá.“

Poesie Nechvátalova — dosud tak odosobená — se tu zlidštuje. To je krok nad Železnou mříž. Magnetová hora jako sbírka ovšem ještě trpí tím, že Nechvátal nedovedl harmonisovat a synchronisovat zcela obojí linie svého tvoření. Leč i tak je to knížka, která by měla být námi čtena s velkou pozorností i zaujetím. Na mnoha místech je to čistý výraz životního postoje československého křesťana. František Roháč.

Kritický měsíčník.

Redakci dra Václava Černého, žáka F. X. Šaldy, začal v nakladatelství Borového vycházet „Kritický měsíčník“, kterým, doufejme, bude alespoň částečně zaplněna mezera, která v našem kulturním životě je dána tím, že dosavadní listy literární a umělecky kritické zvrhly se v reklamní časopisy nakladatelské, mezera, která zastavením Šaldova Zapisníku citěna byla dvojnásob. Revue slibuje shromáždit mistry naší kultury jako jsou Josef Hora, František Halas, Vladimír Holan, Otokar Fischer, V. Jirátko, Boh. Mathesius, K. Polák, Josef Čupek, Václav Nebeský, Bohumil Polak, Pavel Levit, A. M. Piša, Bohumil Novák, Jan Patočka, Jar. Seifert, Frant. Nechvátal a j. Už tato jména ukazují, že Kritický měsíčník bude víc než výrazem kulturního průměru. Prvé číslo tento slib jenom utvrzuje. Úvodní článek Václava Černého „Krátká zpráva starých básníků o svobodě“ vyzdvihuje pathetickou viru, kterou ve svobodu chovali a již pro svobodu bojovali básníci liberalistické Evropy, jako Byron, Shelley, Viktor Hugo, Leconte de Lisle, Ménaud, Lamartine, Alfred de Vigny,

Mazzini a Carducci. Svoboda těmto duchům nebyla jen heslem, byla to sama z á k o n i t o s t ž i v o t a v s k u t k u l i d s k é h o — jak to Černý charakterisuje právě u Lamartina, jenž, básník, stal se hlavou prozatímní vlády Druhé republiky: „...nešťtíl-li se násilí, viděl v něm jako v každé suspensi jen žalostnou nutnost improvisace. S myšlenkou revoluce byl vzít; ale přičilo se mu dogma o totožnosti revoluce a násilí, v němž viděl nedomyšlenost sektářů. Nemínil vzít za vědek jejich občanskou válkou místo revoluce. Krev revoluci, jejich tyranské diktátorství, byly mu účinkem panického ducha, revoluci řemeslně improvisujícího. Sám ji pojímal jako uvážené realizování řádu, při němž uzrálá myšlenka pracuje s časem. V hloubi tohoto pojetí, veskrze humanistického, tají se myšlenka, že být revolucionářem je především postojem vnitřním, požitkem osobním; předpokladem nového pořádku věci je očistit svého ducha ode všeho, co v něm zrodil pořádek starý...“ Z ostatních článků upozorňuji alespoň na Václava Navrátila „Sekularisaci hrdinství“ a Otokara Fischera poznámky o literárních novotách. Jinak má číslo obsáhlou rubriku rozborů nejvýznamnějších novinek literárních a aktuálních poznámek. Doporučujeme Kritický měsíčník pozornosti své čtenářské obce. F. R.

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

Havelock Ellis, Pohlavní psychologie. Perspektivy sv. VII. Vydal Orbis, Praha, 1937. Překlad dr. Anny Pospíšilové. Str. 316, Kč 50.-.

Tato kniha Ellisova je stručným shrnutím jeho obsáhlého (sedmivazkového) díla *Studies in the Psychology of Sex*, které je pro pohlavní psychologii dílem standartním. Knížka je psána s velikým jemnocitem lékaře a psychologa a podává přehledně základní poznatky vědeckého poznání sexuální sféry člověka života. Poznátky, které by měly patřit k všeobecnému vzdělání. Havelock Ellis sám v úvodu upozorňuje na to, že „pohlavnost prostupuje člověka celého; jeho pohlavní konstituce je částí jeho konstituce všeobecné.“ Proto dobrá znalost člověka, i psychologická znalost člověka, není možná bez solidní a nešarlatánské poučenosti o jeho pohlavnosti. Kniha Ellisova nabízí takovéto základní poučení oním cudným způsobem, kterým

to může učinit jenom věda, která popisuje a vykládá každou skutečnost bez zaujetí a bez jakékoli postranní reservatio mentalis.

V sedmi kapitolách pojednává se tu o pohlavní biologii, pohlavním pudu v mládí, pohlavní úchylnosti, erotickém symbolismu, homosexualitě, manželství a umění milovati. Kniha je sympatická tím, že z otázky nedělá — jak mnohé jiné — věc jakési lidské zoologie, nýbrž že i tu a právě tu člověk je viděn v plném bohatství své osobnosti od její dolní biologické hranice až ke škále jeho duchovního života. A také tím, že — ukazujíc na zakoreněnost pohlavnosti v celé bytosti člověkové nečiní z toho násilných závěrů pansexualistických, jinde tak nerozpačitých. Naším duchovním může studium této knihy velmi usnadnit jejich pastorační práci, zejména mezi mládeží, a uvarovati je mnohých scestných a násilných soudů (i odsudků) falešné,

poněvadž nedostatečně poučené morálky. Knihu doporučujeme.

F. R.

Pozn. redakce: Četné referáty o knihách bylo nutno odložit do příštího čísla.

RŮZNĚ.

Jak to vidí v Anglii. „V neděli ráno prohlásil Mussolini k shromáždění 60 italských biskupů a dvou tisíc kněží, že jim děkuje za jejich služby pro fašistický stát. Prokázali státu cennou pomoc během „boje proti habešským hordám“ a také proti „tak zvaným civilisovaným hordám sankcionistů“. Ale duce žádá víc od svých spojenců. Biskupové a kněží mají povzbuzovat věřící, aby měli četné rodiny, aby Mussolini mohl mít hodně vojáků k boji proti jiným hordám „divošským i tak zvaným civilisovaným“. Církev má být fašistickým verbířem. Mussolini je daleko ostřejší než Bedřich Pruský. Je bohužel dost důvodů věřit, že kněží a preláti rádi učiní, oč jsou žádáni. Časté tvrzení našeho časopisu, že Vatikán se stal definitivním spojencem fašistické moci, je potvrzeno ve zprávě římského korespondenta, otištěné minulý týden v listě Tablet. Korespondent praví, že Vatikán je nakloněn věřit, že za 10 let bude Itálie „vůdcem Evropy“, ale že pochybuje o „dalším trvání Britské říše“. Odtud bez pochyby stálá a neocenitelná podpora, poskytovaná Itálii římsko-katolickou církví na blízkém východě.

S hlediska pravého náboženství je horší než politování hodné to, že římsko katolická církev schvaluje dobytí Habeše, se všemi barbar-skými prostředky, kterých bylo při tom užito. S hlediska politického je toto spojení vážnou věcí

pro Velkou Británii a pro budoucnost demokracie. V nejbližší době se budou lidé v anglických církvích modlit za sjednocení křesťanství. Těm, kteří jsou přesvědčeni, — je to menšina, ale vlivná — že křesťanské jednoty může být dosaženo jen uznáním papežových nároků, doporučujeme uvážit tyto dvě závažné skutečnosti: Římské krití fašistické agresivnosti a jeho nepřátelství k demokracii. Kardinál Hinsley se vrátil v neděli do Londýna s libežným poselstvím dobré vůle. Bylo neštěstím pro něho, že dva dny před tím Tablet otevřeně vyložil zahraniční politiku Vatikánu.

Je obecně známo, že arabské povstání v Palestině je financováno Itálií, zatím co protibritská propaganda je den co den šířena po celém arabsky mluvícím světě radiovou stanicí v Bari. V Palestině je značný počet italských Františkánů. Jsou patrně tak vlastenečtí jako jejich bratři v Habeši, kde Františkán je apoštolským delegátem a nadšeným velebitelem italského panství. A nepřekvapuje, že v Palestině Františkáni vykonávají protibritský vliv. Je příznačné v této souvislosti, že angličtí římsští katolíci jsou otevřeně nepřátelští politice Balfourovy deklarace a přimlouvají se za opuštění smlouvy se sionisty a zřejmě doporučují, aby Velká Británie odešla z Palestiny vůbec. Totéž si přeje Mussolini. Itálie velmi oceňuje přístav Haifu a palestinská letiště, a kdy-

by Velká Británie z Palestiny odešla, Itálie by do ní hned vtrhla, — to jest, jestliže by ji nepředěšlo Turecko. Podle našich informací turecké vlády se velmi dotýká italský imperialism a Kemal Atatürk svým klidným, nepozorovaným způsobem se připravuje odporovat každému pokusu zřítit německé nebo italské panství v blízkém Orientě“. (The Church Times ze 14. ledna 1938).

Jak se dívají z Německa. „Die Berliner Börsenzeitung hlásí 9. října 1937 návštěvu jesuity Muckermanna z rozkazu kurie u předsidenta českého státu Beneše. Časopis o tom soudí, a my sdílíme tento názor, že pro tuto návštěvu v Praze jistě nebyly rozhodující úmysly duchovní péče“. (Deutscher Glaube, prosinec 1937, str. 659).

O Rusku. „Dr. von der Bach přichází v řadě článků o náboženské situaci v Rusku k závěru, že úctek bezbožnické propagace v Rusku nevykazuje daleko těch výsledků, o jakých se mluvívá. Ačkoliv se užívá krutých prostředků při provádění protináboženské propagandy, činí počet zapsaných bezbožníků asi 6,5 milionu, což při počtu 170 milionů obyvatelů není ani 3 procenta těch, kteří se přiznávají k bezbožnictví. Když od tohoto počtu ještě odečteme ty, kteří se přihlásili pod nátlakem, protože sedí na místech placených státem, je třeba říci, že se úsilí protináboženského hnutí nezdařilo. Nedávno prý lidový komisař pro lidovou osvětu, jemuž, jak se zdá, bezbožnická propaganda nedělá žádnou radost, zrušil pět protináboženských muzeí a ústřední ústav pro náboženskou propagandu, v němž bylo vyučeno 3.000 posluchačů. Na

druhé straně je, prý počet mladých křesťanů, narozených po r. 1917, nad očekávání veliký. Bohoslužby v kostelích, které zůstaly otevřeny, jsou stále přeplněny. Přibýlo prý 10—12 nových sekt. Na místo vyloučeného bezbožnictví nastoupila prý obnovená náboženská touha, která bezbožnickou propagandu zatláčila do pozadí. Je ovšem otázkou, zdali Stalin vyhoví vůli lidu, či zda bude protináboženská akce obnovena s větší ještě silou.“ (Deutscher Glaube, prosinec 1937).

Unionismus. „Papež vydal nové směrnice pro unionistickou práci v Polsku: moderní prostředky propagandy, rozšíření charitativní činnosti na pravoslavné, zakládání nových farností, kaplí a oltářů pro staroslovanský obřad, spolupráce rádu.“ (Christl. Welt z 20. listop. 1937).

O Československé církvi se zmiňuje H. Mulert v referátu o novém svazku díla Ekklesia, který obsahuje informace o církvích v Československu: „Kde se v novější době z národních a náboženských důvodů odvrátili od Říma (je několik skupin tohoto druhu, které stojí blízko starokatolíkům), nedošlo přece namnoze k utvoření velkých nových církví; r. 1920 založená Československá církev je (vedle národní církve na Filipínách) jediná větší; husitské vzpomínky oživly. A vzdálili se brzo od katolické církve mnohem dále než starokatolíci, nekladou váhu na dogmata, jako na dogma o Trojici, a ponechávají kritické theologii tak volné pole, že počáteční spojení s pravoslavnou církví srbskou brzo zmizelo (přes to že podrželi episkopální zřízení; vedoucí biskup sluje patriarcha) a připojili se raději k

Světovému svazu pro svobodné křesťanství.“ Referát je otištěn v čas. *Christliche Welt* z 20. XI. 1937.

Z dopisu dnešního mladého člověka. „S úžasem čteme historii Omladinářů. Ne, něčeho takového nejsme schopni. Ne, že by v nás nebylo dost statečnosti. Jen se podívejte, jak neohrožení jsme při nebezpečných často sportovních výkonech. Ale řekněte sám: za jakou ideu bychom se mohli dávat zavírat do žalářů? Není to romantismus, když takto mluvím. Víím: člověk má pro ideu spíše pracovat, než trpět. Ale i toto utrpení je třeba, bez něj nic velkého dosud nebylo vykonáno; vždyť je zároveň pobídkou pro ostatní, živou ukázkou naléhavosti toho, co podnikáme. Zkrátka: nějaké velké silné ideje je zapotřebí, jež vyžaduje celého člověka, jeho rozumu, citu i odvahy. Pak teprve se člověk může projevit jako osobnost. Bez takové ústřední myšlenky pracuje jeho talent — má-li jej — naprázdno. Neboť nejen člověk tvoří ideje; i ideje vytvářejí člověka... Na první pohled se zdá, že naše generace tíhne k davovosti, při čemž praví i leví extrémisté vedou. Je to omyl. Nelze soudit zjevy jen podle hluku, který tropí. Je pravda, že někteří z nás se pokoušejí uniknout skepsi, již jsem se snažil vyličit, co nejpůlnějším splynutím s davem. Bojí se být chvíli o samotě, aby nepocítili to ošklivé vakuum, v kterém se pohybují lidé nezakotvení. V davu, při skandování útočných hesel, mají aspoň na chvíli pocit, že jsou platnou částí vyššího celku. Není to nic, než narkosa. A čeho si zvláště musím všimnout: nejdou tím směrem lidé kvalitnější, kteří by se jednou mohli stát ne-

bezpeční. Prohlédneme-li si pozorně mladé vůdčí zjevy našich extrémních hnutí, můžeme se klidně a s uspokojením uložit ke spánku.“ (Přítomnost z 26. ledna 1938).

Emanuel Swedenborg. 29. ledna 1938 tomu bylo 250 let, co se narodil ve Stockholmu. Studoval v Upsale, cestoval po Anglii, Holandsku, Francii a Německu. Pak se stal státním báňským úředníkem ve Stockholmu — a byl literárně činným v přírodních vědách, ukazuje se jako muž mimořádně nadaný a vzdělaný. V dubnu 1745 zažil v Londýně vidění, v němž, jak tvrdí, se mu dostalo od Boha poučení o smyslu Písma a o posmrtném životě. Od té doby, jak prohlašuje, byl stále ve styku se světem duchů. R. 1747 se vzdal státní služby a cele se věnoval činnosti duchovní, založil svou náboženskou společnost, cestoval a psal. Jeho hlavní spisy jsou: *Arcana coelestia*, 8 svazků z let 1749—1756. *De coelo et inferno* 1856, *De nova Hierosolyma et eius doctrina* 1758, *Apocalypsis explicata*, 4 svazky z r. 1761. Odmítal Trojici, predestinaci, vtělení, ospravedlnění pouhou vírou. Krista pokládal za Boha, který na zemi žil v zdánlivě lidském těle. Uznával křest jako začátek znovuzrození a večeri Páně jako prostředek k vstupu do nebe. Vedle nebe uznával i peklo a přechodný stav očišťování; neuznával však tělesného vzkříšení. Výročí jeho narození vzpomíná celý svět, poněvadž jeho spisy nacházejí u všech národů lidi, kteří jsou jimi hluboce ovlivněni. Četné jeho spisy vyšly také v českém překladě, neboť čeští swedenborgiáni žijí v své malé společnosti intenzivním životem.

F. K.

Ekumenické křesťanství a otázky veřejného života.

(Pokračování.)

Dr. F. M. Hník.

II.

Církev a stát.

A. Zásady ekumenického křesťanství.

(Úvodem.)

Zpráva druhé pracovní skupiny Oxfordské konference měla za úkol řešení otázky o poměru církve a státu. Připomeneme si hned s počátku, že se tu jedná o ústředním tematu loňského všekřesťanského sjezdu pro praktické křesťanství. Konference nepovažovala ani v tomto úseku za potřebné, aby rozmnožila řadu teoretických úvah o daném předmětu. Měla na mysli úlohu na první pohled méně náročnou, ale s hlediska praktického života bezprostředně naléhavější.

Bylo třeba zaujmouti stanovisko k faktu, že novodobá společnost se nezřídka vzdaluje od božských zákonů. Církev se též chtěly vyrovnati s poznatkem, že si sociální svět na své sekularisaci zakládá. S tím souvisí rostoucí náročnost státní autority, aby jí bylo přiznáno právo na ovládání svědomí jednotlivých mravních bytostí. Odtud dvojí zřetel memoranda o státu a církvi. Uvažuje se v něm především o zesvětštění státu. Dále se tu vytyčují zásady, dle kterých má církev zaměrně řídití svůj vztah k správě státu.

1.

(Křesťanství a soudobý stát.)

K hodnocení světské společnosti přistupuje křesťanské náboženství vždy s určitými myšlenkovými a mravními předpoklady, jež souvisí s jeho celkovou bohosloveckou osnovou. Politické a sociální změny, jimiž v průběhu dějinného vývoje prochází státní organizace, vyžadují, aby bylo blíže stanoveno, jak se křesťanské etické zásady uplatní ve vztahu ke konkrétním útvarům vládní moci.

Křesťanská církev v zásadě vždy uznává svrchovanost státní správy vůči obyvatelstvu příslušného politického celku. Křesťanské sociální nauky mají realistické východisko. S hlediska křesťanského světového názoru je stát zpravidla považován za nejvyšší autoritu, rozhodující o způsobech a rádech společenského soužití. Musíme si však pospíšiti s jedním důležitým dodatkem, který omezuje předcházející zásadu nikoliv

nepodstatně: Představitelé vládní moci mají si býti vědomi toho, že stát odvozuje vládní pravomoc a svrchovanost jediné z výsostné povahy svého sociálního určení. Cílem státu totiž jest uskutečňovati spravedlivé zákony a sloužiti životním zájmům všech vrstev obyvatelstva. K tomu ještě přistupuje součinnost s jinými státními útvary. V plnění své společenské funkce není — ve smyslu křesťanského postoje — ani stát vybaven naprostou svézákonností. Též činnost všech orgánů státní správy patří před soudcovský tribunál, na němž rozhoduje Boží spravedlnost. Ani stát nesmí k Božímu zákonu zaujmouti stanovisko nerozhodné.

Církev i stát mají zájem, aby dospěli svým způsobem k zvládnutí jednotlivých úseků společenského života. Z toho vyplývá složitá plocha styčných zájmových oblastí mezi státem a církví. Není divu, že v nich hledisko autority státní i církevní v mnoha okolnostech vzájemně na sebe naráží. Poměr státu a církve nelze do nejmenších podrobností vyznačiti ani přesnými ustanoveními právního řádu, církevního zřízení nebo konkordátu. Církev má mravní odpovědnost za všechny složky politického života; rovněž i za ty, které jsou považovány za vlastní doménu státní správy.

Křesťanské hledisko ke státu odvozuje Oxfordská zpráva z dvojznačné povahy církevního obecnství. Církev představuje v prvé řadě universální společenství víry. Jedna, svatá, obecná církev byla vždy ideálním předobrazem, k němuž směřuje organizované křesťanství od doby apoštolské. V předznamenání své duchovní jednoty nemůže církev zapřítí Ježíše Krista. Odkazem jeho tvůrčího ducha byla založena jako světové nadnárodní obecnství. Současně nese však křesťanská církev sama na sobě zřetelné stopy upoutanosti k společenskému světu, podrobenému hříchu. Nedovéde čeliti nárokům různých státních organizací jako jedolitá duchovní velmoc či jako jeden sbor Páně, sdružující k bezvýhradné poslušnosti zákona Božího učedníky Ježíšovy v celém světě. Místo toho se dosud tříští na řadu nesjednocených církevních útvarů.

Ze zakladatelského díla Ježíšova plyne pro všechny věky důležitý důsledek. Církev se blíží i ke státu jako zvěstovatelka zákona Božího. Vede své věřící k tomu, aby uznávali Boha za nejvyššího rozhodčího nad lidským svědomím. Státu se sice mají křesťané podrobiti jako zastánci nadosobní spravedlnosti a právního řádu v hříšném světě. Avšak stát nemá předstírat, že by byl konečným zdrojem právních norem. Jest totiž ve skutečnosti jen služebníkem ve službách Boží spravedlnosti. Neskýtá sám o sobě záruky, že se za žádných okolností nestane nástrojem zvěle a násilí. Proto je církev povolána, aby konala v duchu pokory (a při stálém ohledu k vlastnímu poslání) i vůči

státu strážnou službu. Nemá se zpronevěřiti důležité funkci, aby byla za všech okolností zastánkyní Božího řádu v společenském světě.

Církev a stát mohou k sobě zaujmouti v různých dějinných situacích nesterýný postoj. Také v naší přítomnosti jsme svědky toho, že se na různých místech vztah jednotlivých církevních skupin k státním útvarům od sebe velmi liší. Státní organizace jako vrcholná představitelka politické moci má vždy pronikavý vliv na působení náboženských společností. Tlakem společenské závažnosti může buď církev v její funkci podporovati nebo v její činnosti brzdit. Státní autorita určuje do značné míry celkový ráz sociálního podněbí, v němž se snahy o čínorodé šíření evangelia buď podporují nebo potlačují. Církev a stát mohou k sobě zaujmouti v důsledcích toho postoj cílevědomé nebo malátné součinnosti, kritické nebo lhostejné odloučenosti, tajeného nebo otevřeného nepřátelství.

Poslední dobou došlo v mnoha zemích ke zhoršení poměru mezi státní správou a církevními organizacemi. Napětí se zvláště v některých autoritativních režimech nebezpečně stupňovalo. Tento záražející fakt jistě působil k tomu, že se problém vzájemného poměru mezi církví a státem dostal na Oxfordské konferenci do popředí všeobecného zájmu. Situace se pro církve spíše zhoršuje, hlavně z toho důvodu, že se světská společnost odvrací od samých základů křesťanské víry. Zesvětštění veřejného života se stalo jedním z charakteristických znaků našeho věku. Při tom se nejedná jen o trpný odklon od ústředních zásad křesťanského životního názoru. Světská společnost, opřená o totalitní nároky držitelů politické moci, chce sama rozhodovati na mnoha místech o smyslu života osobního i pospolitého. Státní orgány si v diktaturách činí nárok na absolutní poslušnost všech občanů. Kde šlape novodobý Caesar bezohledně po právech božských i lidských, tam se křesťanům odpírá právo, aby se směli odvolávati i ve věcech svědomí k Bohu Ježíšovu. Svoboda náboženského přesvědčení je potlačována. Považuje se za nebezpečnou překážku stádového propuknutí brutálních vášní a bezohledné bojechtivosti. Bůh přestává býti ve světovém měřítku svorníkem človehčenstva. Pod vládou diktatur jsou křesťané nuceni vzdávati se uplatňování mravních důsledků svého náboženství. Činí se na ně silný nátlak, aby obětovali jistotu svého vnitřního přesvědčení zájmům společenství národního nebo prospěchu vládnoucí strany či společenské vrstvy.

K nejvyššímu stupni součinnosti mezi státem a církví zpravidla dochází v církví státní. Jinak mohou býti církve buď vůbec od vlivu státní správy odloučené nebo aspoň částečně od státu neodvislé, a to vždy dle okolností, k nimž jsou dány pro

vzájemné postavení jednotlivých církví ke státu odlišné dějinné a reálně politické předpoklady. Dále je třeba rozlišovati situaci církve, zda je dána jejich rozpolžením ve státech s kulturní tradicí převážně křesťanskou, či ve státních útvarech, v nichž se část obyvatelstva odklonila od křesťanství a konečně v zemích s mimokřesťanskou civilizací, v které převládají jiné náboženské soustavy.

S křesťanského hlediska představuje politický vývoj části moderního lidstva k totalitním státním režimům zneklidňující znamení. Církev není však bez viny na dnešním stavu. Je na čase, aby si přiznala, že též ona na něm sdílí odpovědnost. V předcházejících stoletích se přece právě ona snažila urvati ve sporu se státem co nejvíce světské moci. Místo aby se soustředila na výchovu člověčenstva v duchu Kristově, vymáhala pro sebe politické výsady. Předešla vlastně světskou společnost v úsilí o zavedení politického absolutismu. Zapomněla na Ježíšovu výzvu k obětavé službě. Přestala býti solí země. Proto má-li se církev státi světlem světa, musí jít sama příkladem napřed. Nezbyvá ani jí samé nic jiného, než kráčet cestou pokání a nového zasvěcení se duchu odpouštějící lásky. Nesmí jen pokání hlásat druhým. Musí změnou vlastního smýšlení a revisí celé své činnosti vyzdvihnouti význam víry ve vykupitelský kříž Kristův. Církev by již neměla opětovati hříchy z minulosti. Vybízí stát, aby plnil vůli Boží? Pak mu v tom sama musí být nápomocna. Neboť stát bude tak spravedlivý a sociálně účinný, jak bude k svým úkolům připraven na základě mravní opravdovosti církve. Též křesťanská výchova jednotlivých občanů bude padati na váhu.

2.

(Předpoklady součinnosti mezi státem a církví.)

První podmínkou souladného poměru mezi státem a církví jest, aby každý činitel vymezil hranice vlastní působnosti. Obě tyto základní společenské instituce se snaží o to, aby každá svým způsobem podrobila svému bezprostřednímu vlivu pokud možno nejširší okruh sociálních činností. Má-li se předejiti sporům o rozsah působnosti, je třeba přesně stanoviti jejich společenskou funkci. Některé sociální činnosti zůstanou ovšem i pak společnou zájmovou oblastí státu i církve.

Činnost církve se má vždy opíratí o metodu milosti a lásky. To je dáno jejím posláním, dle něhož má ztělesňovati znaky Boží vlády v člověčenstvu. K tomu cíli musí růsti jako sbor Páně, v němž přebývá spravedlnost, milosrdenství a účinná služba bližnímu. V církvi se zrcadlí duchovní předobraz *krá-*

lovství Božího. Stát je naproti tomu politickou formou *království světského*. Skladba státního ústrojenství bývá mnohem proměnlivější než struktura církve. Hlavním úkolem státní správy je zabezpečiti nedotknutelnost života, lidských práv a hmotných statků pro celek obyvatelstva, jakož i pro jednotlivé občany. Stát dává vznik orgánům, pečujícím o zabezpečení sociální rovnováhy, objektivní spravedlnosti a právní jistoty v proměnném společenském světě. Jako ručitel za dodržení nadosobního řádu musí stát používati metody nátlaku a omezování za vnějška. V memorandu druhé skupiny se též výslovně uvádějí povinnosti a práva církve ve vztahu ke státu, jakož i požadavky, jimiž křesťané omezují státní svrchovanost ve shodě s příkazy svého svědomí.

Osvědčená cesta, kterou má se církev dáti při plnění svých povinností ke státu, je cesta příkladu. Při tom má příležitost ukázati na vlastním vzoru, jaký druh sociálního soužití je ve shodě se zákonem božím. Církev má dosvědčiti skutkem, že lituje svého provinění, kterým přispěla k hříšnému stavu světské pospolitosti. Státní organizaci může církev prospěti jako samostatný sociální útvar. Právě k významnému úkolu, aby přestavba politického zřízení pokračovala ve shodě s vůlí boží, může církev přispěti převýchovou svých jednotlivých údů. Nejlépe církev poslouží ozdravení politických poměrů v jednotlivých státech i v životě mezinárodním, bude-li plniti svou vlastní výsostnou úlohu jakožto živé společenství lidu Božího. Musí býti na prvním místě sdružením bohoslužebným. Dále má býti hlasatelkou Slova Božího a učitelkou prikázání Božích. Důsledným uplatňováním požadavku, aby se Božímu rozhodnutí bezpodmínečně podřídil každý nález lidský, zabezpečuje nejlépe základy vyšší spravedlnosti ve státě.

Ve vztahu k nejbližší státní organizaci má církev před sebou šest hlavních závazků. Předně povinnost modlitby za stát, za vládu a za obyvatelstvo. Za druhé povinnost poslušnosti; jejím plněním se však nesmí zpronevěřiti příkazům autority Boží. Za třetí povinnost součinnosti. Ta trvá tak dlouho, pokud stát plní určení, pro něž byl Bohem zřízen. Za čtvrté povinnost kritiky: K té dochází tehdy, jestliže se stát zpronevěří svému poslání. Za páté povinnost dohledu: Při ní je třeba bděti nad tím, aby se v zákonodárství i ve vládní administrativě uplatňovalo důsledně přesvědčení, že člověk byl stvořen k Božímu obrazu a podobnosti. Za šesté povinnost šíření ducha Kristova v sociálním světě. K tomu přistupuje ještě povinnost, aby jednotlivé státy podporovaly mezinárodní dorozumění.

K státní autoritě se církev obrací s požadavkem, aby měla svobodu k plnění své náboženské a mravní funkce. Tento nárok má naději na splnění, jestliže se státní organizace opírá buď

přímo o křesťanské zásady, anebo o nauku o základních lidských právech. Mezi křesťanskými církvemi nemělo by dnes býti sporu o tom, že k pronásledování pro víru nemá státní moc přikročiti za žádných okolností. Církev většinové nemají upírati svobodu svědomí a právo na svobodný bohoslužebný projev vyznáním menšinovým. Členové menšinových církví nemají platiti ztrátou občanských práv za své náboženské přesvědčení. — Obtížnější situace vzniká v těch státech, kde církev nemůže opřítí nárok na svobodu kultu o zákonitá ustanovení. Církev v demokratických zemích mají povinnost, aby pomáhaly pronásledovaným větvím všeobecné církve překonati útisk. Církev je možno považovati za svobodnou tehdy, jestliže se jí dostává osmi základních práv. Každé církvi má býti dopřána: a) svoboda vyznání; b) svoboda k bohoslužbě a k hlásání evangelia; c) ochrana před nátlakem na ráz kultických obradů; d) svoboda při rozhodování se jednotlivců, ke kterému vyznání chtějí příslušet; dále svoboda náboženské společnosti k tomu, aby sama stanovila své církevní zřízení, podmínky k převzetí duchovenského úřadu a závazky pro členství v církvi; e) svoboda k výchově duchovenstva a při péči o náboženský život mládeže; f) svoboda k domácí i zahraniční misijní činnosti; g) svoboda k spolupráci s jinými církvemi; h) svoboda k opatrování prostředků (zvláště finančních a hospodářských), které církvi poskytují hmotné předpoklady k dosažení předsevzatých cílů.

V závěru memoranda se vytyčují křesťanské církvi hlavní úkoly, jež jí vznikají v poměru ke státu. Především má církev vésti věřící k poznání hříšného stavu. Křesťané si mají pod jejím vlivem uvědomiti, kde se proti vůli Boží postavili buď přímým odporem nebo nedbáním Božích přikázání. (Jejich změněná povaha se má projevit tím, že se již napříště stanou ochotným nástrojem Božího působení ve světě.) Nestačí však jen změnití jednotlivé lidské bytosti. Také v národě a ve světě je třeba přikročiti k vybudování vhodných orgánů, jež by přetvářely společnost ve světle Božích záměrů. Církev má též dávatí podněty k tomu, aby se v jednotlivých povoláních křesťané sdružovali k společným akcím pro dobro celku. Dále má církev prokázati, že je v státním zájmu, aby byla organisovanému křesťanství dána příležitost k plnění jeho pravé úlohy. Právě v nynější době je třeba pojmouti celé človenstvo do širokého zorného úhlu křesťanské sympatie. Vůči všem lidem je dlužno uplatňovati přesvědčení, že jsou dětmi Božími, ať se už hlásí či nehlásí k některému křesťanskému vyznání. Křesťanům i nekřesťanům, kteří jsou ohroženi krutostí nebo útliskem, jest nutné zabezpečiti lidské zacházení. Náboženská nesnášlivost musí býti odsouzena jednou pro vždy. Církev by neměla mravního oprávnění k ochraně utiště-

ných, kdyby sama chovala zášť k jinověrcům a kdyby schvalovala utlačování těch, kteří se od ní liší v bohosloveckých názorech či v celkovém světovém názoru.

B. Stanovisko svobodného křesťanství.

Svobodné křesťanství může podle svého názoru zaujmouti v celku kladné stanovisko k základním zásadám, které příslušné memorandum Oxfordské konference vytyčuje o poměru státu a církve. V tomto dokumentu byla odhalena souvislost mezi soudobou tendencí k zbožnění i k nábožensko-mystické exaltaci státní autority a mezi duchovně sociální revolucí moderního světa. Naše připomínky se budou vztahovati k třem řadám otázek, vesměs pojatých s hlediska naší zvláštní situace v Československu. Nejdříve se budeme ptáti, jaké mají býti s hlediska svobodného křesťanství hranice státní moci. Další otázka zní: Jakou odpovědnost má církev za stát? A konečně se pokusíme o odpověď na otázku: Jaký druh poměru mezi církví a státem je u nás žádoucí?

3.

(Hranice státní moci.)

Zpráva druhé pracovní skupiny Oxfordské konference vycházela ze správného sociologického poznatku. Upozorňuje na pozoruhodnou skutečnost, že autorita státní se uchází všude ve světě rostoucí měrou o uznání ničím nepodmíněné svrchovanosti. Občané jsou podrobováni stále náročnějším ustanovením, jež vymezují, jaký rozsah práv a povinností jim státní organizace přisuzuje. Úloha moderního státu může býti pochopena náležitě jen tehdy, přihlíží-li se k mezím politické moci, kterou si stát vyhrazuje k plnění svých úkolů. Oxfordské memorandum připouští, že politická moc státu je záležitostí všeho lidu, nejen dočasných představitelů vládní svrchovanosti.¹⁾ Jaké omezení hranic státní autority se tu považuje za potřebné s hlediska křesťanského světového názoru?

Křesťanství vychází i dnes z biblického názoru, že též oblast politického života patří do okruhu Boží působnosti. Už v Novém zákoně se setkáváme se zdánlivě paradoxním stanoviskem k úloze státu ve stvořeném světě. Jednak tam je totiž považována státní organizace za důležitý prostředek v božské ekonomii spásy. Na druhé straně se zjišťuje, že právě stát se může státi nástrojem protibožských sil. Ani v moderní době se křesťanství nemůže vyprostiti z následků této protismyslné situace. Jestliže stát slouží Božím záměrům, dostává se mu božské

¹⁾ V širším memorandu se o tom výslovně mluví (viz publikaci *The Churches Survey their Task*, 1. c. str. 256).

sankce. Poněvadž však lidé mají svobodnou vůli, mohou učiniti ze státní organizace vzhledem ke stvořitelským záměrům Božím buď nástroj poslušnosti nebo nástroj vzdoru. Vše záleží na tom, zda správným chápáním Boží vůle používají mocenských prostředků v politické oblasti k službě nadpřirozeným cílům.

V širším memorandu druhé sekce se předpokládá jen tento základní souhlas mezi křesťany. Jednomyslnosti jest dosaženo pouze ve formální zásadě. Všechny křesťanské směry souhlasí v tom, že stát je podroben Božímu zákonu. V podrobnostech se však křesťanská stanoviska o smyslu podřízenosti státní autority božské pravomoci od sebe značně liší.

Jedné skupině se jeví zřízení státu jako díleč realizace všeobecného Božího zákona, pronikajícího světem stvořených bytostí a věcí. Stát v tomto pojetí má za úkol, aby sloužil zachování bezpečnosti, pořádku a společenské rovnováhy v lidské společnosti. — Druhý směr vidí hlavní úkol státu v tom, aby jeho působností byl zajištěn mravní řád, jehož základní rysy jsou zobrazeny v lidském svědomí. Stát plní ve světle tohoto mravního postoje Bohem stanovený úkol tehdy, stojí-li ve službách ideálů lidskosti. Od státní organizace se očekává, že se stará o lidské jedince, aby v rámci daného společensko-právního zřízení svobodně dorůstali k plnosti svého člověčenství. — V třetím hledisku vstupuje do popředí organizačního zájmu státní správy národní souručenství, jemuž se propůjčuje prvenství mezi všemi společenskými skupinami. Stát se pak stává jen vykonavatelem politické vůle národního celku. Postaví-li se církev na toto stanovisko, spatřuje pak ve státě vrcholnou korporaci společenskou, která zpodobuje vůli Boží s lidstvem. — Jest však ještě možno zaujmouti čtvrté stanovisko, jestliže se potřeba státní autority odvozuje z hříšných dispozic lidské společnosti. Potom je možno spatřovati ve státu a v jeho orgánech prostředek k zabezpečení pořádku a k odstranění zmatku. Právní řád se však stává vykonavatelným jen za předpokladu, že stát použije donucovací moci. Bez trestních sankcí je nemyslitelná spořádaná státní administrativa.

Kdyby se mělo svobodné křesťanství rozhodnouti mezi čtyřmi zmíněnými postoji k společenské funkci státní organizace, bylo by mu nejbližší druhé stanovisko. Péče o zabezpečení souladného rozvoje mravních bytostí podle směrnic všelidského bratrství znamená v pojetí křesťanského humanismu vrcholný úkol státu. Zmíněná hlediska není však třeba stavěti za všech okolností do protichůdného postavení. Jen v tom případě, jestliže se nárok nacionálního státu na uplatňování politické a vojenské moci staví do vědomého protikladu k humanitní demokracii, dostává se svědomí občanů snadno do rozporu s mravními zásadami evangelia Ježíšova. Zastáváme názor, že větší

nový národ má v každém politickém skupenství přirozený lidský nárok na to, aby se stal budovatelem národního státu. V našich konkrétních poměrech to znamená, že národ československý má právo i povinnost, aby budoval jako první národ republiky v svém životním prostoru národní stát. Budování československého národního státu však nevyklučuje možnost zá-
měrné spolupráce s jinonárodními menšinami, jež mohou býti za určitých předpokladů uznány za druhý nebo třetí státní národ. Prvním předpokladem národnostního vyrovnání v našem státě jest, abychom viděli na prvním místě ve všech občanech československé národnosti a dále též v občanech ostatních národností rovnoprávné a politicky rovnomocné nositele všech svobod i závazků, jež příslušníkům našeho státu v duchu ústavy stanoví právní řád republiky. Toto konstruktivní a nepatetické pojetí státu patří k základům československé demokracie. Připomněl nám to znova před nedávnem pan president republiky dr. Edvard Beneš, když pravil v svém projevu k studentům dne 15. ledna 1938:

„Duchový základ naší demokracie je založen na jednom filosofickém a mravním principu. Subjektem politického života u nás je člověk, individuum v jeho lidství, v jeho člověčenství, ne strana, ne třída, také nikoli jen národ, to jest žádné kolektivum... Proto dnes jsme proti všem tak zvaným totalismům v sociálním dění, hospodaření nebo politice. Naše demokracie je řízena těmito principy... Proto chce být ideologicky a mravně tak důstojná a lidsky hluboce cítící. Proto jí říkáme demokracie humanitní.“

Křesťanům v Československu není obtížné postaviti se proti totalitním vládním režimům, když oficiální filosofie našeho státu se vědomě opírá o personalistický základ evangelia. Tím větší je však naše odpovědnost za to, abychom s náboženským zdůvodněním cesty československé demokracie pronikavě seznámovali široké vrstvy občanstva. Neboť právě ten stát, který autokriticky zkoumá hranice politické autority, má zájem na tom, aby jeho obyvatelé ustavičně prohlubovali touhu po lidském růstu, k jehož zabezpečení jim chce napomáhati.

4.

(Odpovědnost církve za stát.)

Církvím se v memorandu druhé skupiny doporučuje, aby zaujaly k státu stanovisko zároveň kladné i kritické. Mají modlitbou i kladnými podněty a zásahy spoluurčovati běh politického života a jednotlivých státních útvech. Křesťané mají ve vztahu ke státu vycházeti z přesvědčení, že Bůh je svrchovaným Pánem též vzhledem k státní autoritě. Z toho vyplývá, že křesťanova loyality ke státu je podmíněná. Členové církve

se nemají utíkat do idylických zákoutí, ve kterých by unikali před závažnými úkoly státně politickými. Povinností křesťanů jest, aby uplatňovali zásady Božího řádu při všech úkonech vládních, zákonodárných i administrativních. Jedna z živých otázek přítomné chvíle, kterou se zabývají křesťané v různých částech světa, jest dána mravním problémem: Kdy se křesťan může vzepřít autoritě státní a jakých prostředků smí při tom užít? Musí se křesťané uchýlit při svém sporu s autoritou státní vždy jen k metodě trpného odporu? Nebo mohou sáhnout v krajním případě též k prostředkům revolučním?

Druhá skupina na Oxfordské konferenci si jasně formulovala otázku, zda je s křesťanského hlediska přípustné, aby bylo použito hmotného násilí za účelem dosažení politických cílů. Tato otázka má pro jednotlivé křesťany dvě obměny. Jedná se především o to, zda jest křesťan oprávněn sáhnout k fyzickému násilí tehdy, když jej k tomu vybízí stát, aby uhájil svou existenci v případě mezinárodního konfliktu. Řešení této otázky s hlediska svobodného křesťanství budeme věnovati pozornost v posledních dvou úvahách. Na druhém místě se však jedná též o to, zda mohou křesťané k hájení Božích cílů použití hmotného nátlaku za tím účelem, aby byla odstraněna dočasná vládní forma, která se vyznačovala povahou vysloveně protibožskou. Oxfordská konference nepřikročila k řešení tohoto obtížného problému křesťanské politické etiky. Křesťanské církve mají naléhavost zmíněného otazníku stále před sebou.

Dynamiku Božího řádu ve spojitosti se státní organizací memorandům druhé skupiny sice mělo na zřeteli, nedovedlo ji však podtrhnouti s potřebnou výrazností. Stát je tu pojímán příliš staticky. Definice státu vytyčuje vládní autoritě za úkol: „Opatřovati lidem spravedlnost, řád a bezpečnost ve světě hříchu a změny.“²⁾ V memorandu se nezdůrazňuje s dostatečnou průkazností, že Boží spravedlnost není samočinně zpodobována daným politicko-právním zřízením nebo zavedenou organizací hospodářskou, pokud tuto organizaci stát zaručuje.

Svobodné církve stojí v svém poměru k orgánům státní správy před odpovědným úkolem. Mají nově formulovati zásady křesťanské politické etiky za předpokladu, že státní autorita bude bezvýhradně podřízena Boží svrchovanosti. Bůh se ovšem o rozhodčí funkci své vladařské pravomoci nedělí s nikým, církev nevyjímaje. Ze závaznosti Stvořitelova zákona lze odvoditi svobodu dítek Božích při platnosti Božího zákona nad jedincem, nad státem i nad celou společností. Křesťany je též dlužno vychovávat podle zásad společenské mravnosti, osnované v duchu evangelia.

²⁾ Str. 81.

(Církev a stát v Československé republice.)

Rozhlédneme-li se po situaci církví v Československu, jsme nuceni přiznat, že se u nás církev těší nejméně té míře svobod, které pro ně vyžadovala Oxfordská konference.

Ústavní listina našeho státu zaručuje československým státním příslušníkům svobodu svědomí a náboženského vyznání. Právo na svobodný výkon jakéhokoliv náboženského vyznání nebo náboženské víry se v odstavci 122. této ústavní listiny přiznává nejen státním občanům, nýbrž vůbec všem obyvatelům Československé republiky, tedy i cizincům. Podmínkou jest jediné, aby tento výkon neodporoval dobrým mravům a veřejnému pořádku. V duchu československé státní ústavy před zákonem si jsou všechna vyznání rovnoprávná. Účast na náboženských úkonech má být dobrovolná. Jest nevyhnutelná vnějším nátlakem, kromě toho, který vykonává otec nebo poručník v zájmu výchovném. V oddíle o ochraně menšin obsahuje ústavní listina důležitá ustanovení, jimiž je výslovně přiznána veřejnoprávní povaha menšinovým církvím. Příslušnost ke kterémukoliv náboženskému vyznání nikomu nepřekáží v dosažení plných občanských práv. Nesmí též nikomu bránit v přístupu k veřejným úřadům či v zastávání svobodně zvoleného povolání. Odstavec 132. ústavní listiny zaručuje náboženským menšinám přímý nárok na finanční pomoc z rozpočtu státního a samosprávného, jakož i z jiných veřejných fondů. Této podpory má být použito přiměřeným způsobem k účelům náboženským, výchovným a lidumilným.

Československý stát nezasahuje do vnitřního života jednotlivých náboženských společností, pokud se jejich činnost nedotýká výsostných zájmů státní svrchovanosti. Kdyby však některá církev ochrany kultu zneužívala k protistátní politické činnosti, nebo kdyby směřovala proti platnému právnímu řádu, potom by státní správa proti ni užila trestních sankcí. Pro církev menšinové by mohlo zvláště vzejíti nebezpečí, kdyby proti nim bylo zakročeno ve smyslu odst. 122. a 303. trestního zákoníku. V prvním z nich se stanoví výměr rušení náboženství. Tohoto zločinu se dopouští též ten, kdo činy, řeči, v dílech tiskových nebo rozšiřovaných spisech uvádí náboženství veřejně v opovržení. V odstavci 303. se označuje za přečin nepřístojné chování k církevnímu průvodu. Svobodomyšlná soudní praxe může učiniti z těchto ustanovení trestního zákoníku vhodnou ochranu proti zpustlíkům, kteří by měli v úmyslu hrubě a svévolně rušiti církevní úkony. Příklon k zaujatému nadržování většinovému vyznání by mohl míti ovšem neblahé následky pro církev menšinové. Použití zmíněných ustanovení by mohlo zabrániti trestními sankcemi projev nesouhlasu se základními poučkami římskokatolické dogmatiky a církevní

organizace.

Podobně by státní autorita mohla použití proti církvím t. zv. kazatelnicového paragrafu, kterým byl doplněn podle zákona z 20. února 1919 právě uvedený odstavec 303. trestního zákoníku. Tímto paragrafem se zakazuje, aby duchovní při náboženském úkonu nebo vyučování nebo cvičení promlouval o věcech státního nebo politického života, nebo aby kritisoval platné či dokonce teprve navrhované zákony nebo vládní nařízení. Přísný výklad tohoto kazatelnicového paragrafu mohl by na příklad vůbec znemožniti duchovnímu církve československé, aby se při své náboženské působnosti vůbec nějak obíral elaboráty Oxfordské konference: neboť tím by nezbytně promlouval o věcech státního a politického života. Podobně by se mohl snadno dostat do rozporu s trestním zákoníkem, kdyby mu jeho svědomí velelo, aby podroboval kritickému rozboru s hlediska svého křesťanského svědomí připravované osnovy zákonů: na př. zákon o konkordátu, nebo o rozluce manželství, nebo různá opatření sociálně-politická. Přísné dodržování tohoto předpisu by mohlo zameziti osobitě bohoslužebné prožívání svátku Svobody nebo svátku Práce. Reformačním církvím by mohlo býti zakázáno slaviti Mírovou neděli se zdůvodněním, že jde o sledování otázky politického dosahu. Proto není radno, abychom se oddali klamně domněnce, že je svobodný projev našeho křesťanského přesvědčení pro vždy zabezpečen s naprostou samozřejmostí. O svobodu svědomí a náboženského přesvědčení musíme ustavičně zápasit. Chceme býti na stráži, aby státní ústava, která je pro menšinové církve velkou listinou základních občanských a náboženských svobod, byla též vůči československé církvi dodržována s naprostou spravedlností. Netoužíme v ní sice po dosažení žádného nadprávi; ale museli bychom se brániti proti každému bezprávnému útisku, který by odporoval duchu demokratické státní ústavy.

Za daného stavu věci mohou však býti křesťané všech vyznání československému státu vděčni za rozsáhlou míru náboženských a kulturních svobod, kterou jim poskytuje. Jen této povzbuzující skutečnosti máme co děkovati za to, že výsledky Oxfordské konference můžeme otevřeně zkoumati a že jimi smíme bez vnějších zábran obohacovati mravní snažení jednotlivých náboženských obcí i celé československé církve. Na rozdíl od této naší příznivé situace pohlíží státní autorita v některých jiných zemích na sociálně etickou orientaci ekumenického křesťanství s odporem a s nedůvěrou. Shledává v nich nebezpečnou překážku pro uskutečňování imperialistických a násilnických úmyslů. Bylo totiž na prvý pohled jasné, že Oxfordskou konferencí se dostalo znamenité posily ideologickým směrům humanitní demokracie. Proto nemůže ani překvapiti

ten důsledek, že politické režimy totalitní reagují na názory o poměru církve ke státu, vyslovené na Oxfordské konferenci, zpravidla záporně, to jest přímo nepřátelsky. Byli jsme před nedávnem svědky nervosních projevů jistého autoritativního režimu, který Oxfordskou mentalitu potlačuje za každou cenu.

V československé veřejnosti se v celku setkáváme se souhlasem s celkovou tendencí dosavadní státní politiky v církevních záležitostech. Všem církvím se dostává od státu příležitosti k nerušenému náboženskému rozvoji a k pokojnému soužití zbraněmi duchovními. Úkol církve československé a ostatních církví, jež spolupracují v ekumenickém hnutí, bude i v budoucnosti stále ten, aby získávaly obyvatelstvo našeho státu k významnému poslání. Církev se nemohou spokojiti jen tím, že se jim dostane s přispěním činitelů státní správy nezbytných předpokladů k hmotné existenci. Musí též pracovati plánovitě k tomu, aby náš stát byl stále více pronikán vůlí, sloužiti věčným záměrům Boží spravedlnosti ve světě.

Svůj kladný poměr v československém státu a k její demokratické vládě vyjádřila československá církev opětovně ve výzvě k národní bdělosti z 23. března 1938, v níž vyniká její snaha o zhodnocení ceny našeho státu pro další rozkvět náboženství lidskosti v duchu Ježíšově a v duchu husitské národní tradice. V projevu se praví: „Ohrožením státní samostatnosti ocitají se samočinně v nebezpečí též nejvýznamnější duchovní statky, mezi nimi zvláště svoboda svědomí a náboženského přesvědčení. Naše křesťanská víra nám ukládá mravní povinnost, abychom za všech okolností hájili důstojnost svého lidství a právo svého státu na vládu jeho věcí, která mu byla vrácena rozhodnutím Boží spravedlnosti... Československo stojí na straně nedělitelného míru, lidských práv a mezinárodní spravedlnosti. Na státní znak si vepsalo heslo: Pravda vítězí! Ve službě tomuto posvátnému cíli spojuje církev československá Čechy a Slováky k budování novodobé křesťanské kultury.“

Církev československá stanoví již v této směrnicí pro chování svých příslušníků k celkovému zaměření našeho demokratického státu částečnou odpověď na podněty z Oxfordské konference. Dává výraz přesvědčení, že církev a stát si mají pomáhati k plnění svých odlišných funkcí při výstavbě světa Božího v soudobém lidstvu. Církev tu neztrácí se zřetele, že má národ a stát získávati pro budování osvěty v duchu křesťanském. Při tom podporuje stát v obtížné situaci tím, že připomíná svým věřícím: Neztrácejte s očí mravní závazek státi na straně práva, spravedlnosti a pravdy proti násilí, zpupné zlovůli a lži. Šťastný národ, jehož církev se může postavit za vládu, která v osudovém zápase stojí na straně Boží. Bůh dej, abychom též vždycky v budoucnosti stáli v situaci stejně příznivé.

(Pokračování.)

Datum Ježíšovy poslední večeře a smrti.

Dr. F. Kovář.

V Evangeliiu podle Marka čteme zprávu: „V první den nekvašených chlebů, když zabíjeli beránka, zeptali se ho (Ježíše) učedníci: Kam ti máme jít uchystat, abys pojedl beránka? I pošle dva ze svých učedníků a řekne jim: Jděte do města. Potká vás člověk, nesoucí džbán vody; jděte za ním a kam vejde, řekněte hospodáři: Mistr vzkazuje: Kde je má světnice, kde bych jedl beránka se svými učedníky? On vám ukáže velkou místnost v poschodí již prostřenou, uchystanou. Tam nám uchystejte. Učedníci odešli, vešli do města, našli vše, jak jim řekl, a uchystali beránka.“ (Mar. 14, 12—16.) V podstatě touž zprávu mají Evangelia podle Matouše (26, 17—19) a podle Lukáše (22, 7—13), které ji čerpaly z Ev. Markova jako svého pramene.

Podle této zprávy *synoptických* Evangelii slavil Ježíš poslední večeři s učedníky jako *večeři velikonoční*, při níž se pojídal velikonoční beránek a nekvašený chléb, a která byla slavena v první den židovských svátků Pascha, to jest, podle našeho počítání, *14. dne měsíce nisanu* večer. V noci nato se stala zrada Jidášova, Ježíšovo zajetí v zahradě getsemanské, soud před veleradou, dopoledne *15. nisanu* soud před Pilátem; odsouzení, ukřižování a odpoledne téhož dne smrt Ježíšova.

Naproti tomu praví Evangelium *Janovo* (13, 1), že Ježíš slavil poslední večeři *před* svátky Pascha, takže jeho poslední večeře nebyla velikonoční večeří, při níž by byl pojídán beránek a nekvašený chléb. Podle Jana 18, 28 vedli členové velerady Ježíše od Kaifáše k soudu u Piláta časně ráno, ale sami nevešli do pretoria, t. j. do úředního sídla místodržitelova, „aby se neposkvrnili, nýbrž aby mohli jísti beránka.“

Podle *Janova* Evangelia tedy teprve večer v den Ježíšova soudu a smrti měl býti pojídán velikonoční beránek, čili Ježíš *zemřel již 14. nisanu a poslední večeři s učedníky konal již 13. nisanu* a nebyla to tedy večeře velikonoční s beránkem a nekvašeným chlebem. Jan 19, 14 praví, že v den, kdy byl Ježíš souzen Pilátem, byl „přípravný den před svátky Pascha“, t. j. 14. nisan byl podle Jana dnem odsouzení a smrti Ježíšovy. Podle Jana 19, 31. 42 byl „den příprav“ před velikonočními toho roku zároveň dnem před sobotou, pátkem, a proto nesmělo Ježíšovo tělo zůstat přes sobotu na kříži a musilo být ještě v pátek pohřbeno, což vykonal Josef z Arimatie, vyžádav si od Piláta tělo.

Máme tu tedy *nesouhlas mezi údajem Evangelii synoptických a údajem Evangelia Janova*. Podle synoptiků slavil Ježíš poslední večeři jako velikonoční večeři s pojídáním be-

ránka a nekvašených chlebů 14. nisanu večer a zemřel 15. nisanu. Podle Jana se poslední večere konala 13. nisanu a nebyla to tedy velikonoční večere; smrt Ježíšova pak se stala v pátek 14. nisanu odpoledne a Ježíš byl pohřben téhož dne, ještě než se slavila židovská velikonoční večere.

Aby obtíž byla ještě zvýšena, zdá se nadto, že je *nesouhlas* i v *synoptických zprávách samých*.

U Marka čteme totiž jako úvod k pašijím zprávu: „Bylo dva dni před svátky Pascha a nekvašených chlebů. Velekněží a zákoníci hledali, jak by jej lstí zajali a zabili; říkali totiž: Ne o svátcích, aby v lidu nenastala vzpoura... Jidáš Iškariotský, jeden ze dvanácti, odešel k velekněžím, aby jim ho vydal. Jak to uslyšeli, zaradovali se a slíbili, že mu dají peníze. I hledal, jak by jim jej vhodně vydal.“ (Mar. 14, 1. 2. 10. 11.) Týž údaj má Matouš (26, 1. 2) i Lukáš (22, 1. 2).

Na počátku této synoptické zprávy je důraz na úmyslu židovských předáků, zmocnit se Ježíše lstí, to jest tajně. Báli se, že by otevřené a veřejné zatčení Ježíše vedlo k vzpouře lidu. Rozhodli se nejednat o svátcích, kdy bylo v Jeruzalemě mnoho lidu, zvláště také z Galileje. Svátky trvaly týden, a poněvadž není řečeno v Evangelích nic opačného, můžeme soudit, že se židovští předáci svým rozhodnutím řídili. Ježíš byl zatčen a odstraněn dřív než svátky začaly. Účelem tohoto úvodu k pašijím pak je ukázat, jak se stalo, že Ježíš mohl být zatčen tajně před svátky. Stalo se to proto, že Jidáš svou zradou poskytl předákům neočekávanou pomoc, takže mohli ještě před svátky Ježíše rychle a tajně zajmout, odsoudit a usmrtit.

V této synoptické zprávě je tedy obsažen nepřímo údaj, že Ježíš byl *jat před svátky Pascha*. Pak ovšem již nejedl s učedníky velikonočního beránka. *Tato druhá synoptická zpráva tedy potvrzuje údaj Evangelia Janova, ale je v nesouhlasu s údajem prvé synoptické zprávy.*

Jak vyložíme tento stav věci? A jak o něm soudit s hlediska historie?

Především si musíme uvědomit některá fakta o slavení židovských velikonočí v oné době.

Tyto svátky se tehdy jmenovaly buď Pascha nebo svátky nekvašených či přesných chlebů. Po celý týden se nesmělo jísti nic s kvasem, i chléb se jedl jen nekvašený, upečený z mouky a z vody, bez kvasu. Beránek byl kultickou obětí těchto svátků a pojídal se v první den svátků. Lidé si odnášeli 14. nisanu odpoledne živé beránky do chrámového nádvoří a kněží jim je tam zabili za předepsaných obřadů. Svátky se začínaly objevením prvé hvězdy večer 14. nisanu. Poněvadž u židů se nový den začínal večer při objevení prvé hvězdy, začínaly se svátky Pascha podle židovského počítání na počátku 15. dne měsíce nisanu, což podle našeho počítání bylo večer 14. nisanu.

Velikonoční večeře, při níž se pojídal pečený beránek, zabity odpoledne před tím v chrámě, měla povahu především vzpomínkovou: byla památkou na vysvobození Izraelitů z Egypta, kdy podle Starého zákona byl na rozkaz Hospodinův po prvé pojídán beránek a jeho krví byly namazány veřeje izraelských domů, aby podle tohoto znamení anděl Hospodinův poznal domy izraelské a přešel je při usmrcování prvorozců v zemi egyptské. Touto ranou měl být farao přinucen, aby propustil Izraelity z Egypta, což se také stalo. Jako tehdy v Egyptě, měl být beránek vždy pečen na rožni tak, aby se jeho kosti nezlámaly. Vedle tohoto vzpomínkového rázu měla židovská velikonoční večeře v době Ježíšově také ráz eschatologický: byla pokládána také za záruku budoucího velkého osvobození národa mesiášem.

Za dva dni po velikonoční večeři byl v chrámě obětován snop prvotin zemské úrody toho roku. Tak spadaly důležité úkony na 14., 15. a 16. nisanu, prvního měsíce židovského roku. Každý z těch dní se začínal po západu slunce dne předešlého. Prvým úplným dnem nekvašených chlebů byl 15. nisan, ale již 14. nisan byl „dnem přípravy“ (paraskeué) svátků. Od poledne toho dne už byly pojídány nekvašené chleby. Brzo po poledni téhož dne se začalo v chrámě se zabíjením beránků, a to potrvalo až do západu slunce. Markův údaj: „v první den nekvašených chlebů, když zabíjeli beránka“ (14, 12), je tedy zcela přesné označení 14. nisanu odpoledne. Bylo také zvykem během tohoto odpoledne se zdržovat obyčejné práce a připravovat se pro to, co se mělo konat, jak bychom my řekli, večer. Po západu slunce 14. nisanu, čili v prvních hodinách doby, která byla pro židy 15. nisanem, se slavila velikonoční večeře. Během celého 15. nisanu byla zákonem zakázána všechna „služební práce“ (Num. 28, 19), což znamenalo všechno obyčejné zaměstnání a práci všedního dne. Následujícího dne, 16. nisanu, byl v chrámě obětován snop prvotin úrody toho roku, a to dopoledne.

Údaje Janova Evangelia jsou přesně ve shodě s těmito předpisy a zvyky slavení židovských velikonočí v Ježíšově době. Podle Jana 13, 1 slavil Ježíš se svými učedníky poslední večeři „před svátky Pascha“. S tím souhlasí i další údaje o průběhu večeře. Když Jidáš opustil večeřadlo, myslili někteří učedníci, poněvadž Jidáš měl společnou pokladnu, že mu Ježíš nařídil, aby nakoupil, čeho budou potřebovat na svátky (Jan 13, 29); bylo tedy ještě před svátky, 13. nisanu. Když byl Ježíš předveden k Pilátovi, nevešli židé do pretoria, aby se neposkvrnili, nýbrž aby mohli jísti beránka ten večer (Jan 18, 28). Odsouzení Ježíše Pilátem, ukřižování i pohřbení se podle Jana 19, 14. 31. 42 stalo „v přípravný den (paraskeué) před svátky Pascha“, což je odborný výraz pro 14. nisan. Podle Janova vypravování

stalo se ukřižování Ježíšovo brzo odpoledne 14. nisanu, v den přípravy (paraskeué) a Ježíš zemřel týž den odpoledne před západem slunce. Po západu téhož dne, podle židovského počítání počátkem dne 15. nisanu, byl pojídán velikonoční beránek a 15. nisan připadl toho roku na sobotu (Jan 19, 31). V den po sobotě, v neděli 16. nisanu, časně z rána, než bylo světlo, přišla Marie Magdalská k Ježíšovu hrobu.

Všecky údaje Janova Evangelia tedy souhlasí s židovskými velikonočními obyčeji. Poslední večeře Ježíšova není u Jana velikonoční večeří s beránkem a nekvašeným chlebem, ale je to večeře den před tím. Podle Jana se ukřižování a smrt Ježíšova stala v hodinách, kdy byli v chrámě 14. nisanu zabíjeni a obětováni velikonoční beránkové. Ježíšovo zmrtvýchvstání pak bylo objeveno časně ráno v den, kdy byl v chrámě obětován snop prvotin. Odtud pochází patrně prvokřesťanský názor, že Ježíš je křesťanský velikonoční beránek a křesťanské prvotiny. Prvý názor najdeme vysloven u Jana, když vypravuje o tom, že vojáci nezpřeráželi Ježíšovi na kříži kosti a že se to stalo, aby bylo naplněno Písmo: „Ani kost mu nebude zlomena“ (Jan 19, 36), což se týkalo velikonočního beránka. Obojí názor pak nalezneme již u apoštola Pavla, který 1. Kor. 5, 7 praví: „Kristus byl obětován jako náš velikonoční beránek“ a 1. Kor. 15, 20. 23 praví: „Kristus vstal z mrtvých jako prvotiny zesnulých“ a o něco dále: „prvotiny Kristus“.

Vraťme se nyní k *synoptikům*. Podle úvodu k pašijím (Mar. 14, 1. 2) rozhodli židovští předáci, že by bylo nerozumné zatknout Ježíše během svátků, a přece o něco dále čteme v téže kapitole (Mar. 14, 12—16) o přípravách, které učedníci učinili pro poslední večeři velikonoční, s beránkem, a že krátce po této večeři, po Ježíšově odchodu na horu Olivetskou, bylo provedeno zatčení, tedy přece o svátcích. Zatím co úvod k pašijím u synoptiků je ve shodě s údaji Janovými, verše o přípravě poslední večeře jim odporují.

Důležité však je, že *vyjma těch pět veršů* (Mar. 14, 12—16 a paralelní místa u Mat. a Luk.) *není nikde u synoptiků uvedeno, že by Ježíšova poslední večeře byla pojídáním velikonočního beránka.* Ve zprávě o průběhu poslední večeře není nejmenší zmínky o beránku. Chléb, pojídáný při této večeři, se nazývá *artos*, což je obecný výraz pro chléb. Kdyby šlo o velikonoční večeři, při níž se směl jíst jen nekvašený chléb, jistě by bylo užito výrazu *azyma*, neboť evangelisté tohoto výrazu jinak užívají a předpokládají jeho znalost u čtenářů.

V další zprávě synoptiků o Ježíšově utrpení členové veleřady a Šimon z Kyrény konají práce, které zákon i zvyk pro den 15. nisanu zakazoval, ale nikoliv pro den 14. nisanu. Členové veleřady konají noční zasedání a pak zase ranní zasedání

velerady. Celý den jsou na nohou, jdou z domu veleknězova do úředního sídla místodržitelova, pak na Golgotu za hradby města a zpět, což je počet kroků daleko nad míru, dovolenou v den sváteční. O Šimonovi z Kyrény se praví, že ve chvíli, kdy jej vojáci přinutili, aby nesl Ježíšovi kříž, právě přicházel s pole. To všechno se hodí na všední den, 14. nisan, ale nikoliv na sváteční den, 15. nisan, a ukazuje, že synoptikové jsou na těchto místech v souhlase s Janem.

Jediné, co by se vedle oněch 5 veršů mohlo vykládat jako další svědectví pro velikonoční večeři u synoptiků, je poznámka u Mar. 14, 26 a Mat. 26, 30, že Ježíš a učedníci po skončení večere „zapěli chvalozpěv“, než vyšli na horu Oliv. Zpívání chvalozpěvu by totiž mohlo znamenat zpěv hallel (Žalm 113—118), jímž se u židů končila velikonoční večere. Ale tato poznámka sama ani nestačí ani nepřesvědčuje. V řeckém překladu Starého zákona, v Septuagintě, se hebrejské slovo hallel překládá řeckým slovem ainein, ale Marek a Matouš užívají slova hymnein. Nejde tedy při tom „zapění chvalozpěvu“ o hallel velikonoční večere, nýbrž o jiný zpěv chvalozpěvu. Ježíš a jeho učedníci jistě zpívali Žalmy často a nikoliv pouze při velikonoční večeři.

Podle vypravování Lukášova pravil Ježíš učedníkům ve chvíli, kdy s nimi uléhal ke stolu při poslední večeři: „Pln touhy jsem toužil jísti s vámi beránka, než podstoupím utrpení. Neboť pravím vám, že ho již nebudu jísti, dokud se nesplní v království Božím.“ (Luk. 22, 15. 16.) Tyto verše se obvykle vykládají tak, že podle Ježíšova názoru velikonoce, které právě slaví, nebudou již následovány jinými na tomto světě. Ale ve skutečnosti zápor Ježíšův je tu silnější, naprostý. Ježíš tu výslovně praví, že se těšil jísti s nimi beránka, ale že ho už jísti nebude, a již vůbec nikdy v tomto království. To znamená, že očekává své utrpení a smrt ještě před velikonoce, takže už s nimi nebude ani letos jísti beránka, ač se na to těšil. Řekl to tedy při večeři, která nebyla velikonoční, s beránkem.

Kromě oněch pěti veršů není tedy u synoptiků nesouhlas s Janem. I v tom je mezi nimi souhlas, že synoptikové kladou Ježíšovu smrt na pátek jako Jan. Mar. 15, 42 praví, že Josef z Arimatie pohřbil Ježíšovo tělo, „poněvadž byla příprava (paraskeué), to jest předvečer soboty“. Lukáš má týž údaj na konci zprávy o Ježíšově pohřbení: „Bylo to v den přípravy (paraskeué), zrovna již svítalo na sobotu.“ (Luk. 23, 54.) Rovněž Matouš praví o nedělním ránu: „Druhého dne, t. j. v den po přípravě“ (paraskeué, Mat. 27, 62). Konečně se shodují synoptikové s Janem i v tom, že kladou objevení prázdného hrobu na třetí den, t. j. na pozítří po Ježíšově smrti, na nedělní ráno.

Přes to *zůstává ještě stále nesoulad mezi Mar. 14, 12—26* (s paralelami a Mat. a Luk.) a *Janem, resp. ostatními údaji synoptiků. Obojí údaj historicky platit nemůže.* Byla-li Ježíšova poslední večeře večeří velikonoční, nemohl být ukřižován v době, kdy byly zabíjeny velikonoční oběti. A obráceně: zemřel-li Ježíš v době, kdy byli zabíjeni velikonoční beránkové, nemohla být jeho poslední večeře večeří velikonoční.

Jsme tu před dvoji tradicí. Obě praví, že Ježíš zemřel v pátek, ale různí se od sebe v datu poslední večeře (13. či 14. nisanu?) a v datu Ježíšovy smrti (14. či 15. nisanu?).

Je mnoho *pokusů o harmonisaci obou tradic.* Nejvážnější je ten pokus, který se odvolává na různost názorů o slavení velikonoce mezi židy. V určitých případech prý totiž farizeové a saduceové slavili velikonoce v různé dny. To tehdy, když buď 15. nisan padl na sobotu, nebo tehdy, když byly různosti v určení dne, kdy začínal měsíc. Tak prý bylo v roce Ježíšovy smrti. Farizeové a s nimi Ježíš slavili prý ten rok velikonoční večeří již ve čtvrtek 13. nisanu. Ale členové velerady, kteří žalovali u Piláta a patřili k straně saducejské, prý slavili tehdy velikonoční večeří až v pátek 14. nisanu.

Ale ani tento nejvážnější pokus není s to, aby překlenul uvedené rozdíly. Především není jisto, že tyto odchylné theorie o slavení velikonoce byly uplatňovány již v době Ježíšově. I kdyby pak vskutku již tehdy uplatňovány byly, pak by theorie farizejská tehdy byla bývala pouhou teorií a nemohla by se v praxi životní uplatnit. Praxe byla tehdy v chrámě určována jen saduceji, ti měli v chrámě výhradnou moc a velikonoční večeří bylo v praxi nutno slavit v ten den, který oni určili k zabíjení beránek v chrámě. I kdyby tedy farizeové již v době Ježíšově byli mysleli, že velikonoce mají být slavěny v jiný den, než který ustanovili saduceové, nebyli by to mohli v praxi uplatnit.

Pokusy o harmonisaci obou zpráv jsou bezvýsledné a zbytečné. Obě tradice byly v dějinách křesťanství velmi záhy živé: jedna, že Ježíš zemřel v hodině zabíjení velikonočních beránek, druhá, že Ježíšova poslední večeře byla velikonoční večeří, od níž pochází křesťanská eucharistie. Jan a Pavel sledují prvou tradici, rovněž synoptikové vyjma oněch 5 veršů u Marka, s paralelami u Matouše i u Lukáše. Těch 5 veršů sleduje tradici druhou a mají tedy jiný původ než ostatní zprávy synoptiků.

Historii odpovídá patrně tradice prvá.

O druhé můžeme vysoudit, proč vznikla. Poznali jsme, že v době Ježíšově byla židovská velikonoční večeře s pojídáním beránka pokládána nejen za památku minulých událostí, osvo-

bození z Egypta, ale také za záruku budoucího velkého osvobození mesiášem. Pavlova slova: „Kdykoli budete jísti tento chléb a pítí tento kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud nepřijde“ (1. Kor. 11, 26), ukazují, že eucharistie, která byla křesťanským ekvivalentem židovské velikonoční večeře, měla podobný dvojí vztah. Jednak připomínala utrpení Páně, minulou událost, jednak hleděla vpřed, na jeho druhý příchod, a byla patrně pokládána za záruku a pravdivost toho příchodu.

Tento druhý aspekt eucharistie byl bez pochyby velmi silně zdůrazňován v prvních dvou křesťanských generacích, a Marek patrně, když vypravoval historické události, spojené s poslední večeří a utrpením, chtěl zdůraznit, že budoucí osvobození bylo způsobeno utrpením, jehož je křesťanská eucharistie trvalou památkou. Učinil to těmi pěti verši (Mar. 14, 12—16), v nichž učinil z Ježíšovy poslední večeře s učedníky večeří velikonoční, což pak od něho převzali Matouš a Lukáš.

Můžeme se dokonce dohadovat *uzoru*, podle kterého Marek těchto 5 veršů utvořil. Je to perikopa, vypravující o tom, jak Ježíš poslal dva ze svých učedníků pro oslátku před svým slavným vjezdem do Jeruzalema (Mar. 11, 1—7). Složení oněch pěti veršů je zcela shodné se složením této perikopy. V obou případech Ježíš předpovídá podrobně okolnosti, za kterých bude jeho vůle splněna.

Marek a po něm oba ostatní synoptikové těmito 5 verši porušili historickou skutečnost, která proniká v ostatních jejich údajích o datu Ježíšovy poslední večeře a smrti. Jan v této věci, jako i v některých jiných, opět vědomě zdůraznil historickou skutečnost, doplňuje a opravuje synoptiky. *Ježíš tedy slavil poslední večeři s učedníky ve čtvrtek 13. nisanu, a nebyla to velikonoční večeře s beránkem a nekvašenými chleby. Ježíšova smrt pak připadla na pátek 14. nisanu.* Židovský měsíc nisan odpovídal druhé polovině našeho března a prvé polovině našeho dubna.

Kterého roku se to stalo, není možno určit s naprostou přesností. Jisto je jen tolik, že Ježíš zemřel v době vlády římského místodržitele Pontia Piláta, a ten byl prokurátorem Judeje v letech 26—36 po Kr. Poněvadž pak o velikonočních r. 36 Pilát už místodržitelem nebyl a poněvadž podle Luk. 3, 1 Jan Křtitel začal svou veřejnou činnost v 15. roce vlády císaře Tiberia, t. j. v době mezi 19. srpnem r. 28 a 19. srpnem r. 29 po Kr. a poněvadž Ježíš započal svou veřejnou činnost až po uvěznění Janově, spadá Ježíšova smrt v leta 29—35 po Kr. Odpověď na otázku, který z těchto 6 roků byl přesněji rokem Ježíšovy smrti, souvisí s odpovědí na otázky, kterého roku se Ježíš narodil a jak dlouho jeho veřejné působení trvalo. To však jsou otázky složité a nebudeme jich řešiti v tomto článku.

Učení o hříchu v Pavlově theologii.

Zd. Trtík.

Učení o hříchu nezaujímá v Pavlově theologii místo bezvýznamné, jak by se mohlo soudit z toho, že předmět tohoto učení je vzdálený hlavnímu předmětu a středu Pavlovy theologie, jímž jest ukřižovaný a oslavený Ježíš Kristus.

Pavlova theologie vyrostla z jeho náboženské zkušenosti před Damaškem, v níž se mu zjevil Kristus a která se několikrát v jeho životě opakovala (II. Kor. 12, 7). Bez této zkušenosti by nebylo apoštola Pavla a jeho theologie. Ona určila jeho theologii jako kristocentrickou a Pavlovo pojetí Krista jako božské universální bytosti, která je naším Pánem a jehož života jsme mysticky účastni přes hranice času a prostoru. Tato náboženská zkušenost vedla Pavla k přesvědčení o kosmologickém významu Ježíšova kříže a jeho zmrtvýchvstání.

Nauka o universální vykupitelské moci Ježíšovy smrti a jeho vzkříšení k oslavenému životu je vrcholným bodem, k němuž směřuje goticky stavba Pavlovy theologie. Všecky její kameny jsou přitesány tak, aby stavba dosáhla tohoto cíle a přesvědčivého efektu. Vidíme-li Pavlovu theologii takto celkově a v její zaměřenosti jako myšlenkovou, logickou stavbu, aniž analyzujeme a hodnotíme, do jaké míry se Pavlovi podařilo vyjádřiti věrně skutečnost, poznáme, že Pavlova stavba dospěje tím spíše a jistěji ke svému poslednímu cíli, že myšlenka, kterou chce vyjádřit, bude tím působivější, čím širší a pevnější bude základna, z níž tato stavba roste. A touto základnou Pavlovy theologie je učení o hříchu.

Učení o hříchu a učení o vykoupení.

V učení o vykoupení vyjadřuje Pavel velikost a záslužnost vykupitelského díla Ježíšova. Poznáv sám na sobě, že touha po osobní spáse je mocným činitelem v lidském životě, činí splnění této mocné touhy závislým na vykupitelském díle Ježíšově. Tím nejlépe a nejúčinněji dokazuje význam Ježíše Krista jako Pána a Vykupitele pro člověka, jeho nesrovnatelné povýšení nad všechno tvorstvo a zároveň velikou milost, které se dostává křesťanu tím, že může býti účasten života této božské bytosti. K tomuto účelu buduje Pavel pouto, které spojuje člověka s Kristem. Je to pouto mystické, vyjádřené obrazem mystického Kristova těla, jehož jsou křesťané údy (I. Kor. 6, 15), vybudované a pochopitelné na základě řeckého platonského realismu, výstižně formulovaného později středověkou thesí: *universalia sunt realia.*

Mystický vztah člověka a Krista v Pavlově theologii, uchopený rozumem, rovná se vztahu jednotliviny k universalii. Jednotlivina je potud skutečná, pokud má účast na universalii. Potom všeho, co se děje s universaliiem, je účastna i jednotlivina. Mystický Kristus v této filosofické transposici je universaliiem člověčství a křesťané jsou jednotliviny, které jsou účastny života a každého činu tohoto universalia. Jen takto je možno rozumově uchopiti mystický fakt vykoupení — účast křesťana na smrti i na vzkříšení Ježíše Krista.

Vztah Pavlova učení o hříchu k jeho učení o vykoupení je dán tím, že vykoupení je tu vykoupením ze hříchu. Proto je učení o hříchu předpokladem učení o vykoupení. Jeho úkolem je ukázati původ, povahu, vládu a funkci hříchu, kterého má býti člověk zbaven, aby byl spasen. Pavel v něm ukazuje všeobecnou, bezvýjimečnou vládu a démonickou sílu hříchu. Chce učiti svým učením všechny lidi hříšné, aby tak na tomto černém pozadí tím jasněji vynikla universální výkupná síla Ježíše Krista a milost Boží, již se nám ve vykoupení dostává (Řím. 5, 21).

Vztah obou učení vyniká ve vztahu mezi Adamem a Kristem (Řím. 5, 12—17, I. Kor. 15, 45—49, 15, 22). Poměr Adama a Krista je více než analogie. Adam, skrze něhož přišel na svět hřích, je ztělesnění celého lidstva stejně jako Kristus; je universaliiem člověčství. Co se stalo s ním, stalo se tím s celým lidstvem. V něm je všechno lidstvo zahrnuto, jako v prvním žaludu byly zahrnuty všechny duby na světě. Mystické pouto mezi Adamem a lidstvem je filosoficky totéž pouto, které spojuje Krista s lidstvem. Kristus je druhý Adam (I. Kor. 15, 47). První Adam jako sarx a psyché je totožný věrně s druhým Adamem, který má nadto pneuma Boží. Věc je možno si představit zhruba tak, že Bůh obdařil Adama (člověckost), podobeného hříchu, Kristem jako božskou bytostí, mající Ducha Božího. Tohoto druhého Adama dopustil popraviti na kříži. Člověckost (první Adam) tu zemřela, ale byla opět vzkříšena úplně změněna Duchem, který již za tím účelem byl v ní a který tak způsobil, že byla počtatně proměněna, že nezemřela zcela, nýbrž jen tělesně a žije dál duchovním, oslaveným životem bez hříchu. To vše se událo v Ježíši Kristu. Nová člověckost je Kristus, v němž je zahrnuto všechno lidstvo. Proto je všechno lidstvo objektivně, nadempiricky, vykoupeno.

V paralele dvou Adamů najdeme však vedle shod i kvalitativní rozdíly, stručně vyjádřené Pavlovými slovy: „První člověk byl ze země hmotný, a druhý člověk bude z nebe. Jaký je zemsky hmotný, takoví jsou i zemsky hmotní; a jaký je nebeský, takoví budou i nebeští; jako jsme nesli na sobě obraz zemsky hmotného, ponese také obraz nebeského.“ (I. Kor. 15, 47—49.) Rovněž obě pouta, spojující lidstvo

s Adamem a s Kristem, přesto, že mohou být vyjádřena jednotnou filosofickou formulí, ve svých praktických projevech v oblasti empirické se liší. Pouto s Adamem je přímější, jednodušší a bezprostřednější než pouto vykoupení s Kristem. Hřích Adamův i odsouzení přechází na celé lidstvo přímo, zjevně, beze zbytku, empiricky a zjistitelně. Vykoupení v Ježíšově smrti a vzkříšení se stalo sice také celému lidstvu v oblasti nadempirické, objektivně, ale v oblasti empirické nepůsobí v lidech mechanicky a beze zbytku. Aby bylo skutečností pro každého jednotlivce, musí být zprostředkováno jeho vírou a křtem. Ale i potom empirické důsledky vykoupení, záležející v úplném odumření těl hříchu, ve vzkříšení a proměnění smrtelných „psychických“ těl v „těla“ duchovní, projeví se teprve v budoucnosti, jsou očekávány v naději (Řím. 8, 23—25; I. Kor. 15, 50—57). Tak se učení Pavlovo o hříchu pohybuje více v oblasti empirické než jeho učení o vykoupení.

(Pokračování.)

Zbožnost mládeže.

(Pokračování.)

St. Pelda.

Kolem 11. (12.) roku se u dítěte projeví zvláštní spontánní vnitřní hnutí, která znamená, že se u dítěte objevuje duševní puberta a s ní poznenáhly konec dětské religiosity.

Jaký je směr tohoto vnitřního hnutí u dítěte? V dítěti se probouzí vlastní náboženská potřeba a vlastní a vnitřní náboženský zájem, z něhož může mít radost náboženský pedagog. Dítě se zpravidla pokusí úzce se přimknouti k náboženství, které mu bylo dosud podáváno a které zná. City tu budou hrát význačnou úlohu, zvláště u děvčat. Může to být období i velmi krátké, ale snad každý člověk, kterému se dostalo náboženské výchovy, je prožil. Dítě se rádo modlí, rádo chodí na bohoslužby, rádo se v náboženství učí, a učitel náboženství je oddáno. Výstup z církve dítě v tomto stadiu těžce nese. Snaží se nehřešiti a zpověď s večeří Páně mu jsou opravdu vnitřním očištěním a povznesením. Avšak tento stav zpravidla dlouho nepotrvá a nastoupí perioda zmatků, negace a lhostejnosti, ale to už je význačný rys mládí.

Zbožnost mládí s psychologického zřetele.

Pro zbožnost v mládí jest velmi důležitá v prepupertě se rozvíjející schopnost kritického myšlení, ovšem s velmi mnohými nedostatky, což je pro zbožnost značnou nevýhodou. Projevuje se zpravidla u hochů zřetelněji. Tento prepupertální kriticismus jest zvláštní svou povahou materialistického a utili-

taristického realismu. Je tu touha proniknouti všemu až na kořen věci, za nějž se pokládá hmatatelná skutečnost. Chce se všemu rozuměti, vše kontrolovati a vše si ověřiti. Doba pokusů, sbírek, skautování, pozorování přírody atd. Doba stvořená pro reální a přírodovědecké vzdělání. Ale pro vědy duchovní, ani pro hodnoty, tím méně pro skutečnosti metafysické a transcendentní není ještě pochopení. Měřítka tohoto prepubertálního kriticismu jsou ještě egocentrická, až egoistická, utilitární a materiální. Zdůrazňuje se požadavek rozumového výkladu o souhlasu, ale protože tu ještě není vyvinuté schopnosti abstraktního myšlení, ani dosti zkušeností o pravém stavu věci, ani pochopení pro hodnoty nadlogické a nadsmyslové, vykazuje intelektuální život prepubertální a pubertální mládeže přčetné nedostatky. Je v prudkém rozvoji, a konečné rozvinutí intelektu nastane až v adolescenci a v dospělosti. A ovšem, bez dostatečné a přiměřené rozvinuté intelektu se nemůže rozvinouti ani žádoucí a současně době přiměřená religiozita.

Náboženské konflikty a pochybnosti intelektuálního původu.

Vysoká vlna náboženských zájmů, jak o ní byla řeč dříve, objevující se na počátku duševní puberty, způsobí, že náboženství se stane velmi snadno předmětem mladistvého kritického myšlení. Tento intelektuální nábož. zájem u hochů docela často zatlačí na čas činnost citovou a volní do pozadí.

Předmětem tohoto myšlení se stane myšlenkový obsah náboženství, náboženské autority a náboženské instituce a představitelé náboženství. Již bylo upozorněno na četné nedostatky mladistvého kriticismu, na jeho nedostatečná měřítka a požadavky. Pubescent těmito nedostatečnými měřítka a při své neschopnosti chápati hodnoty náboženské počne poměřovati a kritisovati to, co z náboženství zná. A tak už jen touto psychologickou nedospělostí je dáno, že pubescent objeví ať již skutečné anebo jen zdánlivé rozpory mezi církevní naukou a filosofickým a vědeckým poznáním, zpravidla přírodovědecky orientovaným. Objeví rozpor mezi náboženskou teorií a praxí, pozorně sledují představitele náboženství, jak oni věří a konají to, čemu učí, atd. Tento mladistvý kriticismus nakonec vede k odporu proti všemu nepochopitelnému, zázračnému a rozumově nevysvětlitelnému, a zbožnost, před krátkou dobou se tak mohutně rozvíjející, utrpí hluboký otrěs.

Tyto charakteristické intelektuální procesy mládí mohou ovšem nastati jen při dostatečně silných podnětech. Z nich jsou neúčinnější ty, které poskytuje osobní zkušenost pubescenta. Na prvním místě se uvádí zklamání z nevyslyšené a neúčinné modlitby a svátostí. Jindy je to zjištění rozporů v bibli, jindy opět zjištění, že dosavadním náboženským představám, zpravidla dětsky pohádkovým a magickým, neodpo-

vídá nic ve skutečnosti a pod. Začne se kritizovat známá látka z hodin náboženství, shledávají se v ní logické nedůsledky a rozpory. Zvláště biblické zprávy o zázracích jsou předmětem mladistvé kritiky a podceňovány. Za krátko se tento mladistvý kriticismus zmocní všeho, co s náboženstvím souvisí a objevuje se pubertální negace náboženství. Co neobstojí před mladistvým kriticismem, je odmítáno a propadne nezájmu až i pohrdání. A nebude to jen náboženská nauka, ale i kult, náboženský sociální život a je tu veliké nebezpečí, aby se nezhroutil i morálka pubescentova, byla-li zakotvena pouze v jeho religiozitě, jež se počne rozkládati.

Pubertální mládež se přestává modlit a docházeti na bohoslužby a ke svátostem, náboženským symbolům nerozumí a je ochotna věřit názoru, že náboženství jest přežitkem. Jsou známy revolty mladých lidí proti učení o stvoření, o Trojici, o přítomnosti a existenci Boží, o Panně Marii, o Synu Božím, o zmrtvýchvstání, o nesmrtnosti duše a o její existenci, zázraky, biblické zprávy atd. Nic z toho neobstojí před kriticismem pubertálním.

V této souvislosti je zajímavé sledovat, jak pubescenti vesměs kladou ona přikázání desatera, jež obsahují příkazy vůči Bohu, až na poslední místa, hodnotice je srovnávajíce podle důležitosti s ostatními přikázáními desatera a s přikázáními lásky k bližnímu. Anebo, jak vesměs a rychle pomíjí u pubescentů platnost náboženských důvodů mravnosti. V Berlíně pouze necelých pět procent důvodů proti lživosti bylo náboženských, ačkoliv ještě u hochů o pět let mladších, dvanáctiletých, náboženské důvody dosahovaly 50 procent. U děvčat byl poměr o něco lepší, tam náboženské důvody klesly ze 47 procent na 18, a již od 16. roku zase jich přibývalo. Anebo v Brně bylo zjištěno, že ve 4. třídě měšťanské školy jest jen 27 procent žactva, které se k náboženství staví kladně, 30 procent zcela rozhodně je naladěno protinábožensky a 43 procenta má pochybnosti.

Je důležité poznamenati, že intelektuální náboženské konflikty a jejich intenzita nezávisí na tom, uvěřají-li z intelektuální nehotovosti mládeže anebo z vadné náboženské nauky. Proto ta okolnost, že snad církevní nauka netrpí rozporem s moderní filosofií a vědou, nehraje v pubertním období tak důležité role, jak by se snad čekalo. To bude důležité teprve, až vývoj pubescentní mládeže pokročí k chápání náboženských pravd a hodnot, tedy v adolescenci a v dospělosti.

Teprve v adolescenci počíná mladý člověk býti uschopněn pochopiti náboženství v jeho plnosti. Puberta se k náboženství staví příliš rozumářsky, téměř „přírodovědecky“. Je to dobře potud, že se mladý člověk musí vypořádati osobně s dětskou religiozitou i myšlenkově se zbaviti nedokonalých a nepravdi-

vých náboženských představ, získaných v dětství. V adolescenci pak má nastati rozhodný obrat k náboženství, má se vytvořiti vlastní náboženské přesvědčení, intelektuální obtíže se mají definitivně vyřešiti, čímž není řečeno, že se náboženská vira stane nějakým suchým rozumářstvím.

Náboženské konflikty a pochybnosti původu mravního.

Snad ještě účinněji zasahují do religiosity mládeže pro svou konkrétní povahu zkušenosti mravního rázu. Jest zvláštností mládí, že ve sméš požaduje co nejužší souvislost náboženství s mravností. Mládeži jsou již z dětství vštěpovány určité mravní požadavky, a to nejen v náboženství a nábožensky fundované, ale i v oblastech mimonáboženských a fundované světsky. I její vlastní život je pln nových zkušeností, takže teoretické vědomí mravní u mládeže jest dosti jasné, a protože se morálce jedná o otázky konkrétní, praktické a reálné na prvním místě, jest hloubání o morálce vývojovému stupni pubescentů přiměřené. Morální zájmy jsou mezi mládeží snadno zjištělné, jsou skutečností. Okolnost, že mládež sama není ještě schopna dokonalého mravního života, má svoje příčiny jinde; morální vědomí a morální život nejsou pojmy totožné, ba ani ne, zvláště u mládeže, tak zcela úzce souvislé.

(Pokračování.)

Židovství a svobodné křesťanství.

(Pokračování.)

Dr. Jaroslav Šima.

b) Protestantism.

Orthodoxní i neologické židovství liší se od protestantismu svým složitějším obřadem a tím, že jejich tradice buduje toliko na Starém, nikoliv na Novém zákoně.

Podobá se organizačně, neboť jako u většiny protestantských církví, tak u židovství není instituce církevní jako centrálního ústavu spásy, nýbrž obce jsou samostatné a kněží nejsou ani tam ani zde prostředníky, nýbrž toliko odbornými vykladači Písma.

Projevy zbožnosti, vyjadřované zvláště v modlitbách, podobají se místy velmi nápadně typu zbožnosti protestantské, užívajíce ovšem příkladů a obrazů starozákonních. Jako malý příklad uvedme modlitbu Mussaf pro tři hlavní svátky židovské (Tehilath El. Přeložil Dr. Aug. Stein 1918, str. 385):

„Pro hříchy své vyhnání byli jsme ze země své a vypuzeni s půdy své; a nyní nemůžeme putovati a dostati se a pokloniti se před tebou a vykonávati povinnosti své v domu volby tvé, v domu velikém a svatém, nad nímž přeneseno jméno tvé, pro ruku jež zasáhla svatyni tvou.

Buď vůle tvá, Hospodine, Bože náš a Bože otců našich, králi milosrdný, abys navrátil se a smiloval nad námi a nad svatyní svou v milosrdenství svém hojném; vystav ji brzy a zvětši velebnost její." atd.

Vidíme, že je to modlitba prosebná, přednášející Bohu svá přání a tužby, jaká se užívá v historickém křesťanství, věří, že Bůh na žádost a prosbu může zasáhnout a zasahuje do světového dění. Je však přednášena v židovství vždy přímo Bohu a žádnému prostředníku, jakým bývají u katolíků svatí a u protestantů Ježíš Kristus. Tímto věroučným podkladem projevů zbožnosti se opět vzdaluje židovství i od protestantismu a blíží se některým směrům svobodného křesťanství, jak o tom bude dále řeč.

Určité podobnosti nacházíme také mezi židovskou a protestantskou ideologií. Chceme-li srovnávat židovské náboženství s protestantismem, můžeme ilustrovat toto srovnání na základních charakteristických problémech, které jsme vytknuli při srovnání židovství s náboženstvím katolickým. Jako jsme ukázali, že katolictví se vzdaluje od židovství svou centralistickou organizací, tak právě v tomto bodě se židovství blíží evangelickým církvím. Důsledkem toho ovšem je i značná diferenciace ideová uvnitř evangelictví i židovství. Ideová roztržštěnost u protestantismu je ještě větší než u židovství. Židé jsou sice více rozptýleni než evangelíci, ale rozptýlení nastalo v době, kdy určitý pevný společný základ židovské náboženství mělo. Těžké vnější podmínky židovských menšin jen pomáhaly k tomu, aby židé přesně lpěli na literkách svého náboženství a neštěpili se. Jinak bylo u protestantismu, zejména v zemích, kde se protestantismus rozšířil. Tam byla značná roztržštěnost z ideových důvodů, ačkoli (až na malé výjimky) rozdíly, které mezi sebou středověké evangelické církve stanovily, nejsou už s dnešního hlediska tak veliké a důležité. Diferenciace židovství je data pozdního (19. století). Rozdíly v židovském náboženství prohloubily ovšem i vlivy krajové a styk s různými odstíny křesťanské kultury. Dnes tedy můžeme přirovnávat evangelictví a židovství dobře v jejich ideové diferenciaci, která je nyní už trvalé povahy. Sjednocovací snahy reformačních církví v otázkách ideových (konference v Lausanne) nevedou k cíli právě tak, jako snahy o ideové sjednocení židů. Nicméně theologické základy protestantismu jsou přec jen jednotně charakterisovatelné, protože o protestantismu do značné míry platí to, co říká prof. J. L. Hromádka: že protestantismus, který opouští reformační ideové základy, přestává býti protestantismem. Ty směry evangelické, příp. ti theologové evangeličtí, kteří se těchto základů dogmaticky neдрží, blíží se už silně k svobodnému křesťanství. Budeme tedy srovnávat reformační pojetí protestantismu se židovstvím. Základním dogmatem protestantismu je víra

v ukončené zjevení v bibli. V tomto rysu je blízký protestantismus s židovstvím, zejména jeho orthodoxní stranou. Rozdíl je tu ovšem v tom, že židovské zjevení týká se Mojžíše „a nikoho před ním, ani po něm“. (Viz Königsberg: Emunath Isroel, str. 9.) Ani neologické židovství neodvažuje se k nadbiblickému pojetí Boha a víry v jeho zasahování do světového dění. (Doklady viz Mautner-Sohn: Religionslehre a Feder: Sinai.) Naproti tomu vlastní protestantismus považuje celou bibli za Bohem inspirovanou a přímé zjevení je dáno Ježíšem Kristem. Základní rozdíl je ovšem v názoru na Ježíše. Evangelikům je druhou božskou osobou, židům pokračovatelem starozákonních proroků. Ale časově jsou si základy orthodoxních evangeliků a židů poměrně blízké. Evangelictví navazuje na prvokřesťanskou tradici, židé na starozákonní. Obojí odmítají jiné prameny zjevení a tím se uzavírají i novějším vlivům a myšlenkám. Domýšlení kristologické otázky rozpory obou soustav zvětšuje. Evangelictví přijímá nauku o dědičném hříchu a vykoupení Ježíšovou krví. Tuto theorii židovství nemá. Mesiáš židů dosud nepřišel. Evangelici věří v Ježíšovo mesiášství a někteří očekávají nový jeho příchod a osobní vládu Ježíšovu nad národy. Židům se vzdaluje víra v příchod mesiáše stále dále a dále, až se proměňuje ve víru v příchod království božího, které přijde naším povznášením se a zdokonalováním. Orthodoxním protestantům je království boží věcí milosti, která přijde shůry. Nám nezbyvá, než trpělivě čekat a prosit o milost. V našich zemích objevuje se ještě dvojitý rys, který náboženství židovské s evangelickým spojuje. Je to předně pojítko historické. Je známo, že ve středověku při pronásledování všech nekatolických vyznání byli si evangelici se židy velmi blízcí. Společné utrpení je sblížilo natolik, že židé poslouchali kázání evangelických kazatelů, ba i od nich obřady vyžadovali. Ale též naopak. Židovští rabíni pomáhali organisovat vystěhovalectví a evangelikům duchovně sloužili. Druhé pojítko u nás je vymezeno psychologickým vlivem obou soustav na jejich věřící. Náboženství židovské i evangelické má stále ještě svou rodinnou tradičnost. Svírá život rodiny pevněji, více se vnucuje než náboženství církví jiných, na příklad církve římské. Mezi evangeliky se také objevoval méně častěji sklon k antisemitismu než u katolíků. Můžeme tedy shrnouti. Židovství orthodoxní a neologické od evangelictví po stránce ideologické dělí zejména otázka kristologická a z ní vyvěrají problémy: omilostnění, vykoupení, spása, svátosti. Podstatně je sblížuje víra v ukončené, přímé zjevení boží vůle a z toho vyplývající náboženská praxe, obracející se neustále k starým tradicím židovským. (Ať starozákonním nebo novozákonním.)

Jestliže tedy překoná orthodoxní žid otázku poměru k Ježíši, nemá theologicky od protestantismu daleko. Individua-

lism a decentralism obou náboženských systémů je sblížuje. Věřícím nestojí u židovství ani u protestantismu nic než bible. Rozdílnost náboženské psychologie způsobuje orthodoxní formalism židovský, který vnucuje staré předpisy, přežilé zvyky starověkých židů.

Protestantism oficiálně nikdy neměl takový sklon k antisemitismu, ani jeho členstvo není tak živnou půdou pro tato hnutí. Za reformace mnohá pronásledování byla společná. Luther („Dass Jesus ein geborener Jude gewesen“, 1523) napsal: „Kdybych byl židem, a byl bych viděl, jací blbci křesťanství učí a ovládají, byl bych se stal raději sviní, nežli křesťanem, neboť zacházeli se židy jako se psy. Zakázali židům všechna povolání, vyhostili je z lidské společnosti, donutili je k lichvaření a jak se mohou za takových poměrů polepsíť?“ Od těchto dob a ostrých slov svého budovatele zdědil celý protestantism nedůvěru k antisemitismu.

Tím jsme se přiblížili k vlastnímu tematů a připravili proň půdu, takže známe do jisté míry rituální, projevou a theologickou strukturu židovství orthodoxního i neologického, jež se v podstatě liší jen v méně přesném dodržování rituálních předpisů. Známe shody, rozdíly a vztahy těchto židovských směrů s katolictvím a protestantismem.

(Pokračování.)

Palackého životopisy J. A. Komenského a t. zv. nivnická tradice o Komenském.

Sláva Růžička.

O počtu slouti rodištěm velkého učitele národů ucházela se tři místa, ves Komňa, městečko Nivnice a město Uherský Brod. V poslední době přichází v úvahu jen Nivnice a Uh. Brod. Spisovatelé, uvádějící Nivnici jako rodiště J. A. Komenského, resp. obhájcí tohoto názoru, vždy zcela pravidelně dodávají, že otec J. A. Komenského byl v Nivnici mlynářem. Oporou tohoto tvrzení mohou býti jen tři zprávy, slova Fr. Palackého v jeho životopisech Komenského, vyšlých pod názvy „Život J. A. Komenského“ a „Ueber J. A. Comenius und seine Werke“ roku 1829¹⁾, výsledek zkoumání faráře Trautenbergera v Nivnici někdy okolo r. 1879²⁾ a zpráva lékaře a bývalého starosty

1) Časop. společ. vlasten. Museum v Čechách, III. roč. běh. sv. 3., str. 19 a d. Monatschrift der Gesellsch. des vaterländ. Museums in Böhmen, Dritter Jahrg. September, 255 a d.

2) Časopis „Halte, was du hast“, roč. 1879, čís. 1: Obsah zprávy uvádí Ferd. von Criegern: Joh. Am. Comenius als Theolog, 1—3.

uherskobrodského Ant. Schönweitze, dochovaná prof. drem J. Kachníkem, obojí týkající se t. zv. *nivnického podání* o Komenském³⁾).

Palacký v českém životopise Komenského z r. 1829 napsal o otci Jana Amosa, za jehož rodiště považoval Nivnici, toto:

„Otec Komenského, byv mlynářem, ještě za dětinství syna svého, jakož i manželka jeho, s světa sešli; učinili však sirotka svého dědicem jmění, jak se zdá, ovšem dostatečného k jeho dalšímu vychování...“

V německém pojednání pak:

„Sein Vater soll, nach unverbürgten Nachrichten, ein Müller gewesen sein; war er es wirklich, so muss er doch ein nicht unbedeutendes Vermögen besessen haben...“⁴⁾

Palacký prohlásil Nivnici za rodiště Jana Amosa na základě zprávy G. K. Riegra v díle „Die Alte und Neue Böhmische Brüder“, protože Rieger prý „mezi starými spisovateli nejlepší zprávy o Komenském měl“. Leč v díle Riegrově o otci Komenského nedovídáme se ničeho a spisovatel sám přiznává, že ani v jeho pramenu, v Lexico Hist. univ. nenalezne o otci Komenského rovněž žádných zpráv.⁵⁾ V pozůstalosti Fr. Palackého uchovány jsou materialie k jeho životopisům Komenského. Jest zde náčrt části českého životopisu Jana Amosa, jenž byl se změnami také r. 1829 uveřejněn, výčet spisů Komenského, data z jeho života a dva seznamy pramenů, jichž Fr. Palacký použil.

První, větší seznam, pořídil si *Palacký*, jak jsem seznal, při četbě životopisu Komenského v Adelungově spisu „Geschichte der menschlichen Narrheit“⁶⁾; zde uváděné prameny tak, jak byly postupně citovány, si *Palacký* pečlivě vypsál. Uváděna jsou tu díla: Theoph. Spizelia Infelix literatus, Dictionnaire hist. et critique od Baylea, Das Einige Nothwendige, vyd. v Lipsku r. 1725 s životopisem a seznamem spisů Komenského od nezn. autora, G. K. Riegra Die Alte und Neue Böhm. Brüder, Balbínova Bohemia docta (annot. Raph. Ungar), Bruckerova Historia critica philosophiae, Voigtovy Abbildungen, J. Th. Elsnera Martyrologium Bohemicum, Unschuldige Nachrichten z r. 1715, E. D. Haubera Versuch einer umständlich.

³⁾ Časop. musej. spolku olomuc., roč. II., str. 68 a d. „Ještě něco o rodišti J. A. Komenského“.

⁴⁾ Čas. sp. vlast. Mus. v Čechách, III., sv. 3., str. 20. Zprávu o úmrtí rodičů K. čerpal *Palacký* z Opp. did., I., 442. Monatschr. d. Gesellsch. d. vaterl. Mus. in Böhmen, Dritter Jahrg., September, str. 258.

⁵⁾ G. K. Rieger: Die Alte und Neue Böhm. Brüder. Anhang zu dem XXIV. Stück der Böhm. Brüder, 720, 721 (r. 1740). Lexico Hist. univ. snad rozumí se Allg. histor. Lexicon (vyd. Jak. Christ. Iselin r. 1730), v jehož I. díle (A—C) nalézá se životopis K. (str. 1082).

⁶⁾ I. Theil, 196—199.

Historie der Landschaften, Nachrichten von einer hallischen Bibliothek od Baumgartena, Merkwürd. Bücher od téhož, G. Theophila Lexicon, Jöcherův Gelehrten Lexicon, D. Cranze Alte und Neue Brueder-Historie a J. G. Müllera Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst. Ve druhém seznamu, mimo některá, zde již uvedená díla, nalézáme ještě Theatrum Europaeum a Acta hist. eccl., P. X. Tato díla Palacký prostudoval; jak připojené signatury v jeho seznamech ukazují, opatřil si je z největší části v universitní knihovně pražské.⁷⁾

Prozkoumáním zde uvedených spisů i jiných, citovaných Palackým v jeho životopisech Komenského, jsem zjistil, že ani v jednom z nich nemohl Palacký nabýti zpráv o otci Jana Amosa, nivnickém mlynáři, ač práce Riegrova, Müllerova i neznámého autora v Einige Nothwendige uvádí Nivnici jakožto rodiště Komenského.⁸⁾

Odkud tedy nabyl Palacký zpráv o tom, že otec J. A. Komenského byl mlynářem v Nivnici? Ve svém, již citovaném, německém pojednání praví Palacký o tom: „... nach unverbürgten Nachrichten“. Tato slova zdála by se nasvědčovati tomu, že Palacký použil zde t. zv. nivnické tradice o Komenském, která, prý, se zachovala v Nivnici až do r. 1830, jejíž zbytky zachytil okolo r. 1879 evangel. farář Trautenberger z Brna (Čas. „Halte, was du hast“, 1879, No. 1.) a o níž nejobširnější zprávu podal r. 1885 prof. dr. J. Kachník. Tradici touto budeme se proto museti obíratí širěji.

Prof. dr. J. Kachník, zabývá se roku 1885 otázkou rodiště J. A. Komenského, vzpomněl si na ono podání, o němž prý již v mládí slychal, a které, prý, se v Nivnici až do r. 1830 udrželo. Obává se asi, že by se v Nivnici ničeho nedopátral, obrátil se s dotazem na Ant. Schönweitze, městského lékaře a býv. starostu uherskobrodského, o němž mu řečeno, že ono ústní podání zná, neví-li, že by se J. A. Komenský v nivnickém mlýně „pod šupama“ narodil. Ant. Schönweitz odpověděl Kachníkovi takto:

„Velebný pane! Sděluji v krátkosti, že se Amos Komenský nenarodil ve mlýně „pod šupama“ u volenovského dvora, nýbrž že se v čisl. 85. a 86. ve „horním mlýně“ naroditi měl, což mi jistá stará žena sdělila, když jsem ji na počátku roku 1830. ve mlýně tom lékařsky ošetřoval a kde mně také rodné místo ve svrchu uvedeném mlýně ukázala. Tato stará žena slyšela to od svých rodičů, od svého stařečka a od své stařenky a ti opět od svých předků atd. i vypravovala mi též že rodičové Amosa Komenského z Komny polovičku jmenovaného mlýnu v Nivnici zakoupili a mlynáři tomu že lidé Komenský říkali, ačkoliv, prý, jiné měl příjmení, které neznámo jest; pravé jméno by se snad ještě našlo ve starých knihách pozemkových v Uh. Ostroze, poněvadž Nivnice za toho

⁷⁾ Knihovna národ. musea pražského, Pozůstalost Palackého, sign. 11, D 17.

⁸⁾ Rieger, 720, 721, Müller, II. B., 257., nezn. autor životopisu J. A. K. v Einige Nothwendige, A2, § 2.

času ku bernímu okresu do Uh. Ostrohu patřila (!). Pomník Amosa Komenského měl přece spíše v Nivnici u „horního mlýna“ než v Přerově postaven býti. Vykonávám prakti lékařskou v Uh. Brodě od roku 1830. po 54 již let; jsem nyní již 77 let stár, ale úplně zdrav. Přijměte ujištění mé úcty atd. Ant. Schönweitz, jub. lékař městský a emer. starosta.“⁹⁾

Tato podrobná zpráva s velmi zajímavými detaily budí podezření právě pro tyto podrobnosti. Kdyby jednalo se tu o starou tradici, pak svědčilo by vše o tom, že už během XVII. století pronikly do Nivnice zprávy o slavném rodáku zdejším a že tehdy žijící vrstevníci Komenského nebo známi jeho rodiny mohli se upamatovati na místo, kde se Jan Amos narodil a tato jejich vzpomínka že pak byla předávána jednou generací druhé. Živnou půdou tradice jest pak ovšem zájem lidí. Tážeme se: mohl tehdy zájem překonati dobu největšího protireformačního úsilí, zájem o nekatolického učence, heretika, buřiče proti císaři a emigranta? A v Nivnici byla rekatolisace zvláště brzy vykonána! Již r. 1631 nekladli Nivničané žádného odporu; Nivnice patřila tehdy horlivému katolíku, panu Gundakaru z Lichtenštejnu, který pilně se snažil vymýtiti ze svých statků všechny nekatolíky co nejrychleji. Roku 1640, v únoru, napočteno v Nivnici už jen 16 nekatolíků, což je hodně málo, uvážíme-li, že na tomtéž panství v daleko menší vsi Louce nalezeno 19 nekatolíků, v Hroznové Lhotě 21, ve Slavkově 23, v Boršicích 29 a v blízkém Horní Němci dokonce 39.¹⁰⁾

Jde tu tedy skutečně o starou tradici a znal ji a čerpal z ní Palacký? Již předem můžeme říci, že Palacký nivnickou tradici neznal a z ní nečerpal. Neboť Palacký ve svých, již vzpomenutých, materialích k životopisům Komenského uvádí mezi svými zápisky toto: „Narodil se Komenský náš v Moravě, nedaleko Uherského Brodu, ve vsi Komně... otec byl mlynářem Komenským...“, „Komenský. Jméno od Komny... Otec jeho byl mlynář v Komně...“¹¹⁾ Ať už tedy nabyl Palacký ony „unverbürgte Nachrichten“ od kohokoliv, jisto jest, že se vztahovaly ke *Komni* a k otci Jana Amosa jakožto mlynáři komněnském. Palacký pak, pozměniv svůj názor o rodišti Komenského ve prospěch Nivnice, zprávy ony prostě na Nivnici aplikoval.

Palacký podání nivnického nepoužil, ale naopak, nejspíše *Palackého životopisy Komenského staly se podkladem pro vytvoření oné t. zv. nivnické tradice*. Na práce Palackého upozornilo patrně některé osoby z Nivnice, pravděpodobně z duchovenstva, dílo Wolného „Die Markgrafschaft Mähren“, v němž

⁹⁾ J. Kachník: Ještě něco o rodišti J. A. K., Čas. mus. sp. olomuckého, roč. II., str. 68 a d.

¹⁰⁾ Kníž. archiv lichtenšt. ve Vídni; Ung. Ostra, Gegenreform., Dopis hejtmana ostrožského ze dne 9. ledna 1631. Seznam nekatolíků ze dne 12. února 1640.

¹¹⁾ Knihovna nár. musea v Praze; Pozůstalost Palackého, 11 D 17.

se Wolný zmiňuje i o Nivnici, uvádí ji jakožto rodiště Jana Amosa Komenského a cituje stat Fr. Palackého v „Monatschrift der Gesellschaft des vaterländ. Museums in Böhmen, 1829 (Septemberheft, 255). Dílo Wolného bylo v Nivnici i jejím okolí známo; nivnický farář Karel Rückmann byl jeho odběratelem; citát z díla Wolného, Nivnice a Jana Amosa Komenského se týkající, zapsal do jedné z nivnických matrik P. Jan Skyba, jenž kaplanoval v Nivnici v l. 1843—1863.¹²⁾ Tím vzbuzen byl v Nivnici o věc zájem a Palackého slova vešla ve známost i několika prostých lidí, jejichž fantazie dovedla už najít nejen rodný dům Jana Amosa, ale i jeho rodnou světničku. To tedy nebyla tradice, to byl jen zájem o slavného rodáka, zájem, který s lidmi těmi také současně zahynul. Domníváme-li se, že zájem ten vzbudila v Nivnici práce Wolného, pak musíme ovšem posunouti datum Schönweitzova setkání s onou stařenou, rok 1830, o několik let dále, neboť dílo Wolného (IV. díl, Hradischer Kreis), vyšlo r. 1838. Uh. brodský starosta Schönweitz v době, kdy prof. dr. Kachníka informoval, byl stár 77 let; jest tudíž zcela možno, že stařec tento, vzpomínající na rozmluvu před více než čtyřiceti léty konanou, lehce mohl se v datu zmýlit. Nivnické podání nutno proto přiřaditi k oněm místním tradicím, jichž je hojně mezi lidem, jenž pověstem, několik let starým, rád dává ráz velké starobylosti, jen aby svému vyprávění dodal více věrohodnosti. Tak i v rozmluvě oné stařenky s lékařem a starostou Schönweitzem.

O tom, že zájem o Jana Amosa Komenského v Nivnici brzy pomínil, svědčí zpráva evangel. faráře dra Trautenbergera z Brna, který v Nivnici hledal okolo r. 1879 nějakou tradici o Janu Amosu. Musel v Nivnici velmi dlouho se doptávati, nežli jedna Nivničanka si vzpomněla, že za jejího dětství docházel k její matce jakýsi stařeček, který vyprávěl, že se v Nivnici narodil velký učenec, nekatolík, ve druhém mlýně.¹³⁾ Roku 1885 musel se dr. Kachník, sám rodák nivnický, tázati na ono podání, které prý v mládí slychal, v Uh. Brodě, neboť se obával, že by v Nivnici ničeho se nedopátral, a roku 1883 stejně tak ničeho se o J. A. Komenském nedověděl P. Frant. Koželuha, který v Nivnici podobné zprávy hledal.¹⁴⁾

Co by asi bylo podlomilo životaschopnost „nivnické tradice“, kdyby tradicí skutečně byla? Hle, tradice o kacíři, která téměř po dvě stě let — v dobách rekatolicace — udržela se v paměti katolicismu získaných sedláků, najednou mizí uprostřed XIX. století, v době, kdy začínalo se svobodněji mluvit

¹²⁾ Wolný: Die Markgrafschaft Mähren, IV. B. Hradischer Kreis, 25, 356. Dr. J. Kachník: Ještě něco o rodišti J. A. K., str. 70. Sláva Růžička: Něco ku sporu o rodišti J. A. K., Nábož. revue, roč. IX., seš. 6., str. 331 a d.

¹³⁾ Ferd. von Criegern: Joh. A. Comenius als Theolog, 1—3.

¹⁴⁾ Časop. muzej. spolku olom., I., 11.

i psát, v době, kdy probuzen byl zájem o Komenského a tudíž i o jeho rodiště! Vše, co jsem uvedl, svědčí jen o tom, že *nejde zde o tradici*, ale o stopy časového zájmu několika lidí o rodiště slavného učitele národů.

Odkud nabyl Palacký své zprávy o otci Jana Amosa, se asi nedopátráme, zvláště, nenalezneme-li aspoň nějakou stopu v zachované korespondenci Palackého. Palacký se ovšem mýlil, tvrdil-li ve svých životopisech, že otec Komenského byl mlynářem. Na základě materiálu z archivu král. města Uh. Brodu bylo několika komeniologi prokázáno zcela spolehlivě, že otec Jana Amosa byl váženým a bohatým měšťanem uherskobrodským a členem cechu nákladnického; o tom všem netřeba se šířiti, neboť jde tu o věci obecně známé. Mlýnský názor o původu J. A. Komenského z rodiny mlynářské nebyl ovšem dodnes vymýcen a právě t. zv. tradice nivnická sloužila za podklad novému badání o rodišti Komenského; o tom, k jak chybným závěrům toto badání dospělo, povíme příště.

ROZHLEDY PO THEOLOGII.

Svobodné křesťanství a náboženská svoboda.

Církev československá je členkou *Světového svazu svobodného křesťanství a náboženské svobody*, jenž spojuje k společné práci náboženské na základě společného svobodného ideového stanoviska v nazírání na náboženství a křesťanství slušnou řadu křesťanských skupin a některých církví. Svaz existoval (pod jiným jménem) již před světovou válkou (u nás neznám, leda prof. Masaryk s ním byl ve styku), po válce znovu přihlásil se k činnosti a představil se světu, a r. 1927 i nám, když byl pořádán na podnět a za vedení naší církve čl. a unitářské v Praze kongres pro pokrok v náboženství. Církev čl. velmi záhy (po překonání tak zvané pravoslavné krise) vstoupila ve styk s ideovým hnutím, jež na Západě a v Německu na půdě protestantského křesťanství usilovalo o usmíření náboženství křesťanského a církví křesťanských s moderní dobou a její kulturou pod různými jmény, celkem však pod označením „náboženského liberalismu“. Tím přiznala se naše církev ke svým kořenům i cílům náboženským, s tím rozdílem od hnutí mimo oblast národa českého, že byla si vědoma zároveň kořenů i domácích vlivů, tkvících hluboko v dávné minulosti národa československého, totiž v půdě domácí reformace husitské a českobratrské, předchůdkyně to reformace světové ve Švýcarsku a Německu, z níž pak „náboženský liberalismus“ vznikal a žil. Vlivem působení Masarykova však neujal se u nás název „náboženský liberalismus“ (pro zvrhnutí politického liberalismu v náboženskou lhotejnost a netečnost k posledním pravdám života), nýbrž dána přednost jménu „svobodné křesťanství“ a „náboženská svoboda“, kterážto názvy pojaty i v pojmenování Svazu.

Není nezajímavé, ba naopak přímo nutno, aby jak naše církev, tak také naše veřejnost vůbec ujasnila si spojitost naší církve s tím, co v cizině neslo název „náboženského liberalismu“, aby bylo jasno nám i všem, že naše církev svou ideologií a svým formálním stanoviskem a hlediskem není nikterak něco méněcenného a zaostalého, nýbrž naopak, že nachází se ve společnosti nejlepších a nejšlechtetnějších duchů od dob evropského humanismu až po dobu nejnovější, jsouc vlastně ztělesněním idejí a snah, hláсанých po tolik století duchy, kterým šlo právě o náboženství a křesťanství, když usilovali o náboženskou svobodu. Celé hnutí je ovšem ještě starší než humanismus, jsouc vlastně pokračováním těch snah, jež jsou tak staré jako křesťanství a jež vždy bojovaly za živé a působivé křesťanství proti tradici, byly pro dynamiku proti statické a klidu, tedy pro uplatnění Boha jako Ducha, a ne pouze jako ztuhlého slova.

Jsem šťasten, že mohu zde upozorniti na spis a referovat o něm, který nám poslouží velmi dobře, abychom — i my v církvi, a to i ti, kteří ideově vedli církev, aniž věděli a byli si vědomi, s kým jsou na jedné linii — se dnes seznámili aspoň částečně, co znamená „svobodné křesťanství“ (tedy náboženský „liberalismus“), oč ono usilovalo dávno před církví československou, a jak patrně vnikalo i do českého prostředí, až vyvrcholilo ve vzniku církve, která pochopila, že pro uplatnění náboženské svobody nepostačí práce, boj a utrpení jednotlivců, sebe šlechtetnějších a učenějších, nýbrž že je potřebí kolektiva, společnosti, mas jako rezonanční desky, že je potřebí církve krátce. Je to spis mladého historika německého, tentokrát ne z Německa, nýbrž ze Švýcar, z církve reformované, historika církevního, Waltera Nigga, faráře ve Steinu v Appenzellu, a při tom docenta církevních dějin na universitě v Curychu, teologa, jenž je oddán „náboženskému liberalismu“, účastní se práce ve *Světovém svazu svobodného křesťanství* a jenž je znám i s našimi bratřími (Sjezd a letní škola bohoslovecká v Kodani r. 1934) a jemuž tedy není neznáma ani naše církev, již věnuje vzpomínku i ve spise, o němž referuji, totiž *„Geschichte des religiösen Liberalismus“*, Curych a Lipsko, nakl. Max Niehaus, 1937. Cena neudána. Mimochodem podotýkám, že autor vydal již dříve spisy *„Franz Overbeck, Versuch einer Würdigung“* (r. 1931) a *„Die Kirchengeschichtsschreibung, Grundzüge ihrer historischen Entwicklung“* (1934), o nichž byla učiněna zmínka v Náboženské revui z r. 1934.

V tomto větším spise (stran 422 většího formátu) zabývá se autor vypsáním boje za svobodu náboženskou, za individuální a časové chápání křesťanství, škoda však, že jen na půdě německé. Mimoněmeckých zjevů a osobností všimá si autor jen potud, pokud toho nutně třeba k pochopení hnutí na půdě německé. Nicméně jsme vděčni i za to, neboť ostatně dlužno přiznat, že právě německý protestantismus umožnil rozvíjení snah za svobodu náboženskou více než jinde.

Po předmluvě, v níž autor vysvětluje svůj počín a omlouvá jen německý výsek hnutí, studuje vznik „nábož. liberalismu“, totiž jeho předchůdce (humanismus, reformaci, socinianismus protitřinitářský a spiri-

tualismus církevní a náboženský), a zakladatele (to jest osvícenství a idealismus německý), potom (jako hlavní část díla) seznamuje čtenáře s rozkvětem „nábožen. liberalismu“, líčí první boje za svobodu náboženství, jmenuje a probírá vynikající stoupence hnutí, na př. F. Chr. Baura, ostrého a nemilosrdného kritika na poli bibliistiky, D. Fr. Strausse, radikálního životopisce Ježíšova a pak nám méně známé borce svobodně náboženského hnutí v Německu (L. Uhliča, G. Ad. Wislicena, Jul. Ruppse, Ed. Baltzera, J. Rona — již známějšího — katolíka), zmiňuje první pokusy o kolektivnější vystoupení stoupanců svobody náboženství, totiž tvoření náboženských spolků, aby se mohly lépe bránit proti církevní orthodoxii, která, ač protestantská, nezadala si mnoho s „neomylnou“ autoritou katolickou a dusila svobodné hnutí podobně jako katolická, rozepisuje se obšírněji o činnosti německého theologa protestantského Rich. Rotha, Dan. Schenkela a jiných, zmiňuje *Protestantenverein* jako ohnisko a středisko reformních snah ve smyslu náboženské svobody, publikace a časopisy, nepomíjí mlčením ani své vlasti, kde smysl pro svobodu projevoval se nejen v politice, ale i v církvi a v náboženství. Je přirozeno, že velkou pozornost věnuje století 19., v němž snahy o svobodné křesťanství rozkvetly květem nejnádhernějším, když theologie protestantská po Schleiermacherovi a jeho vlivem za Al. Ritschla, Ad. Harmacha a Troeltsche právě směrem k svobodnému chápání křesťanství se rozvila jako nikdy předtím a nikdy potom. Seznamuje čtenáře s tak zvanými „případy“, totiž zakročením církve orthodoxní proti svobodomyslným theologům a farářům, případy, z nichž mnohé odehrály se už v době poslední před válkou (případ „Jathův“), takže jsou pamětníci toho i u nás dosud na živu, podobně jako pomětníci sporu o apostolikum (vyznání víry). Je jenom chvály hodno, že autor všimá si i církve katolické a v ní tak zvaného „katolického modernismu“ — čímž dostává se do blízkosti s církvi československou, která má mnoho společného se snahami toho hnutí. Nepomíjí mlčením ani naší církve, ač tu třeba vyznati, že předmět jest mu přece jen dosti vzdálen. Věnuje naší církvi jen jednu stránku, zmiňuje se o br. Farském, dosti dobře oceňuje příčiny jejího vzniku, ale mohlo toho být více a důkladněji, když autor knihy v Kodani r. 1934 po celý týden stýkal se s pisatelem těchto řádků, jenž tam právě o církvi čsl. konal šest přednášek a s autorem denně mluvil. To je pro nás minus knihy. Ale nejen pro nás, nýbrž vůbec, neboť právě cizina by měla zvědět co nejvíce o církvi naší, o jejím vztahu k svobodomyslnému křesťanství, o příčinách a cílech církve a její práci. Autor měl a mohl tím spíše více říci o nás, když nezapomněl ani svobodomyslné snahy náboženské v židovství. Snad je to však také vinou naší, že stále se málo sami o to staráme, aby nás v cizině lépe znali, to jest, že nepropagujeme znalost své církve spisy v časopisech cizích, ač bychom dnes možnost a příležitost k tomu měli.

Ke konci knihy zabývá se autor úpadkem „nábož. liberalismu“ po válce a líčí i příčiny. Oddává se jisté naději, že úpadek je jenom dočasný, že zase nadejdou lepší časy. A právě tu by bylo bývalo na místě rozhovořit se o práci ve *Světovém svazu* svobodného křesťanství a nábo-

ženské svobody a — o církvi naší. Či nemá právě naše církve jako církve úkol, aby nesla hlavní obsah hnutí nábožensky svobodomyšlného do další budoucnosti? Poměry v Německu svobodné křesťanství velmi poškozují a — znemožňují.

Spis Niggův — přes tyto zde naznačené nedostatky — zasluhuje naší velké pozornosti a plného uznání. Můžeme se z něho učit mnohému. Autor totiž nepíše jen chválu svobodomyšlného hnutí náboženského, nýbrž spravedlivě a objektivně vytýká i vady, kde je nalézá. Upozorňuje na nutnost, aby pokrok byl nesen jednotlivci, ale nezamlčuje — a celý spis to dokazuje — i nedostatky hnutí, jež neopírá se o kolektivum. Je pravda, že protestantismus v jádru znamená smysl pro svobodu, ale zároveň s tím je dán i nedostatek smyslu pro kolektivnost, pro církve.

Svobodomyšlné křesťanství nedá se jinak pěstovat a udržovat než v církvi nebo v církvích. S církevností jsou sice dány zase jiné obtíže a obavy, totiž autoritářství a sklon k neomylnictví. Ale přece nelze bez církve jako kolektiva pracovat. Tím dány jsou i výstrahy církvi československé: zachovati smysl pro náboženskou svobodu a pokrok v chápání křesťanství a při tom zabránit rozpliznutí v individuálních náladách a choutkách. Zachovat spojení s Kristem a umožnit chápati Krista a jeho díla v duchu té které doby. Theorii máme. Je třeba vždy správně a obezřele teorii uplatnit v praxi, vést církve podle teorie. V tom velký úkol naší církve, ale i jediný důvod její oprávněnosti — *raison d'être*. Spis Niggův je psán slohem velmi lehkým, nemá obvyklé dnešní šroubované němčiny, takže jej může číst i náš průměrný znalec němčiny. Výprava spisu je velmi pěkná. Doporučujeme našim bratřím a sestrám, především bratřím duchovním a učitelům náboženství. Neškodilo by aspoň některé partie spisu v překladu uveřejnit v *Nábož. revui*,*) aby vyniklo naše stanovisko ideové a pokus o formulaci nauky křesťanské ve smyslu svobodného křesťanství, to jest náboženského liberalismu. Spisar.

ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

Budoucnost svobodného křesťanství.

V Ročence na r. 1938**), kterou vydal Svaz svobodného křesťanství, je obsažen o tomto předmětu článek sekretáře H. Fabera, který tu v překladu otiskujeme, poněvadž zaslouží pozornosti co nejširšího čtenářstva v naší církvi.

„Od počátku 20. stol. nastala reakce proti ideji svobody ve všech oblastech života. Liberalismus jako stanovisko myslí se buď bere jako věc samozřejmá, ale malého praktického významu, nebo je pokládána za „staromódní“, někdy i za protivný ideál. V oblasti náboženství nejjasnějším důkazem toho faktu je Barthovská teologie.

Důsledky tohoto vývoje pro náboženské skupiny jsou zřejmé. V sta-

*) Rubriku *Ze světa myšlenkového*, kde je otištěn překlad poslední kapitoly Niggovy knihy, jsme pro nával látky musili odložit do příštího čísla. — Red.

**) Year Book I. A. R. F. 1938.

řých křesťanských církvích liberalism je buď potlačován nebo bojuje proti nové orthodoxii na jedné straně a vlažně lhostejnosti na druhé straně. Nyní je liberalism nepříznivě kritisován.

V 19. stol. úspěch náboženského liberalismu přicházel od theologů. Oni přispěli k rozšíření náboženského liberalismu v jeho prvním období více než vůdcové organisovaného života církevního. Dnes už nemáme těchto vynikajících theologů. To třeba přičíst z části výše uvedené reakci, ale také faktu, že liberální theologie splnila největší část svého kritického úkolu, kdežto její konstruktivní úkol nebyl rázně sledován.

Tak se posice náboženského liberalismu změnila na všech frontách během posledních 30 let. Místo touhy po expansi a extensi cítíme nyní nutnost konsolidovat přítomnou situaci; místo důvěry přichází pocit nejistoty; místo intelektuálního úsilí sledujeme pastorační činnost.

Pokud můžeme vidět, podobný vývoj lze pozorovat i v nekřesťanských náboženstvích. Organisovaný Svaz svobodného křesť. nyní existuje 7 let, ale nikdy v těchto 7 letech nedošla žádost a styk nebo i jen informací z nekřesťanského světa. Sekretariát nebo přátelé Svazu se několikrát pokoušeli přiblížit se těmto mimokřesť. skupinám, ale všechny tyto snahy zůstaly bez úspěchu. Znalci mimokřesťanských náboženstev potvrzují náš dojem, že i tam nyní působí tendence ke konfesionalismu a posílení církve jako tělesa.

Schůzi výkonného výboru r. 1936 jsem předložil nástin adres a styků, které by znamenaly možnost rozšíření. Hlavními body toho nástinu bylo, že se naskytá několik možností v Skandinavii, v baltických zemích, na blízkém i dalekém východě. Ve Velké Britanii modernisté v anglikánské církvi a nonkonfirmistické církve nemají oficiálního styku se Svazem. V Německu vztah k svobodným náboženským společnostem není ujasněn, neslyšíme o nich od jisté doby. V Rakousku prof. Beth se pokusil utvořit skupinu, ale zřejmě bez úspěchu. Z Polska se jednotlivci zúčastnili oxfordské konference. Ve Španělsku snahy několika jednotlivců, kteří měli zájem o náboženský liberalism, byly zmařeny válkou. Pozvání, poslané církvi islandské, aby poslala zástupce na oxfordskou konferenci, zůstalo nezodpověděno. Ve Spojených státech dr. Cornisch, Fagginger Auer a j. jsou žádáni, aby navazovali styky v své vlasti. Pokládá se za poněkud nesnadné zaujmout jiné skupiny pro naše dílo.

Za těchto okolností náboženský liberalism potřebuje především určitější organisace. Bez organisace zmizí uprostřed zmatků naší doby.

Má-li tato organisace sloužit budoucnosti svobodného křesťanství, musí si být nejprve jasně vědoma situace. Jen tak je možno rozhodnout o určitém postupu pro budoucnost.

Které jsou prostředky, jimiž svobodné křesťanství může konsolidovat svou práci? Na prvé místo a nade všechno bych postavil náš náboženský a církevní život, který potřebuje posílení a prohloubení. Za druhé, naše theologie potřebuje vyjasnění a rekonstrukce. Dále je potřeba také propagandy, kterou bychom mohli nazývat misijní částí našeho díla. Ale propaganda bude plodná jen bude-li nesena a živena plnou důvěrou v naše cíle a ideály; a toho právě jest si nejvíce přát.

Na základě těchto zásad naznačují některé linie, týkající se díla Svazu svob. křesťanství v nejbližších několika letech.

a) Svaz musí opatřit svobodné křesťanství v celém světě solidní mezinárodní organizací. Konferencemi, cestami, zprávami a dopisováním musí se pomoci skupinám i roztroušeným jednotlivým pracovníkům, aby si uvědomili, že je silná jednota mezi všemi nábožensky svobodnými lidmi světa. K tomu účelu je potřeba udržovat sekretariát s dostatečným zařízením. Čím více lidí bude v tomto díle, tím lépe. Z toho důvodu bych navrhoval, aby čas od času mladý člověk z jiné země přišel do sekretariátu jako volontér, na př. na 2 nebo na 3 měsíce.

b) Dílo sekretariátu má sloužit třem cílům výše uvedeným: konsolidaci, posílení náboženského obecnství a rekonstrukci naší náboženské víry. Cesty, zprávy a shromáždění mají mít tyto cíle na zřeteli; také theologické konference, jako byla theologická konference v Arnhemu 1936, by měly být konány pravidelně. Ideálem je zřízení mezinárodního střediska, theologického učiliště nebo pod., ale nemůžeme očekávat, že k tomu nalezneme prostředky v nejbližší budoucnosti. Pro takovou instituci by bylo také potřeba přítažlivé síly některé velké osobnosti.

c) Podle našeho názoru dílo Svazu je hlavně prací v pozadí a výsledky nebudou všechny patrné. Zde je skutečně obtíž pro Svaz. Má-li být „populární“, musí ukázat viditelné výsledky. V přítomné době takové výsledky mohou být jen omezené, počtem i dojemem, kterým působí.

d) Nicméně něco „viditelného“ se dá dělat, co se bude obracet k našemu lidu. Vidím dvě možnosti:

1. Poselství oxfordské konference by mělo být adresováno všem našim členským skupinám a mělo by být donášeno ke skupinám „hlasateli“ zvláště k tomu ustanovenými.

2. Naše dílo pro prvních pět roků by mělo být dobře shrnuto v několika souborných ideích, vyslovených v krátké a srozumitelné formulaci, které by se pak užívalo jako motto. V této souvislosti by se mohlo uvažovat o ideji nové reformace s cílem pravého křesťanského universalismu.

Dále potřebujeme knihy, jež by obsahovala dějiny, povahu a problémy našich různých skupin obšírnějším způsobem než dosavadní Hand-book. Taková kniha by nám pomohla se uvědomit, která je aktuální situace a které jsou možnosti svobodného křesťanství.

Konečně bychom měli obrátit svou pozornost na nové pole propagandy. To nemusí s počátku znamenat o mnoho víc než zkoumání možnosti nových styků a ne hned zavádění svobodných náboženských hnutí v zemích, kde taková hnutí dosud nejsou.“

F. K.

Theologická konference svobodných křesťanů.

Svaz svobodného křesťanství uspořádá letos o prázdninách v době od 18.—23. července v Bentvelde nedaleko Haarlemu v Holandsku theologickou konferenci svobodných křesťanů. Program je hotov aspoň v hlavních rysech, ale už nyní je lákavý pro všechny duchovní pracovníky v svobodném křesťanství.

Hlavní thema konference je: *buducnost svobodného křesťanství*. Řídit ji bude prof. dr. van Holk. Na každý den jsou uchystány dvě hlavní přednášky, po nich budou diskuse. Themata mají mezinárodní, theoretický i praktický program.

V pondělí 18. července večer bude mít zahajovací přednášku prof. dr. Hermelink z Německa na thema: *Křesťanský spiritualismus jako ideál zbožnosti svobodného křesťanství*. V úterý 19. července bude jednak přednáška amerického profesora Jamese L. Adamse: *Jak vidí křesťanský spiritualismus zjevení a poznání Boha, jednak dvě přednášky o úkolu duchovního, a to jako vůdce mládeže (rumunský unitářský farář Kovari) a jako učitele náboženství (švýcarský farář Marti)*. Ve středu 20. července promluví anglický prof. dr. H. McLachlan na thema: *Formální a materiální hodnota bible ve svobodném křesťanství, a pak známý nám americký dr. Dexter na thema: Může a má se dnes duchovní zúčastnit diskusí o sociálních otázkách?* Ve čtvrtek 21. července dopoledne podá holandský dr. Bleeker fenomenologické vyličení přítomného stavu theologické diskuse ve svobodném křesťanství, odpoledne dr. O. Rutrle promluví o problému zesvětštělého světa v práci duchovního. V pátek 22. července dopol. prof. dr. van Holk promluví o budoucnosti křesťanského spiritualismu ve světle novějšího vývoje křesťanství a kultury, odpoledne francouzský farář Wautier d'Aygalliers o farářích jako duchovním správcích. V sobotu 23. července bude konference ukončena bohoslužbami, při nichž bude kázat berlínský farář dr. Schubring.

Po této theologické konferenci bude se konati ve dnech 27. července až 1. srpna v Leersamu u Utrechtu v Holandsku *konference mládeže svobodných církví*.

Kdo by se chtěl konferencí zúčastnit, může si vyžádat bližší informace v kanceláři ústřední rady čs. církve v Dejvicích. F. K.

KULTURNÍ HLÍDKA.

Tři památníky.

Zborov 1917—1937.

Dni žalu.

Od Zborova k Bachmači.

Všechny tyto tři mohutné sborníky vydalo nakladatelství Čin společně s Orbisem v Praze za hlavní redakce Josefa Kopty. První vyšel loňského roku v červnu k dvacátému výročí bitvy u Zborova a obsahuje projevy představitelů Československé republiky a její branné moci, pásmo očitých svědectví, dokumentů a činů, osobní zpovědi přímých účastníků, vojenské a historické zhodnocení Zborova, četné projevy básníků, spisovatelů, malířů, hudebních skladatelů, publicistů, doprovázené 70 hlubotiskovými obrazy. Právě dnes, kdy je potřeba u nás vzájemné jednoty všeho lidu, jest třeba čísti tuto knihu, aby zborovský duch nás opět

všecky stmelil a naplnil nás odvahou čeliti hránsky všem nebezpečím, hrozcím naši demokratické svobodě.

Druhý památník „Dni žalu“ je pietní oslavou toho muže, který znenadání zavítal ze svého lánského zátiší do středu zborovských oslav a projel triumfálně naposled živý před očima svého lidu, aby dva měsíce nato byl tiše skončen jeho vítězný život — život jednoho z největších bojovníků boží pravdy, mravní a duchovní svobody. „Dni žalu“ jsou památníkem o sklonku života, o nemoci, smrti a pohřbu presidenta Osvoboditele T. G. Masaryka. Podává na svých 160 stranách zhuštěný obraz bolestných i povznášejících událostí ze vzrušeného údolí zářijových elegií minulého roku. Projevy všech směrů a druhů, od dětských dopisů a prostých říkanek sedláků a dělníků, přes smuteční básně československých básníků až k projevům vědců, politiků, vojáků, až k Žalmu 23 a ke „Zjevení svatého Jana“ (21, 1—26; 22, 1—5), přes husitský „Otcenáš“ až k písni „Kdož sú boží bojovníci a zákona jeho“ vyjadřují nesmírný smutek zástupů od 14. do 21. září 1937, ale zároveň v řeči presidenta Beneše nad rakví Osvoboditelovou hlubokou víru, že trvá a přetrvá věky v díle, které vybudoval. K významu knihy přispívá nemálo i 80 hlubotiskových celostránkových fotografií a dřevoryt Karla Svolinského. Ten, kdo se začte do této kroniky o smrti a pohřbu neobyčejného člověka, nejen že vždy znovu žasne nad jeho zjevem, ale též pochopí, z jakých zdrojů a z jakého poselství vyrostla jeho velikost. A právě toto duchovní poselství Masarykovo musíme zvláště dnes znovu a znovu prožívat a ono zní: „Stát při svobodě, stát při pravdě, stát při spravedlnosti; být proti násilí, ale pro tvrdou obranu, proti lži, proti diktatuře fyzické i duchovní. Vědět, že není jiného a vyššího zákona než uskutečňovat zákon boží“ (Albert Pražák). Stůjme při něm, neboť i pro nás dnes platí ještě věty Masarykovy z rukopisných fragmentů z devadesátých let: „Dvanáct apoštolů rozešlo se do světa a podmanili si svět, protože věřili ve své poslání a hlásali pravdu; pošlete dnes dvanáct mužů věřících ve své poslání a hlásajících pravdu bez bázně, a celá Evropa se jim bude klaněti.“ A také to učí nás dnes naléhavě potřebě, co tenkrát psal v souvislosti s obrozením: „Vstáváme z mrtvých, ale svět už čeká na naše slovo, je zvědav, co mu máme povědět. K tomu, kdo vstal z mrtvých, lidé vzhlížejí s úžasem, obstupují nás a čekají, až zazní to naše slovo. Slovo to musí být spasitelné, sic zástupové odvrátí se od nás, a my s nimi budeme hledat spasitele. A budeme se klaněti zlatému teleti, budeme vzývat Bála a staneme se podnoží národů cizích, neboť neuměli jsme říci světu slovo spasitelné...“ Kniha „Dni žalu“ ukáže vám, proč zástupové se neodvrátili od Masaryka. Čtete ji a učte se.

A konečně třetí památník „Od Zborova k Bachmačím“ líčí budování československého vojska na Rusi pod vedením T. G. Masaryka. Na 216 stranách v osmi kapitolách, jimž předeslán je vždy úvod legionářských spisovatelů a historiků Josefa Koptý, Jaroslava Kratochvíla, Františka Langra, Rudolfa Medka, Jaroslava Papouška a Františka Šteidlera, jsou vylíčeny epickým vyprávěním účastníků, velitelů i vojska a doprovázeny bohatým materiálem obrazovým události okolo významné bitvy bach-

mačské v březnu 1918; kdy „naše nově vytvořené pluky dostaly křest ohněm a vědly si skvěle,“ jak píše prezident Beneš ve svém úvodním listě, který zakončuje takovýmto přáním: „Chtěl bych, aby obraz úsilí, rozvinutého v této knize, byl našemu státu a národu poučením a příkladem ukázněné statečnosti a sjednocenosti. Splnila by tím kniha ta velké a krásné poslání.“

-Ik-

Balada o lidském hrdinství.

Novým dramatickým dílem Karla Čapka, uvedeným na scénu Národního divadla, je tříaktová hra *Matka*.*) Ličí se v ní kus bolestného údělu vdovy po koloniálním důstojníkovi, která ztrácí jednoho po druhém ze svých pěti synů. Má věru intimní vztah k svým zesnulým. Celé dějové pásmo této hry o mateřství pětibolstném se skládá ze situací, v nichž styk s mrtvými je doplněn hovory s dětmi, kteří zůstali dosud na živu. Přesto se nejedná o strašidelnou historii. V Čapkově tragedii vystupují mrtví civilisté, jak žili z let svého časného trvání, v matčině láskyplně představitosti.

Z těch šesti mužů, kteří osnovají osud jedné ženy, každý dorůstá zvláštní logikou svého životního určení k jistému druhu hrdinství, aniž by o to vlastně stál. Otec se dostal těžce zraněný do rukou domorodců a byl od nich umučen. Přišel o život, poněvadž jeho představený dal nesmyslný rozkaz. Podobně umřeli též synové, až na posledního, jako hrdinové na poli slávy. Ondřej jako lékař-dobroděj domorodců; Jiří při výškovém leteckém rekordu; bratři dvojenci Kornel a Petr v obdanské válce na opačné straně barikád. Dramatická situace vyvrcholuje ve třetím dějství. V něm chce zoufající matka zachovati posledního živého syna před smrtí na poli válečném. Marně bojuje s nezkrotnou touhou Tomiho, v němž vyburcovalo surové barbarství dobyvatelů ze sousedství takřka přes noc statečného muže. Volá jej matka-vlast k obraně drahocenných statků: práva, svobody a lidskosti. Po velké rodinné radě s drahými zesnulými, kteří se také přišli do věci vložit, stotožňuje se Dolorosa s krvácejícím lidstvím národního mateřství. Překonává v tu chvíli osobní utrpení velitelským pokynem, pramenícím z obětavosti zástupně. Posílá nejmladšího syna na frontu. Všechna hrdinství tu vidíme v perspektivě a retrospektivě smrti. A přece je nutno nevyhnouti se jim, jestliže si má život zachovati strašnou cenu, která mu přísluší.

Drama vychází z předpokladu, že mezi mužským a ženským pojetím životní úlohy je propastný předěl. Žena život buduje a zachraňuje. Muž životem plýtvá a jeho zástavu ničí. Mužský element v této hře neúměrně převládá nad složkou ženskou. Žena slouží tím, že stojí a čeká. Matka opatruje rodinný krb, aby v něm nezhasl oheň. Je strážkyní a soustředitelkou života. Přitahuje k sobě živé i mrtvé. Muži utíkají z domova, aby dobývali světa, aby jej hnětili dle svých představ a šalebných snů. Oba

*) V sebraných spisech bratří Čapků se „Matka“ dočkala v krátké době 4. vydání. Vydává je nakladatelství F. Borový, Praha 1938. Stran 120. Cena brož. Kč 15.—, váz. Kč 25.—.

živly plní lidskou úlohu, jestliže slouží věrně a do roztrhání. Zde je to obsaženo v jedné matčině větě: „Připadám si jako slepice, která vyseděla orly; sedím při zemi a kdákám strachy, když jeden po druhém vyletují.“

Ve výrazné zkratce zachytil autor protichůdnost mužského a ženského postoje k životnímu úkolu. Podal nám o tom obraz, který zakresluje v obrysu jevištní pravdy kus obecně lidské zkušenosti. Osud Čapkovy mateřské trpitelky vypráví o bohatém mravním potenciálu heroického ženského typu. A přece se musíme s touto hrdinkou vyrovnati několika otázkami. Nemohlo se bohatství duchovních sil, osvědčené v jejím obcování s mrtvými, vybaviti o něco dříve? Nemohlo postaviti zábrannou hráz, která by zamezila nakupení hrůzných osudů v jednom životě? Není v matčině moci, aby pronikavěji soustřeďovala rodinu kolem svého slunného ohniska, dříve než dojde k tolika katastrofám? Není v úhrnném záření její psychické aury tolik přitažlivosti, která by ji zabezpečovala, že se stane jednotící osou pro členy rodiny dříve, než in articulo mortis?

Světovým názorem kotví tato dramatická práce ve filosofickém pragmatismu. Čapkoví hrdinové žijí i po smrti v téže civilně etické duchovní hladině, kterou se vyznačovali za živa. Svým způsobem má každý z nich také v posmrtné existenci zájem o osud oněch lidských zájmů, pro něž dovedl zápasit a zemřít. Jest v tom kus vliďného optimismu, jestliže někdo takto posmrtný život zpodobuje. Křesťanská víra nepřipouští takovouto relativisaci věčnosti. Duše zesnulých viděné s hlediska křesťanského, rostou též v životě zásvětném k mravní dokonalosti. Nenudí se ve věčnosti jako pouhé stíny tělesných postav, rozvažujících, že by přece jen bylo lépe žiti v pozemském časoprostoru. Čapek ovšem nepočítá s faktem Boží vůle, která určuje osudy v časném i v posmrtném úseku lidského trvání.

Drama má strhující spád a působí svou prostou, nepatetickou monumentalitou. Bojuje se v něm za vysoké hodnoty řádu občanského. V této časové hře je každý z nás spoluhráčem. Cestou jevištního poglobenství burcuje autor vůli k životu a k statečné opravdovosti v povolání. Posiluje v lidech přesvědčení, že rodinu zavazuje v mravním slohu čest rodu a že více než osobní bezpečnost platí svoboda národního společenství. Příkladem živých i mrtvých hrdinů z předváděného dramatu jsme mimoděk k tomu nabádati, abychom povinnosti svého lidského údělu přijímali se stejnou samozřejmostí jako oni.

F. M. Hník.

ARCHITEKTURA A VÝTVARNICTVÍ V ČČS.

Při zahájení tohoto oddílu revue chci především požádat o spolupráci: odborníků i laiků. Mnoho věcí se zjistí, budou-li mluvit také ti, pro něž se umění vytváří a staví sbory. Ovšem nelíbí-li se mi něco, mám povinnost analyzovat, pro č se mi věc nelíbí a opřít svůj názor o zkušenosti a vymoženosti co nejširěji. Soudím, že pěstování této metody může velmi prospět celé církvi.

Však ještě jedna věc: Církev čsl. nemá estetiky a historie umění. Dnes, kdy soustřeďováním v Sekci výtvarných umělců a architektů při kulturní komisi ACS bude mít konečně umělce, kteří mají dobrou vůli ji prospět, ukazuje se to nejcitelněji. Potřebovali bychom duchovních-theologů, kteří by si zvolili svůj vědecký obor z estetiky výtvarného umění, historie umění a lidového umění. Je to práce záslužná, radostná a plodná. Rád bych touto poznámkou povzbudil zájem. Hledat spletitou cestu církevního umění v minulosti, analyzovat ji se stanoviska církve čsl. a vytvářet z estetických soudů obecných specifika pro církev čsl. Kolik by to prospělo umělcům a zvláště ostatním členům církve; poznali by se blíže, více by si rozuměli, poněvadž neumělci-laici a duchovní by více znali z historie i estetiky a třibili by tak svůj vkus.

Dovedl-li již v r. 1924 F. Kalous napsat, že církev čsl. odmítá neumělecký výtvor, je to i dnes vzpruhou pro umělce. Po čtrnácti letech připomínám však vědeckou mezeru: jak chcete rozéznat umělecké od neuměleckého, jaké soudy vynesete a podle čeho? Kde jsou zásady a normy? Můžeme mnohé čekat od umělců, ale to je jenom jedna strana věci; to je cesta tvůrčí — cesta umělce. Tu druhou musí najít divák a neumí-li ji sám podrobně rozpoznat, měl by mít historika a estetika, kteří by pomohli. Hledají se tři lidé v milionové církvi! Odradí je velikost úkolů?

M. K.

Bohatství v chudobě a chudoba v bohatství.

„Vyřešiti projekt stavby chrámového sboru, odpovídajícího ideí a potřebám církve nové doby, s použitím technických vymožeností moderní vědy a náběhů k vytčení nových směrů uměleckých.“ Takto byl v r. 1924 formulován program první ideové soutěže na chrámové sbory církve čsl. Abstrahujme prozatím od výsledků, to bude úkolem jiných úvah; dnes budiž nám tento fakt, vytištěný 3. dubna 1924, tedy před čtrnácti lety, povzbuzením k úvaze o možnostech a požadavcích při řešení sborů církve čsl. a jejich vnitřní výzdobě.

Musím především zdůraznit, aniž bych se tím chtěl dotknout partikulární hrdosti náboženských obcí, že nebylo vždy dbáno požadavků *kvality*. Pomyslíte si, že je to široký pojem a můžete mít pravdu. Jeho definice se dá však, přirozeně s určitým procentem relativnosti, dost jasně stanovit.

Řešení a stavba sboru církve čsl. je úkol, při kterém měly by být postaveny stejné požadavky a omezení, jako při každé jiné *veřejné* stavbě. Zdůrazňuji veřejné proto, že sbor není soukromým domem; je stavbou, do níž má přístup i nečlen církve, naopak v duchu zásad je tam zván a vítán jako milý host. Konečně uvádí stavba církev před celou veřejností: je její visitkou a jako podle skromné úhlednosti bílého lístku se jménem člověka, bez směšných titulů a pod. můžeme soudit jeho vkus a estetické citění, — stejně podle vkusu a estetického citění, které se projevíly při stavbě sboru, můžeme soudit skromnost, pečlivost, touhu

po kráse a harmoničnosti v zdůraznění věci rozumu a citu. Zde narážíme na první námitky o bohatství a chudobě; horká hlava, kterou přirozeně bolí výtky na stavbu její obce, řekne: nebylo dost peněz. Zapomíná se však velmi často na fakt, který dosud není přesně statisticky zjištěn, že se staví neúměrně draho. Jediné srovnáním rozpočtové ceny 1 m³ stavby s cenou konečného účtu přineslo by jasno a snad i touhu po větší úspěšnosti. To je však úkol finančníků.

Úkoly architekta, který projekt vyřeší, a stavitele, který stavbu podle projektu provede, odstranily by patrně druhou část nesnáze. Staví se zhusta architektonicky špatně; to proto, že se zná jen konečná fáze celé práce, a to provedení stavby stavitelem. Na začátku jsem připomněl podmínku, kterou byla omezena první ideová soutěž na sbory církve čsl. Zaslouží si hlubší pozornosti: a) „s použitím technických vymožeností moderní vědy“ a b) „s použitím náběhů k vytčení nových směrů uměleckých“. Z historie se poučíme o stavu architektury a umění v r. 1920, tedy v době, kdy církev čsl. vznikla. V architektuře byl definitivně probíjován odklon od klasicismu a romantismu; bylo rozvinuto období konstruktivismu: zdůraznění funkce, konstrukce, používání materiálu (železo, sklo, beton) a podřízení výrazové stránky stavby těmto požadavkům. Předchozí kubismus, který proklamoval svůj vyznavačský poměr ke geometrickým tělesům, zanechal toto dědictví i dalšímu období. Na stavbu nazírá se jako na hmotu jednoduchého nebo složitějšího tvaru; její tvar — a to je pro *řád* nové architektury závazné — je dán vnitřními funkcemi racionálně řešené dispoice, která byla do prostoru protažena konstrukcí. Tyto funkce jsou dány programem stavby a šetřením zásad, které určila architektonická věda. Malířství a sochařství v té době probíjávalo nejposlednější -ismy; kubismus a impresionismus patřil skoro minulosti a stával se pomalu oficiálním uměním. Dadaismus doznával. Umění žilo ve znamení konstruktivistů, tatlíristů, mašínistů, primitivistů, surrealistů atd.; doba byla ve znamení velkých převratů v umění. Proto soudím, že *vypsání* soutěže bylo velkým činem, když bylo napověděno, co nová církev vlastně chce. Totéž napsal dr. K. Farský: „Památek starožitných a uměleckých si vážíme a přejeme si, aby *vymoženosti* veškerého umění sloužily bohoslužbě, kterou chceme míti radostnou.“ V soutěžných podmínkách to bylo řečeno přesněji: využijte náběhů k vytčení nových uměleckých směrů. Dalo by se čekat, že se najdou umělci, kteří by to učinili; to je jednoduchý závěr. K tomu však je potřeba dvou vlastností: *umět to a kvalitně to zvládnout*. Zde se vracíme k roli architekta v dramatickém výstupu, jehož námětem je stavba sboru církve čsl. Architekt je jedinec, nadaný tvůrčí vynalézavostí, který zná technické vymoženosti moderní vědy (poněvadž je k tomu vzdělán) a dovede je organisovat. Tato druhá vlastnost a tvůrčí invence odlišují ho od stavitele. Musí umět seřadit stavební program nejen tak, aby jednotlivé funkce, jimž prostory stavby slouží, se nekřížily; avšak také tak, aby v prostoru t. zv. optimálním (t. j. takovém, který nemá zbytečných přídavek, avšak není stísněný) všechny prostory dobře urovnal a podřídil je požadavkům ekonomie, konstrukce a materiálů, požadavkům tepelným, světelným a zvuk-

kovým. To vše by měl dělat projektant sboru. Ponechme prozatím stranou skutečnost, že v praxi právě na úspore honoráře architekta, který stavebník považuje za zbytečný luxus, prodělává se velké procento stavebního nákladu; přestavby sborů, časté adaptace, nedomyšlenost struktury organizace náboženské obce a stísněnost prostorů při jejím vzrůstu. To vše by se dalo odstranit programovou, vědeckou a statistickou prací. Námitce o chudobě a nedostatku peněz odporuje skutečnost, která ukazuje možnosti úspor. Vezmeme-li za základ sumu peněz, které byly na stavbu vydány, mohli bychom snadno zjistit, že i na tuto zdánlivě neproduktivní činnost by byly peníze; čili dosavadní chudoba je vlastně nevyužitým bohatstvím, zkoumáme-li finanční stránku staveb sborů; opačně chudobou, přihlédneme-li k výsledkům a uvážíme-li náklady v poměru k nim.

Totéž platí i o vnitřní výzdobě sborů, na niž se peníze vydávají sice minimálně (právě pro skutečnost, že mnoho stojí stavba), avšak kvalita není té úrovně, jak bychom si přáli. Mám zato, že tato otázka trpí především velkou literárností; to znamená, že se klade větší důraz na *text*, který jako název nebo motto obraz nebo sochu doprovází, než na požadavek, aby obraz nebo socha jako suverenní tvarový prvek vzbuzoval v divákovi optické *sensace*, z nichž on by přímo usuzoval na realitu, kterou mají představovat. To na jedné straně: Opačně měla by být tato realita zachycena výtvarnou řečí, která používá všech současných vymožeností umění. To může být teoretický názor, s nímž mnohý bude souhlasit — zhusta nepřemýšleje o jeho dosahu — až na tu praxi. Neboť postačily jen tyto ideové úvahy, v praxi se uplatnili jen ti umělci, kteří dovedli *tvarově přepsat literární představu theologů*. Při tom se vyjadřovali výtvarnou řečí realismu buď nízkého uměleckého průměru, nebo příliš individualistického ražení. První, podle hesla „k lidu níže a s lidem ještě níže“ kazili vkus stejně již zkažený pozlátkovou tradicí církve římskokatolické; druhí ve své výlučnosti zapomněli, že i umění má internacionální řeč, které rozumí i ten „lid“, je-li to skutečně umělec, kdo hovoří. Nebudu soudit při této příležitosti detaily, to se vymyká rámci této studie. Bude potřeba přistoupit k tomu široce na historickém základě, aby důkazy nabyly věcné formy a průkaznosti. Konstatujme si jen, že situace je právě opačná než bylo vyjádřeno v r. 1924 a dr. K. Farským: *Církev čsl. je v současné době společnosti, která se orientovala v uměleckých otázkách konservativně*. Jen její demokratický charakter brání jejímu plnému odsouzení; dává totiž možnosti diskuse i o této věci a nepostuluje toto konservativní umění na věky. Zdá se spíše, že ukaz průměrnosti umění nepramení jen z neznalosti a neuvědomění laiků (myslím obecně k věci umění, ne úzce církevně), ale především proto, že umělci mlčeli. Je to jejich vina, poněvadž oni ponесou odpovědnost. Nemyslím, že by měli teoreticky psát, ale měli by se vyjadřovat svými výrazovými prostředky.

Výslednicí našich úvah je požadavek větší spolupráce; u členů církve větší porozumění a znalost vymožeností, jejichž využití církve žádá, a u umělců více odpovědnosti a vzpoury uměleckého tvaru proti literě theo-

logů. Nikoliv k nastolení anarchie, ale k vytvoření druhého pólu v kulturním napětí církevní společnosti. Z vyrovnání obou vzniknou architektonická díla sborů krásně vnitřně vyzdobených, které nebudou však stejné; budou naplněny jen duchem téže společnosti.

Pak odpadnou i starosti finanční: budeme bohatí v chudobě a ne chudí v bohatství.

Mir. Kouřil.

Výstava baroka.

Na toto thema útočil náš tisk na Uměleckou besedu. Viděl v tom rohy katolicismu, který se všade roztahuje; snad měl pravdu. Hůře už to bylo s argumenty. Je nesporné, že v době, do níž historicky zapadá doba baroka, bylo v Čechách politicky a kulturně nejtěživěji. Je také úplně pravda, že jedinci-feudálové, kteří věnovali nejvíce peněz na toto umění, byli klerikálové a odpůrci reformace. To vše je správné, avšak neškrtnete to z dějin skutečnost, že to bylo také v té době — nebo v pozdějším rokoku — kdy se znovu začal pěstovat český jazyk. Přihlédneme-li však blíže k umění té doby, uvidíme, že to byl zisk: výrazu, zvládnutí materiálu i formy. Kanonem neodstraníme sochaře M. Brauna a Brokoffa; malíře P. Brandla, K. Škrétu a P. Reinera. Neboť toto umění ožilo v epigonech reprodukcí, které máme zhusta ve sborech. Je nám tedy tato doba proto nepříjemná, že připomíná věci, které se nám v církvi nelíbí?

Podívejme se však s jiné strany. Co dělal tehdy národ? Byla to skutečná doba „temná“, kdy se vůbec nic nedělo? Tu uvidíme, že v té době zaznamenáváme největší rozvoj lidového umění. Tak, jako kdyby oficiální české umění, které bylo politicky a církevně potlačeno, přestěhovalo se do spodních proudů lidových a přežilo v nich tu dobu. To je ovšem postřeh, který budete těžko vyvracet. Lidové umění — umění čsl. národa — není povšechně a v naší církvi zvláště příliš známo. Sem tam nějaká ta krajka, výšivka, kroj, talíř nebo džbáněk; v nejlepším případě malovaná truhla. Obrazové malířství na skle je zapomenuto v museích a stejně i vše ostatní. A přece byste čekali, že církev čsl., když proklamovala pro sebe titul církve národní, především prohloubí zájem o tuto oblast. Neujde těmto úkolům, bude-li chtít bez frází — jen prací a fakty — tento titul obhájit.

Proto by neměla útočit na dobu baroka, nebo přesněji, neměla by to připustit. Ohnivě soudy se krásně vysloví, pak přijde dlouhé, poctivé studium a nakonec zjistíme, že jsme na opačné straně. Odvolávat potom je trapné, poněvadž to znamená přiznat se k neznalostem na počátku.

ilem.

Sbory českobratrské církve

jsou v poslední době středem zájmu českobratrského tisku a — s určitou rezervou — i architektů. Především se pocituje potřeba dát výraz funkci chrámu, který by církvi odpovídal. Tedy něco podobného, oč se pokoušíme také v naší církvi. Pozoruhodný je pro tuto situaci diskusní článek J. Cahy v „Křesťanské revui“ (roč. XI., č. 3. — prosince 1937), v němž autor připomíná: „Chrám není jen shromaždištěm, je také místem, kde

zdi, dřevo, prostor sám již nás naplňuje náboženským zanícením, otevírá nás k slyšení a rozpaluje naši duši ke zbožným rozhodnutím a poslušnosti Slova Božího — ještě dříve, než duchovní otevře ústa. Chceme-li, ovšem. *Nejde o „mystiku“, nýbrž o silné citové prostředí, které jako čočka sbírá všechnu pozornost člověka a svádí ji do jediného, náboženského ohniska* (podtrhuji sám — ilem). Takové prostředí skutečný chrám má vytvářet. Nestavíme-li nebo nedovedeme-li postavit takový chrám, pak nutno hledati příčinu v naší mrtvé, neplodné víře.“

Připomněl jsem dlouze předešlé proto, že je v těchto větech obsažena i plná pravda pro naši církev. U nás rovněž jde v zásadě o podobný problém; jen metoda uskutečnění bude jiná a detaily se rozliší podle funkcí, plynoucích z odlišnosti liturgie. Všimám si toho hlasu proto, že naši diskusi povzbudí a ukáže malověrným, jak průměrnost umělecké práce není ani jinde oblíbena.

V tom světle vidím i dvě stavby českobratrských sborů: Korandova v Plzni a sboru v Praze-Pankráci. Oba — ačkoliv *formálně* velmi odlišné — jsou dokladem nové snahy: zvládnout prostor, aby v duchu nové doby byl onou čočkou, která sbírá všechnu pozornost přítomných. Vezměme si poučení a posilu. Poučení ze slov teoretických a posilu z realizací. ilem.

Symbol církve čsl.

Sekce výtvarných umělců a architektů jednala v 1. plenární schůzi (pracovní rok 1938), konané dne 30. března 1938, o otázce vyřešení symbolu církve čsl., respektive o omezení jeho charakteru. V té věci vyslechla iniciativní návrh svého předsedy Ing. arch. M. Kouřila; charakter symbolu byl by vymezen takto:

„Základem symbolu církve čsl. jsou tři prvky: kříž, kalich a lípová větvička. Umělec, tvořící konkrétní formu symbolu, má tyto prvky kompozičně a tvarově zvládnout. Tyto dvě věci jsou individuální výsadou tvůrce a nepředepisují se. Umělec nechť dbá, aby prvky symbolu byly k sobě buď vázány, nebo postaveny odděleně tak, aby se neztratil dojem jejich souvislosti; to nechť platí hlavně o kříži a kalichu, při čemž ustanovení liturgické komise zdůrazňuje, aby kříž byl nadřazen kalichu. Lípová větvička je prvek, oba spojující tak, jako historicky spojila církev čsl. křesťanský základ (rovnoramenný kříž) s tradicí husitskou a českobratrskou (kalich) v obnovené státní formě Republiky Československé (lípová větvička).“

Členové Sekce jednali o tomto námětu a dohodli se, že individuálně vyzkouší předem jeho kompoziční možnosti. Výsledky budou předloženy ve schůzi 27. dubna 1938. —

Jsem přesvědčen, že tento problém zaslouží si širší pozornosti; proto je tato zpráva zařazena, ačkoliv nejde dosud o závazné usnesení. Práti bychom si, aby hlavně odborná církevní veřejnost, stojící dosud mimo Sekci, pokusila se pomoci prakticky; řešte komposici daných prvků (kříže, kalicha a lípové větvičky) v architektonické plastice, ve volné sochařské plastice, v reliefu, v obraze, v grafice a pod. a pošlete do uve-

deného termínu na adresu Akce církevní spolupráce (Praha XIX., Vuchterlova 7). Posloužíte tím věci; je samozřejmé, že autorská práva budou individuálně respektována a žádná kompozice nebude zničena. ílem.

Národopis.

(Československá vlastivěda, Řada druhá. Vyšel redakci univ. prof. dr. J. Horáka, univ. prof. dr. K. Chotka a univ. prof. dr. J. Matiegky v roce 1937, nákladem Sfinx, Praha.)

Dílo má dva oddíly. Prvý, který zpracovali dr. A. Boháč a dr. J. Auerhan, je nejen rozsáhlým pokusem o statistické zhodnocení obyvatelstva naší republiky, ale také pokusem o demografii našich menšin v zahraničí. — Druhý oddíl knihy je věnován národopisu a vyčerpává toto thema obsáhlým hodnocením detailů i vývoje (dr. K. Chotek, dr. D. Stránská, dr. J. Matiegka). Dozvíme se tu mnoho o způsobu budování obydlí v jednotlivých krajích, lidovém umění, o struktuře sociální a drobných denních funkcích (výživa, zaměstnání a doplňkem i léčení) a konečně o bohaté studnici zvyků a obyčejů v rodině, obci i v kraji, lidovém divadle lidovém kroji. — Struktura lidového stavebnictví, zvláště dřevěného, přihlédneme-li pak i k ostatní literatuře (Český lid, speciální práce o zvoníčkách a dřevěných kostelích), je pro nás velmi poučná. Vůdcové církve již v r. 1924 tušili možnost provedení sboru ze dřeva (viz ideovou soutěž). Ačkoliv toho nebylo využito, můžeme právě na základě informací o národopisu dovozovat i jen teoreticky, že na tomto poli by se otevřela úplně nová a odlišná cesta výrazová. Jen ji nastoupit.

Napsal jsem v úvodu, že bychom potřebovali duchovního-theologa, který by se soustavně a vědecky obíral studiem lidového umění a hodnotil je se stanoviska církve čsl. Víme, že na účet národopisu bylo napácháno mnoho zla; to vše bylo proto, že se národopis poctivě nestudoval. Uvedené dílo může sloužit pro vědeckého pracovníka jako informativní východisko, v němž najde hodnocení a stanovisko vědců. Pro laika je výbornou pomůckou, která ho poučí nejen o bohatosti, ale i o řádu, jímž je lidové umění prostoupeno. Pozná z ní, že lid umělecky netrpěl zvůle a vědě, proč které věci vytváří; to ovšem se nesnaží vědět napodobitelé. Na účet národa a národopisu se dá převést leccos; avšak jen potud, pokud málo informovaný mluví k neinformovaným. ílem.

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

Prof. dr. František Kovář: Zmrtvýchvstání. Edice Akce církevní spolupráce „Živá církev“. Řada 2. Svazek 3. Leden 1938. Str. 40. Cena Kč 1.—.

Je s podivením, jak těžko se užívá nauka ČČS v myslí členů cír-

kve, laiků i theologů. A snad u theologů hůře ještě než u laiků. Jsou toho — podle mého názoru — dvě příčiny. Jedna je v určité setrvačnosti při starém (konservativnosti), jiná pak v pravém opaku, totiž v ukvapené touze po novém, bez zřetele na vnitřní hodnotu no-

vého. Obě jsou všeobecně lidské. V důsledku konservativnosti (setrvačnosti, jež je znakem hmoty, ne ducha) je těžko získat mnohé pro nové a hodnotnější názory. V důsledku nemyslivé ukvapenosti pak bývá těžko uchovat a zachránit se před pouhou negací. Inu, v obou případech se uplatňuje Masarykovo rčení: myslit bolí. Konkrétně pak v naší církvi slyšet často hlasy, že ani ne všichni duchovní znají se ve všech bodech k nauce, sněmem r. 1931 schválené a za směrnicí přijaté. Tím více překvapuje, slyšet-li hlasy, že mnohému prý nerozumějí.

S podobným osudem potkává se často naše učení o záhrobním životě v náplni věčnosti a s tím související názor o zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Bude nutno, aby vedoucí kruhy církevní co nejvíce podporovaly publikace, mající účelem šířit znalost naší nauky a ji vysvětlovat a zdůrazňovat. Způsob, kterým tak chce činit knižnice „Živá církev“, třeba jen schvalovat. Jen by bylo třeba, aby publikací tak laciných a jasných bylo co nejvíce. To je zase úkolem těch, kdož jsou schopni psát.

Do rámce požadovaných spisků spadá uvedená publikace br. dr. Kováře, profesora Husovy fakulty pro ČČS, pod názvem „Zmrtvýchvstání“. Autor zkoumá lidově, srozumitelně — a bez učeného aparátu — názory o životě posmrtném, t. j. o nesmrtnosti člověka, v židovství, pak u Ježíše, u apoštolů a prvních křesťanů, především u Pavla a v evangeliích. Konstatuje, že v židovském náboženství měli představy o zmrtvýchvstání lidstva hmotné, ale i duchovní, Ježíš však hlásal zmrtvýchvstání duchovní, podobně i nejstarší víra křesťanská, Pavel

mluví o zmrtvýchvstání duchovním, výslovně odmítá hmotné ve smyslu pozemských těl, evangelia, jež jsou pozdější než listy Pavlovy, pak již představy o zmrtvýchvstání Ježíšově (a tím i ostatních lidí) zhmotňují, hlavně z oposice proti názorům některých křesťanů, věřících, že Ježíš neměl ani zde na zemi skutečné hmotné lidské tělo, ale jen zdánlivé. Autor upozorňuje, že i Pavlovy představy o zmrtvýchvstání jsou značně hmotné, neboť tehdejší lidé (i filosofové, na př. stoikové) neměli představy čistě nehmotného ducha; proto Pavel mluví o „těle duchovním“ (to zdomácnělo v církvi starokřesťanské v názoru o těle „oslaveném“, „proměněným“, u katolíků dosud tak se učí). Naše názory na zmrtvýchvstání nemohou co do formy ztotožnit se ani s Pavlovými, nýbrž ve smyslu novodobého nazírání na duševno a ducha, musí býti spiritualisovány, to jest produševněny. Co to znamená, praví autor na str. 27.: „K podstatě víry patří přesvědčení, že Ježíš sice na kříži zemřel, ale že tím nepřestal žít. Zemřelo tělo, ale duch žije na věky. Zvítězil nad smrtí a žije dál duchovní existencí.“ V tom smyslu Ježíš vskutku vstal z mrtvých. K tomu dodávám jen poznámku, je-li třeba udržovat ten název, když snad přece svádí k nesprávným představám. Nebylo by lépe říkati: vítězství, zvítězil? Dále píše autor plně v smyslu naší nauky: „Ježíš sice zemřel, ale žije věčně a je Pánem! I ty zemřeš, ale budeš věčně žít, půjdeš-li v tomto životě za tímto Pánem“ (str. 29). Spisek (otisk z Čes. zápasu) je velmi dobrý, účelný a může vykonat moc dobrého; mnoho ujasnit. Třeba

ho jen šířit a — čist. Cena Kč 1.—. Dodatkem upozorňují i na svůj spis: *Počátky víry křesťanské* v Edici Blahoslav, kde se řeší také tato věc. Třeba jen čist. Spisar.

J. L. Hromádka, *Pochodeň Masarykova*. Knihovna Postup, sv. 10. Praha, SČME - YMCA, 1937. Str. 16. Kč ?.

Je to přednáška, proslovená na smutečním večeru, který pořádaly evangelické korporace den po Masarykově pohřbu. Ukazuje Masaryka jako učitele češství, jako učitele práce a jako lékaře moderního člověka. Hlavně však se nese k tomu, ukázat, čím Masaryk nám všem je a být má. Knížka je žhavým a láskyplným apelem k Masarykovým následovníkům. „Staň se plným vyznavačem evangelia, k němuž celý zjev Masarykův ukazoval! Ptáš-li se pak, jak máš pracovat pro svůj lid, jdi na radu k Masarykovi! Postav si ho do rámce temného dneška, a uvidíš, že sotva můžeš dělat více, než nést vysoko pochodeň Masarykovu!“ Spisek by měl být také v naší církvi co nejvíce rozšířen. F. K.

F. Žilka, *Arcibiskup Nathan Söderblom, apoštol křesťanské jednoty*. Svědkové, sv. 1. Praha, Svaz SČME - YMCA, 1937. Stran 19. Kč 2.50.

Svaz českoobratrské mládeže evangelické začal vydávat pod názvem Svědkové sbírku brožur, které budou obsahovat životopisy vynikajících představitelů světového protestantismu 19. a 20. století. Nejde však o pouhé životopisy, nýbrž o svědectví osob, jak zápasily o pochopení a uskutečnění křesťanství v svém životě a prostředí. První sešitek sbírky obsahuje poutavý obraz švédského arcibiskupa Söder-

bloma, který byl duší stockholmského hnutí. Je tu vykreslen jako arcibiskup a člověk a jako apoštol křesťanské jednoty. Spisek napsal prof. dr. Žilka, který se s arcibiskupem mnohokrát setkal při svých mezcírkevních stycích. Krásně je vypsáno také setkání Söderbloma s Masarykem. Spisek je napsán s odbornou znalostí, vřelou láskou a svěží formou. Zaslouží si, aby byl co nejvíce znám také v čsl. církvi, o kterou měl Söderblom vždy živý zájem a kterou na konferenci ve Stockholmu uvedl do rodiny církvi jako upřímný přítel. F. K.

Kázání pro děti. Evangelický Svaz nedělních škol v Krabčicích u Roudnice n. L. vydává sbírky kázání pro děti od 9—15 let. Posledně byly vydány současně dva svazčky. *Boží poslové* obsahují 23 kázání na různé texty biblické, hlavně novozákonní. Napsali je: T. B. Kašpar, Jan Kučera, dr. Ad. Novotný a dr. J. O. Pellar. *Vybitý akumulátor* obsahuje 24 kázáníček, skoro vesměs na texty novozákonní. Až na šest, které jsou od seniora T. B. Kašpara, napsal je vydavatel sbírky dr. Ad. Novotný. Všecka tato kázání se drží vybraných krátkých biblických textů a snaží se jejich myšlenky vysvětlit a dětské mysli vstřípit. Nejsou to myšlenky theologické nebo konfesijní, nýbrž obecně křesťanské a hlavně duchovní život budící. Kázání mají cílem duchovně budit, povzbuzovat, povznášet, ukazovat život s vysokého křesťanského hlediska a vést k mravnímu životu v duchu obecně křesťanském. Užívají hojně příkladů a ilustrujících příběhů, a jsou podány mluvou, která je přiměřená dětským posluchačům. Naši bratři duchovní a učitelé náboženství mo-

hou jich velmi dobře použít jako předloh pro dětské bohoslužby, nebo k předčítání ve škole, nebo i jako pomůček k práci v mládeži. Cena každé sbírky o 80 str. malé osmerky, vkusně vypravené, je 6 Kč.

F. K.

Pascal, Myšlenky. Přeložil Ant. Uhlíř. 2. úplně nově upravené vydání. Otázky a názory, kn. 27. Praha, Laichter, 1937. Str. 929. Kč ?

Blaise Pascal (1623-1662) byl vynikající francouzský matematik, fyzik, filosof a skvělý stylist, přívrženec a obhájce jansenismu, žijící sám na čas v opatství Port-Royal. Chtěl vydat velkou Apologii křesťanského náboženství a připravoval si k tomu materiál; zemřel však, než jej zpracoval. Zbyly jen úvahy a aforismy, vydané pak pod názvem Myšlenky. Jejich úplné vydání vychází nyní v českém překladě. Jejich význam je znám. Masaryk při svém příchodu do Prahy právě na Pascalova ukázal, jak je mylné se domnívat, že náboženství je věc odbytá. O Myšlenkách pak napsal: „Není spisu na světě, který by tak mluvil k duši, jako Myšlenky, který by z netečnosti a lhostejnosti tak vyburcoval a záhadu žití lidského tak dojemně naučil ne-li poznávati, tož aspoň tušiti. A málo je spisovatelů, kteří pojímům svým tak subjektivním našli pravého výrazu, neboť slova Pascalova skutečně jdou od srdce k srdci.“ Ta slova platí stále. Skutečnost, že první Laichterovo vydání Myšlenek je rozebráno, ukazuje, že je stále dost lidí, kteří dovedou takové knihy ocenit. Jistě naleznou mnoho čtenářů mezi členy církve čsl., zvláště duchovními. Třeba po stránce naukové nesouhlasíme se všemi

Pascalovými názory, přece mají pro nás jeho Myšlenky význam jako zdroj vnitřní energie. F. K.

P. Vincenc Ducatillon O. P. a Daniel-Rops, Rudé plameny nad Evropou. Boj křesťanství s marx-leninismem o základy evropské kultury. Dvě stati. Přeložil a předmluvou opatřil dr. Rudolf Voříšek. Praha, Vyšehrad, 1937. Str. 254. Kč 28.—.

Francouzští komunisté nabídli přátelskou ruku katolíkům k spolupráci a mnozí z nich vskutku přestoupili na stranu lidové fronty a odůvodňovali to i theoreticky. Je možno, aby katolík spolupracoval s komunisty? Pius XI. encyklikou *Quadragesimo anno* odsoudil komunism jako nauku i jako rozvratnictví. O socialismu řekl, že v sobě obsahuje něco pravdy. Poněvadž se i toho komunisté dovolávali ve prospěch spolupráce, vydali francouzští katolíci v čele s François Mauriacem sborník s názvem *Komunism a křesťané*, do něhož přispěl i pravoslavný odpůrce komunismu, ruský filosof-emigrant N. Berďajev. Čeští katolíci přeložili z uvedeného sborníku 2 stati a vydali je v této knize. Dominikán Ducatillon ve svém příspěvku rozebírá nauku komunismu, srovnává ji s naukou křesťanskou a dochází k závěru, že komunistická nauka je celým svým základem protikřesťanská. Autor si svůj úkol neusnadňuje. Komunistickou nauku studuje z pramenů, rozebírá ji všestranně a do hloubky, ukazuje, v čem je její strhující moc i její pravda, ale také v čem je její lež. Ukazuje, v čem se křesťanská a komunistická nauka shodují a v čem se komunism mylí, když odsuzuje křesťanství. Komunism přiznává prvenství hmotě.

Křesťanství přiznává prvenství du-
chu, ale při tom nepopírá hmotu,
jak se komunism domnívá. V dru-
hém příspěvku Daniel-Rops ukazu-
je, že na dnešním stavu světa jsou
vinni také křesťané, poněvadž pře-
stali být soli světa. Z knihy plyne
závěr, že nemůže jít o spolupráci
katolíků s komunisty. Této knize je
nutno přiznat vysokou úroveň po-
stránce obsahové i formální. Naši
čtenáři z ní mohou mnoho získat
pro ujasnění myšlení i snažení.

F. K.

Vavřinec Skupoli, **Du-
chovní boj.** Z latinského překladu
do češtiny převedl P. Josef Hlav-
nička. Praha, Vyšehrad, 1937. Str.
156. Kč 15.—

Snad každý, kdo prošel římsko-
katolickou kněžskou výchovou, zná
tuto asketickou příručku člena řádu
theatinů Skupoliho (1530—1610).
Mnozí jistě znají také její starý
český překlad od Desoldy. Nyní vy-
chází v novém překladě, podaném
dnešní mluvou, v pěkné výpravě,
patrně stále pro potřeby duchoven-
ského a řeholního dorostu. Kniha
obsahuje návod k úsilí o křesťan-
skou dokonalost v duchu římsko-
katolické kněžské askese. Ten ná-
vod záleží v tom, jak si má člověk
stále a stále znova vštěpovat sug-
gesce, že musí mít nedůvěru k so-
bě a důvěru v Boha, jak má bojo-
vat proti smyslovým hnutím, krotit
hříšné vášně, bojovat proti těles-
nosti a nedbalosti, ovládat jazyk,
bojovat proti všemožným pokuše-
ním ďábla, jak pěstovat ctnosti, jak
se cvičit v modlitbě, hlavně rozji-
mavé a k P. Marii, jak přijímat
svátosti a jak se připravovat na ho-
dinku smrti. — Jak by se zasloužil
o novodobého člověka, kdo by do-
vedl napsat moderní hygienu, the-

rapii a životosprávu duchovního ži-
vota na základě psychologickém, se
zaměřením k synovství božímu a
cestou Ježíšovskou! F. K.

Roman Jakobson, **Glosy
k legendě o sv. Prokopu.** (Zvláštní
otisk z XLIX. ročenky Chudým dě-
tem „Živý Vrchlický“, 1937. Brno,
nákl. vlastním, str. 15.)

Jakobsonova drobná práce, jako
všecky jeho studie ze starších dě-
jin české literatury, vnáší nová hle-
diska a podněty, pokud jde o vý-
znam cyrilometodějství a církevně
slovanské kultury u nás, a osvětlu-
je nově místo sv. Prokopa v „krás-
ném a rázovitém souboru českých
světců z raného středověku“. Sv.
Prokop, na rozdíl od sv. Václava,
u něhož nelze oddělovat svěťce a
knížete, jest mu „*jediný světec, čes-
ký světec par excellence*“; kdežto
sv. Václav záhy získává meziná-
rodní úctu a obdiv a sv. Vojtěch
náleží cizí oslavné literatuře mno-
hem více než české, svatoprokopské
motivy pěstuje výhradně slovenská
tvorba domácí: je to „*jediný hrdina
české hagiografické tvorby z po-
sledního a nejdramatištějšího obdo-
bí církevně slovanské kultury v
českých zemích*“ a v době největ-
šího úpadku cyrilometodějské tra-
dice v Čechách (XII. st.) je „*jejím
jediným* ohlasem v české literatuře
(De exordio Zazavensis monaste-
rii)“. Usilování o kanonisaci Pro-
kopovu na úsvitě XII. st. se současným
zápasem o povýšení knížectví
českého na království je význam-
ným symbolem: boj o uznání sá-
zavského svěťce je bojem o uznání
národní a státní svrchovanosti.
„Obzvláštní patron království čes-
kého“ je oblíbeným námětem česko-
latinské literatury XIII.—XIV. stol.
a *jediným* domácím svěťcem, které-

ho velebí gotické básnictví v jazyce českém; pokus Karla IV. o obnovení slovanské bohoslužby navazuje na odkaz sv. Prokopa, starokališník Bilejovský se ho dovolává a k pobělohorským obránám jazyka se druzí hojná literatura svatoprokopská. A poslední verši svatoprokopské legendy je sám Jaroslav Vrchlický.

Od těchto vnějších fakt postupuje Jakobson k rozboru jejich vnitřní povahy a přesvědčivě prokazuje, že „dílo moravské mise obdařilo českou duchovní elitu vědomím rovnoprávnosti národů a rovnocennosti jejich jazyků, a především vědomím suverenity, národa a jazyka vlastního a jeho plnoprávných nároků na nejvyšší duchovní statky neboli na rozjímání s Hospodinem“, že „cyrilometodějství hlásalo přirozené a historické (až k apoštolům sahající) právo Velké Moravy a jejího přímého dědice — českého státu na národní bohoslužbu“. A toto právo „znamená právo na nejvyšší oblast ve středověké hierarchii kulturních hodnot a je tedy zřejmě právem na národní kulturu vůbec a zejména na slovesnou tvorbu v národním jazyce“; zároveň „poskytovalo ideologickou základnu pro zápas ohroženého národa proti všeskerým agresivním choutkám sousedních mocí a povyšovalo národní odboj na svatou obranu nejvyšších statků před úklady odvěkého nepřitele, závidícího dobru a vzdorujícího pravdě.“ Cyrilometodějství, pověřivši národní jazyk nejvyšší funkcí, jakou znal středověk, funkcí jazyka liturgického, a probodavši zásadu národní církve, dalo národní myšlence hned v počátcích české historie nejvyšší posvěcení: obranný nacionalismus se tak stá-

val úkolem nejvyšší úctyhodným, ba svatým. To je významný byzantský přínos české kultuře raného středověku, kterého v té době neznaly národy západní. To je pozitivní složka předkosmovského nacionalismu; o tuto složku je Kosmův nacionalismus chudší, klesaje zpět na kmenovou konkurenci. Cyrilometodějská liturgie byla sice vyhubena ve XII. stol., ale cyrilometodějská ideologie nebyla zapomenuta a projevila se stejně v usilování Štítného a Klaretově o národní jazyk vědy jako v pokusech emauzského kláštera a později husitských novotářů o národní bohoslužbu. Jakobson z těchto předpokladů vrhá i nové světlo na otázku, jakou úlohu hraje v českých dějinách idea národní a idea náboženská: „Ty dva názory zdánlivě protichůdné lze sloučit v historický poznatek, že v české zemi na rozdíl od zemí, které náležely výhradně do kulturního pásma římského, národní myšlenka byla od začátku uznána a posvěcena náboženstvím a dána jemu do služby.“

Jakobson odmítá tedy názory vědeckého criticismu minulého století, který zmenšoval historickou úlohu cyrilometodějství na umělou a nevýznamnou epizodu a který „epizodu sázavskou“ vytrhoval ze souvislosti s domácí tradicí, vrací se k této tradici, tlumočí ji moderně a nachází v cyrilometodějství jednu ze složek husitství. Snad toto mínění Jakobsonovo nebude přijímáno s naprostým souhlasem, ale přijmeme-li je, pochopíme snáze mesiánské rysy v husitství, jehož symbol (kalich) byl mimo jiné odvodňován (Bilejovským) právě touto nezapomenutou tradicí cyrilometodějskou. Rozhodně i tato drob-

ná studie R. Jakobsona o sv. Prokopu potvrzuje základní jeho hesi o větším kulturním významu cyrilometodějského období a cyrilometodějské tradice, než jaký jim byl dosud přiznáván, i když se v lecčem jeho závěry budou pořád ještě zdát příliš smělé. Sotva však se jim upře, že jsou jasně formulovány a že jsou dobře fundovány. A hlavně: že nám ukazují nově naši minulost ve světle, které je ke cti naší minulosti.

A. Hartl.

Divy světového řádu. Napsal Konstantin Hasert. Nově vydal Oskar Katann. Z němčiny přeložil a upravil dr. J. O. Martinovský. S 52 obrázky v textu a s 8 tabulkami ve zvláštní příloze. Praha, Vyšehrad, 1937. Str. 424. 39 Kč.

Katolicism se vždy snažil dokazovat, že jeho věrouka neodporuje vědě. Vždy sledoval činnost vědy a dovedně využíval všeho, co se z ní vytěžit dalo pro cíle apologetické. S přírodovědou positivistickou bylo ovšem těžko něco dělat. V poslední době však přírodní vědy tvoří nové a nové theorie a konstatují v přírodním dění zjevy, kterých se dá užít apologeticky ve prospěch náboženství. To činí také tato obsáhlá kniha. Poučuje o nejnovějších výsledcích přírodovědeckého badání v nejrůznějších oborech a snaží se ukázat, že se výsledky moderní přírodní vědy nepříčí ideí Boha, naopak Boha vyžadují k zaokrouhlení obrazu vesmíru a k vysvětlení podivuhodného řádu v přírodě. Výzkumy přírodních věd o vesmíru a jeho složení vedou k poznání účelnosti, původu a smyslu světa. Stejně poznatky vědy o životě vedou k uznání duše a smyslu života. Poznátka o vývoji lidstva a o duši člověka vedou k uznání smyslu světa

a člověka, k správnému názoru na svět. Je to využití moderních poznatků přírodovědeckých pro podepření starých důkazů pro existenci boží. Nevěřícího žádné takové důkazy k víře v Boha nepřivedou, ale věřícímu jsou oporou, zdůvodněním a prohloubením jeho víry, zvláště chápáné po katolicku. Z knihy může získati i každý náš čtenář, třeba je způsobem svého zpracování poněkud těžkopádná a únavná. F. K.

Platon, Faidros. Přeložil Fr. Novotný. Laichterova filosofická knihovna, sv. 17. Praha, Laichter, 1937. Str. 81. Kč 18.—.

Mezi Platonovy spisy, které Laichterovo nakladatelství vydává v pěkné úpravě a ve skvělém překladu prof. dr. Novotného, přibyl proslulý dialog o lásce a krásnu. Je to rozhovor mezi Sokratem a Faidrem, konaný tentokrát v krásné přírodě. Faidros přinesl od řečníka Lysia řeč o lásce a předčítá ji Sokratovi. Sokrates na to odpovídá sám dvěma řečmi, v nichž opravuje jednak formu, jednak obsah řeči Lysiovy, a obě překonává. Zároveň tím ukazuje, co je pravá retorika, totiž když se retor stane filosofem. Obsahově pak Sokrates ukazuje, že je souvislost mezi láskou a filosofickou touhou po nejvyšším poznání. Rozmluva se koná na posvátném místě v přírodě, v blízkosti bohů, a proto ji Sokrates zakončuje modlitbou: „O milý Páne i ostatní bozi těchto míst, dejte mi, abych se stal krásným ve svém nitru; a to vnější, co mám, ať mi je v přátelství s nitrem. Za boháče ať pokládám moudrého, a zlata ať mám takové množství, jaké by neunesl ani neuvezl nikdo jiný než člověk uměřený.“ Jako ostatní Platonovy dialogy, je i tento nejen filosofickým spi-

sem velké hloubky, ale i umělec-
kým spisem velké krásy. Vzdělanec
těžko může postrádati tato klasická
díla lidského myšlení ve své knihov-
ně.

F. K.

**Aristoteles, Etika Nikoma-
chova.** Přeložil Ant. Kříž. Laichte-
rova filios. knihovna, sv. 18. Praha,
Laichter, 1937. Str. 303. Kč 42.—

Tento základní spis světové lite-
ratury filosofické byl v devadesá-
tých letech min. století do češtiny
přeložen a vydán P. Vychodilem. Je
dávno rozebrán a nový překlad je
činem záslužným pro překladatele
i nakladatele. Třeba jde o spis sta-
rého řeckého filosofa (384—322 př.
Kr.), nejde o spis pro naši dobu
zbytečný. Učili-li se z něho lidé po
staletí, musíme se z něho učit i my,
zvláště v nynější době rozvratu
hodnot po staletí uznávaných. Jako
žák Platonův byl Aristoteles pře-
svědčen, že člověk a lidstvo nemají
jen živočišný účel, ale účel vyšší,
kulturní a mravní, vrcholící v doko-
nalém životě. Na rozdíl od Platona
Aristoteles však neztrácí smysl pro
konkretnost tohoto světa a lidské
přirozenosti. Staví pevný most me-
zi světem duchovým a smyslovým.
Zdůrazňuje duchovní stránku člo-
věka, ale nezapomíná, že je i částí
přírody. Na tomto základě hlásá
pravdu o člověku a společnosti, kte-
ré dodnes platí. Základní mravní
zákony jsou podle něho člověku při-
rozené, nejsou usnášeny a tvořeny
lidmi; jsou tu, ať se lidem líbí či
nelíbí. Člověk poznává mravní řád
ve světě a povinnost, že se svým
životem má připodobnit věčnému
řádu, který je projevem božského
rozumu. Příroda žije podle řádu, ale
nevědomě a nutně. Zato člověk mů-
že tak žít vědomě a svobodně, a tak
spolupracovat s nejvyššími zákony

světového řádu na uskutečňování
dobra. Jsme tedy v mravním světě
nejen poznávajícími a citícími di-
váky, ale tvůrci; mravní řád je
před námi jako úkol, který má být
uskutečněn naším svobodným či-
nem. Mravnost je pro člověka v
tomto světě úkolem, ale i zdrojem
blaha a štěstí pro člověka. Mravní
jednání je to, které je výronem
mravního nitra. Druhou podmínkou
mravnosti je svoboda. Člověk ne-
podléhá nutnosti, nýbrž svobodně
volí. Člověk ovšem není svoboden
absolutně jako Bůh, nýbrž relativ-
ně. Má volnost řád uznávat nebo
neuznávat, ale vzhledem ke koneč-
nému cíli svoboden není. K mrav-
nímu životu je možno člověka vy-
chovat, cvikem a zvykem. Mrav-
ním ideálem je harmonický, vnitř-
ně vyrovnaný a stálý charakter. To
je několik Aristotelových myšlenek,
jak je v úvodě shrnuje překladatel.
Kniha dávala ve všech staletích
podněty i křesťanské etice a může
je dávatí stále, neboť z ní mluví
moudrost všelidská.

F. K.

**Stefan Zweig, Triumf a tra-
gika Erasma Rotterdamského.** Pře-
ložili Jos. Hrdlička a Kl. Králík.
Hlasy dějin, sv. 1. Praha, Laichter,
1937. Str. 130. Kč 30.—

Tento spis byl napsán r. 1936 k
400. výročí smrti Erasmovy. Ale
autor jej nenapsal k vříli minulosti,
nýbrž pro přítomnost. Život a my-
šlenky Erasmovy mohou totiž
mnohé říci naší době. Jako je dnes
svět rozdělen z důvodů politických
a pro ideologie politické, tak byl
v době Erasmově rozdělen z důvodů
náboženských. Ale Erasmus v zá-
pase katolicismu a protestantismu
se nepřidal k žádnému z nich, a to
byla jeho tragika. Muž kdysi v ce-
lé Evropě uznávaný za duchovního

vůdce, byl odsouzen všemi za to, že se nepřidal k žádnému z bojujících stran. Šel svou cestou za jinými ideály: humanitou, mírem, snášelivostí. Ale doba byla plná vášnivého boje a ideály Erasmovy jí byly protivné, ač nedlouho před tím byly všemi přijímány. Doba. Erasma opustila, ale jeho ideály tím nebyly zničeny. Autor chce říci naší době: neopouštějte tyto ideály v naší době, která je zase plná vášnivého boje, a chce, aby se každý člověk přidal buď na pravici nebo na levici bojujících; neuznává, že je možno jít za ideály, které jsou nad spornými věcmi. Lidé rázu Erasmova jsou i dnes bojujícími stranami opuštěni, jsou pokládáni za bojácne nebo nerozhodné, nebo se jim vytýká, že v boji mezi pravdou a lží, dobrem a zlem se nechtějí rozhodnout ani pro jedno ani pro druhé, jsou polovičatí, obojetní. A přece budoucnost ukáže, že takoví Erasmové stáli za pravdou proti všem, kteří rozvášnění bojovali, proti oběma stranám, které si neprávem přisvojovaly pravdu boží a neprávem vinily odpůrce z ďábelství. Objektivní pravda se pozná teprve z odstupu staletí, až se vidí pod božím zorným úhlem věčnosti. Jméno autorovo zaručuje, že kniha je po stránce obsahové i formální vynikající. Doporučujeme ji co nejvřeleji svým čtenářům. F. K.

Georges Friedmann, *Krise pokroku*. Přeložil a upravil Ing. T. Kyzlink. Kniha Mánesa, sv. 30. Praha, S. V. U. Mánes, 1937. Str. 430. Kč 36.—

Kniha poněkud zvláštní a nám nezvyklá svým způsobem zpracování předmětu, který jsme zvyklí mfti řešen s hlediska filosofického a metodou filosofického, ale který je

zde podán spíše po americku, reportážně. Autor je mladý marxista, který zná sovětské Rusko, zná americké snahy o racionalisaci práce a zná i evropskou kulturu, zvl. francouzskou, ve všech myšlenkových směrech, levých i pravých. Sleduje úsilí o technický pokrok, rozvíjené hlavně v Americe Taylorem a Fordem a očekávající takřka zázraky od organizace a vědeckého řízení práce. Ukazuje však také, jak po válce se zvolna v Evropě proti tomuto směru tvořila reakce, která vychází z nedůvěry v lidský rozum a lidské síly a uplatňuje se ve všech směrech života myšlenkového i sociálního, ve filosofii, ve vědě, v literatuře, v technice, v politice i v náboženství. Je protipokroková, prothumanitní, pesimistická, protidemokratická, fašistická, spoutává znova člověka a vrací jej středověku. Autor se staví proti této reakci ve jménu pokroku prostřednictvím demokracie a utváření života a společnosti rozumem. Upozorňuje na význam marxistických myšlenek a věří v ně. „Demokracie, rozum, věda, socialismus si hrdě bere na starost horovat pro tyto hodnoty, nad nimiž se truchlivě usmívá tolik intelektuálů na západě“ (328.) Autor vysledoval správně proudy myšlení a sociálního dění nové doby, má pro ně porozumění, vidí jejich protiklady, ale nezvládá je jasným stanoviskem a jasným cílem vlastním. Vidí jen jas, kde jsou i hluboké stíny a vidí jen tmu, kde je také světlo. Jeho kniha obsahuje množství materiálu a je velmi poučná. Zaslouží si, aby byla čtena každým, kdo se snaží rozumět duchu a proudům doby. Musí mít ovšem jasné stanovisko a cíl, aby je zvládnul.

F. K.

Richard Müller-Freienfels, *Psychologie přítomnosti*. Přeložil Robert Konečný. Laichterův výbor nejlepších spisů poučných, kn. 62. Praha, Laichter, 1937. Str. 195. Kč 33.—.

Soudobá psychologie se v posledních letech rozrostla do takové šíře a roztěvila do tolika přerůzných směrů, že ani odborníku není snadno se v ní vyznat, neoborník pak je v ní ztracen. A přece psychologie potřebují všichni vychovatelé, tedy také duchovní jako učitelé, duchovní správcové a vůdcové. Zdar jejich práce vyžaduje správných metod a ty musí růsti ze znalosti lidských duší. Mnoho znalostí přináší životní zkušenost, ale ta je často vykupována chybami a bolestmi a bývá jednostranná. Proto duchovní potřebuje znalosti psychologie. A tu je především třeba, aby byl orientován o směrech a snahách v psychologii. V tom mu tato kniha poslouží vynikajícím způsobem. Autor je vyhraněným přívržencem jednoho z nových psychologických směrů, ale má jasnou orientaci ve všech, dovede je utřídit a jednotlivé výstižně charakterisovat. Tím uvádí velmi dobře do moderní psychologie v celé její šíři a hloubce. Velmi správně třídí psychologické směry na dvě velké skupiny: ty, které mají převahu hlediska objektivujícího a ty s převahou hlediska subjektivujícího. V těchto dvou velkých skupinách pak probírá a charakterisuje jednotlivé dílčí směry nynější psychologie a ukazuje i na jejich spojení s minulostí. Zřetelně vystupuje rozdíl mezi starší psychologií přírodovědeckou a novější duchovědnou. Psychologie bez duše ustoupila novým směrům, které počítají s duševní stránkou

člověka. Kniha velmi dobře a jasně vystihuje různé směry obou skupin a činí to formou, jež je srozumitelná každému vzdělanému člověku. Překladatel velmi vhodně připojil dodatek, v němž podává přehled české práce psychologické; ta tkví dodnes namnoze v zajetí pozitivistické přírodovědy s jejím atomismem a mechanismem; jen tu a tam se z něho vymaňuje. Knihu doporučujeme našim duchovním a učitelům nábož., otevře jim nové obzory, důležité pro jejich práci. F. K.

Dr. Jaroslav Šíma, *Sociologie výchovy*. Praha, nákl. Čsl. graf. Unie, 1938. Str. 238. Kč 28.—.

Spis je autorova disertace k dosažení filosofického doktorátu. Je úvodem do sociologie výchovy jako speciálního úseku sociologie. Má při tom na zřeteli především učitele, aby tu našli potřebné základní uvedení do tohoto oboru po stránce obsahové i metodické. Má tři hlavní části. Ve vědoslovné se rozhlíží po vývoji pojetí a metodách práce, vymezuje pojem výchovy v její sociologické podstatě a seznamuje s rozsahem, problémy, metodologií a obsahem této disciplíny. Druhá a třetí část knihy naznačuje cesty, jimiž se má sociologie výchovy ubírat. V „Ukázkách“ ilustruje jednotlivé metody a principy, a to tak, že každé metodě je věnována jedna kapitola, v níž je příslušnou metodou zpracována některá otázka, na př.: ideál monogamie v myšlení a v životě budoucích učitelů, antisemitismus u křesťanských dětí, vztahy studentů k politice, výživa dětí na periferii města a její vliv na školskou práci, sociální poměry rodičů a školní prospěch a j. Třetí část, nadepsaná „Studie“, zpracovává výzkumnou metodu některé otáz-

ky v jakýchsi miniaturních monografiích. Jsou to otázky: válka a výchova, výuka náboženství s hlediska sociologického, estetická výchova s hlediska sociologického, učitel a společnost. Nás nejvíc zajímá otázka o výuce náboženství s hlediska sociologického, v níž autor zkoumá poměr mezi nábož. vývojem dítěte a církevní výchovou u katolíků, evangelíků, čechoslováků a unitářů. Autorovy poznatky nejsou pro výchovnou práci naší církve lichotivé, ale uznává, že je u nás vůle i podmínky k zlepšení. Jsme povděční autorovi za tento zájem a výsledky jeho práce o nás. Jen bychom si přáli, aby naše snahy a také naši literaturu úplněji, jak bychom to od něho měli právo očekávat. Přes to jeho knihu doporučujeme br. duchovním a učitelům nábož., prospěje jejich vědomostem i výchovné práci.

Dr. Rudolf Steiner, *Theosofie*. Úvod do nadmyslového poznání světa a určení člověka. Z němčiny přeložil Dr. Duchoslav Forst. Praha, anthroposof. společnost v ČSR, 1937. Str. 144. Kč 20.—

Rudolf Steiner byl zakladatelem theosofického hnutí, zvaného anthroposofie. Hlásal, že lidský duch může poznati i skryté vrstvy lidského a kosmického bytí. Tato kniha, vycházející nyní po česku již ve 2. vyd., je úvodem do Steinerovy nauky. Rozlišuje v člověku podstatu tělesnou, duševní a duchovní, tělo, duši a ducha, a trojí svět kosmický: svět fyzický, duševní a duchový. Věří v říši duchů po smrti, v znovuvtělování duchů a v spojení duchů lidských na zemi s vesmírnou říši duchů. Uznává existenci etherického a astrálního těla. Jeho myšlenková soustava, logicky za-

loubená, je směsí orientálních a evropských theosofických idejí. Nemůže se o nic jiného opřít než o lidskou fantasií a logiku. Mnohé lidi dnes upoutává, poněvadž ukazuje, že svět a život je víc než hmota. Pravé její hodnocení naleznete, uvědomíte-li si, že zaujímá asi to místo, které zaujímala v prvních stoletích po Kristu filosofie novoplatonská anebo novopythagorejská, a připomenete-li si, co proti nim theoreticky i prakticky znamenalo křesťanství. Není tomu ani dnes jinak.

F. K.

Georges Bernanos, *Deník venkovského faráře*. Román. Přeložil Jan Čep, vydal Melantrich, Praha, 1937. Str. 285. Kč 27.—

Románově psaným deníkem uvádí Bernanos čtenáře do složité a jemné mravní i psychologické problematiky mladého katolického kněze, jenž po prvé dostává do samostatné správy farnost. Zde s naivitou i neústupností srdce nenásáklého ještě kompromisy životních zkušeností uplatňuje svoje kněžské poslání, mezi farníky mravně zkřivenými a šířanými sobeckými city a vášněmi, oddanými modloslužebnictví svého vlastního života. Leč vlastní dramaticčnost tohoto příběhu je ve vnitřním napětí ducha tohoto kněze, jenž slouží svému Bohu stejně prostě jako bezohledně — bezohledně především k sobě, člověku svíranému vnitřními těžkostmi a noscím ve svém těle hnízdo nemoci, již nedbá a které podléhá. Kniha, vyprávěná s prostotou, která strhuje, má několik míst hluboce otřásajících. Tak rozhovor s farářem v Torcy nebo samým doktorem Delbendem, nebo chvíle úplného osamocení, pocit marné modlitby a j.

Kniha je ovšem katolická, ale pod její exklusivní fasonou je lidský osud duše napjaté k Bohu. Doporučujeme knihu zejména svým bratřím duchovním. Najdou v ní mnoho podnětů, které nemají zapadnout bez ohlasu ani pro jejich nejnvtřnější život.

F. R.

Vergilius, Zpěvy rolnické a pastýřské. Přeložil Otmar Vaňorný. Laichterova sbírka krásného písemnictví, sv. 42. Praha, Laichter, 1937. Str. 330, Kč 39.—

Známy český překladatel či přebásnitel řeckých eposů Homeroových, Iliady a Odysseie, podává nám nyní překlad básnických sbírek latinského básníka Vergilia, Georgika a Bukolika. Překlada každé sbírky předesílá úvod, za překlad umísťuje ke každé sbírce poznámky a vysvětlivky. Připojuje i slovníček s výkladem jmen. Mezi textem jsou reprodukce antických uměleckých památek, svědčících o starověkém zemědělství. Začtete-li se do překladů a výkladů, a vzpomínáte-li na studentská leta, kdy jste se sami obírali verši: Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi..., uvědomíte si, jak školácké dojmy jste si tehdy odnášeli a jak zcela jiné a jiné porozumění a potěšení získáváte z četby tohoto překladu a výkladu. Takový dobrý překlad a odborný výklad dá víc než nedokonalé zápasení s originálem. To platí také pro bibli. Bylo by si přát, abychom podobné překlady a výklady měli k veškeré klasické literatuře řecké i římské. Vypravení knihy je vzorné jako je to ostatně u Laichterův tradiční.

F. K.

E. Q. Kolbenheyer, Amor Dei. Z němčiny přeložil Miloš Jirko. Topičovy Bílé knihy. Praha, Topič, 1937. Str. 313. Kč 38.—

Je to historický román, jehož děj se odehrává v Holandsku v 2. polovině 17. stol. Země vede politický zápas jako republika, řízená osvíceným Janem de Wittem, proti monarchismu rodu oranžského. Vede obchodní zápas o vládu nad mořem proti Anglii. A hlavně vede velký duchovní zápas o svobodu náboženskou a myšlenkovou. Duchovní osvzduší, nabitě těmito zápasy, je v knize výborně zachyceno. Politické intriky vládnoucích vrstev, vládychtivost šlechty, pyšný blahobytměšťanů, štvavost kněží všech vyznání, veselí krčem, ušlechtilé výšiny filosofie a vědy, celá kulturní a politická historie doby je tu vykreslena plasticky živými osobami. Hlavní osobou je židovský filosof Baruch Spinoza, v popředí je také postava malíře Rembrandta. Jádreml knihy je Spinozovo hledání Boha. Spinoza je tu vykreslen jako ztělesnění nejčistší lidské touhy po pravém poznání a pochopení Boha. Celé dílo je jasnou, ušlechtilou oslavou osobního myšlení, rovnosti lidí, svrchovanosti lidského ducha, humanismu. Autor je svým původem Němec z Československa a dostalo se mu také před lety naší státní ceny za literaturu. Dnes však žije v Německu, slouže opačné ideologii, než kterou v této knize oslavuje. Proto se také této knihy zřekl a ji odsoudil. Tím více vynikne nám, kteří věříme v ideály, v této knize kdysi s láskou hlásané. Knihu doporučujeme svým čtenářům.

F. K.

Caroline Millerová, Děti živého Boha. Z anglického originálu přeložila Dr. B. Dudková-Branžovská. Albertovy krásné knihy, sv. 14. Praha, Albert, 1937. Str. 293. Kč 30.—

Titul českého překladu tohoto amerického románu nevystihuje smyslu knihy. V originále má kniha titul: Beránek v jeho prsou, a to je název vystihující. Autorka chce ukázat, že každý člověk, ať sebe více se v životě bouří a vyvádí, je přec konec konců malý a pokorný, a aspoň v stáří a na smrtelné posteli se objeví beránek v jeho prsou. Ukazuje to na životě amerických přistěhovalců, kteří žijí v těžké dřině zemědělské práce, v zápase s přírodou, s lidmi, v životě rodinném i každý sám se sebou. Je tu sledován život farmářské rodiny dvou generací, otce a matky s dětmi velmi různých povah; další různosti přistupují v povahách nových mužů a žen, jak se děti žení a vdávají. Všichni mají život plný dřiny a boje, ale také radosti; všude je plno zla, ale i dobra, jsou chvíle nemocí, neštěstí, bídy, utrpení, ale jsou i chvíle světla a jasu. Zvláště dvě postavy vynikají mezi farmářovými dětmi: klidná, příčinnivá dcera, jejíž život, plný oddanosti práci a

službě, je sledován od její svatby až do smrti, a její bratr, divoký, nezkratný, nikoho a ničeho nedbající a těžce životem pak skrušený. Všecky postavy románu jsou dokonale vykresleny. Některé scény a psychologické kresby lidského nitra jsou jedinečné. Je to život sám. Naše čtenáře zaujme také mistrně vykreslená postava kazatele typu methodistického. Překlad je bezvadný. Knihu můžeme vřele doporučit.

F. K.

Jaromír Čada, *Jednadvacet let. Poesie — prosa.* Vydal autor, Praha 1938. Str. 64. Kč 9.—

Jedna z těch knížek, nad nimiž si kladete otázku, proč vyšly a proč vás jejich autoři nutí je číst. Knížka se zpovídá — veršem i prósou — z citového života autorova. Každý ovšem máme svůj citový život; a neznamená to ještě, že v nás dríme genius. Ani v tomto jedenadvaceti-letím ne. Stačí číst několik jeho veršů, abyste docela bezpečně věděli, že z něho básník nikdy nebude. Jenom on to neví; škoda. F. R.

RŮZNĚ.

Jak to vidí v Anglii. Velký týdeník anglikánské církve *The Church Times*, který v naší revui často citujeme, mluví za veřejné mínění konservativních vrstev, jakých je v Anglii většina. Je radno znát mínění těchto kruhů, vidět, nač ony spoléhají a uvědomit si, nač my spoléhat nemůžeme. V čísle z 25. března 1938 píše tento list: „Sbor liberálních a labouristických publicistů naléhá, abychom prováděli politiku, za kterou se přimlouval Winston Churchill v Dolní sněmovně, totiž, abychom uzavřeli spojení se státy, které ještě zů-

staly svobodné a neútočné. Které jsou to státy? Velká Británie, Francie, Československo, Švýcarsko, Holandsko, Belgie a Skandinávské země? Lze Rusko pokládat za svobodné a neútočné? Švýcarsko, Holandsko a Belgie by nerady uzavřely spojení, které by se mohlo zdát protiněmeckým a skandinávská podpora má poměrně malou cenu. Spojené státy se nezúčastní žádného evropského paktu. Co tedy zbývá, je úzké spojení s Francií a s Československem, a my jsme přesvědčeni, že proti tomu se staví velká většina britského lidu. K če-

mu by to bylo? Má se za to, že v poměrně krátké době střední Evropa bude Velkým Německem, s vassalskými státy, na východě a jihovýchodě. Má se za to, bohužel ne bez důvodů, že vítězství generála Franca je zajištěno, že Španělsko se stane fašistickým údělným panstvím, že Německo zůstane ve španělském Maroku a Italové na Baleárských ostrovech a že tedy Středozemní moře bude blokováno pro britské loďstvo. Prohlašuje se, že rázná opatření by nyní mohla předejít vývoj, který by mohl znamenat konec dějin Britského imperia. Za několik měsíců by mohlo být pozdě. Netvrdíme, že tato Kasandřina proctví jsou nemožná. Ale všechna mají za to, že potrvá osa Řím-Berlín a útočná německo-italská dohoda. Ale my nejsme přesvědčeni o tom, že potrvá. Pohlčení Rakouska Německem a možnost převahy německého vlivu v Podunají a na Balkáně znamená porážku politiky, kterou Mussolini po leta sledoval. Opakujeme, že je pravděpodobno, že Mussolini je koupěn a že generál Franco bude donucen zaplatit cenu. Ale dřív nebo později německé a italské zájmy se musí srazit. Plány spisu Mein Kampf, sledované s chytrou vytrvalostí, žádají dosažení Němců v italském Tyrolsku a Němců v Československu, a jednoho dne Hitler bude usilovat o předválečné rakouské přístavy. Jsme proto stále toho názoru, že jednou může něco dobrého vzejít z britsko-italských rozhovorů. Nepřinesou nějakou bezprostřední dramatickou změnu mezinárodní situace, ale mohou být úvodem k nové mezinárodní situaci. Nezachrání patrně španělskou republiku, ale mohou být úvodem k no-

vé mezinárodní orientaci. Chamberlainova politika může odvrátit válku. Hrozby Německu, žádané jeho odpůrci, by podle našeho názoru velmi zvýšily nebezpečí bezprostřední války. Jsme toho mínění, že čím dále válka může být odsunována, tím méně pravděpodobnou se stává. Pracujíc aspoň k oddálení, slouží vláda Francii stejně jako Velké Británii. Hitler ujišťuje, že nemá útočných úmyslů proti Francii. Ale v Mein Kampf je stálým motivem: Gallia est delenda. Ale zničení se stává tím nesnadnějším, čím Francie a Velká Británie se stávají silnějšími, aby odporovaly napadení.“

Politika a náboženství. Ve Vídni bylo až do nedávných událostí středisko hnutí, které pod heslem Kátheuropa usilovalo o vytvoření společné bojovné fronty všech převážně katolických států Evropy proti marxismu a nacionalismu. Totéž hnutí usilovalo o návrat Habsburků, neboť tato dynastie byla vždy ochotným nástrojem mocensko-politických cílů Vatikánu. Bývalý redaktor Reichspostu dr. Funder dělal v anglickém a francouzském tisku propagandu tomuto směru. V jednom článku v anglickém časopise Tablet na př. napsal, že rakouská otázka není záležitostí rodninou, která by se týkala jen Němců. Neboť na osudu Rakouska prý závisí osud všech ostatních podunajských zemí. Každý nezávislý pozorovatel prý musí dojít k názoru, že mír Evropy může být zajištěn jen návratem Habsburků a sjednocením podunajských států. Rakousko je prý přirozenou hrází proti pronikání říše. Císař prý se nikdy nevzdal svých práv a čeká klidně na svůj návrat. Jesuita Muckermann jezdil

po evropských státech získávat rozhodující osoby pro věc Kath-euro-py. Spolupracovníkem listu Telegraf am Mittag sdělil, že jak v Rakousku tak v Maďarsku a Československu se dbá tradic minulosti a posic římské církve. — Všem těmto plánům je po připojení Rakouska k Německu konec. Vídeňský kardinál Innitzer, který za těmi plány stál, první přešel k vítěznému nacionálnímu socialismu a po něm všechen rakouský episkopát. Vatikán se sice 1. dubna v rozhlase rázně proti tomu ozval, ale ukázalo, že to byl jen april. Zatím vítězný a o-pojený i opájející nacionalismus v Německu získává stále více i církevní kruhy, a zdá se, že vývoj spěje k tomu, že v Německu na konec zvítězí proud, usilující o jednotné národní křesťanství, nekato-lické a neprotestantské. Nedostatek místa v tomto čísle znemožnil o věci psátí obšírněji; učiníme tak v čísle příštím.

Konkordát v Jugoslavii. Jihoslo-vanský ministerský předseda se při své návštěvě v Říme dohodl s pa-pežem, že otázka konkordátu bude ponechána v klidu. Přes to Vatikán u jihoslovanské vlády proti odlo-žení konkordátu protestoval. Po prohlášení minist. předsedy, že konkordát nebude uskutečněn, vyslovil koncil vládě opět důvěru pravoslavné církve. Patriarchou se stal čer-nohorský metropolita dr. Gavriilo Dozič. V Jugoslavii je mezi 13 mil. 900.000 obyvatelů 6,780.000 pravo-slavných, 44.600 uniátů, 5,220.000 římských katolíků, 1,600.000 moha-medánů, 231.100 evangelíků.

Mezinárodní židovství a národní izraelství. Prof. dr. Gerh. Kittel měl na universitě v Tübingen veřejnou

přednášku na thema: Úsudek o mi-sení ras v židovství a v biblickém náboženství. Rozlišoval mezi starým izraelským národem, který byl u-sedlý v Palestině a mezi světovým židovstvím. Židovstvo, které vyšlo na poč. 19. st. z ghetta, bylo raso-vou směsí, neboť už do ghetta šlo rasově smíšeno. Historicky a raso-vě není dovoleno beze všeho ztotož-nit židovství a starý Izrael, národ Starého zákona. Jistě mají spolu něco společného, ale nejsou totožny. Židovství je v poměru k onomu pů-vodnímu zjevu novotvarem, ale úplně změněným novotvarem, přes-něji řečeno, zhoršeným novotvarem. Pravá biblická linie se projevuje velmi zřetelným stanoviskem v o-tázce smíšených manželství. Uka-zuje, jak národ z původní pasivní nevinnosti dochází poznání nebez-pečí, která hrozí ze smíšení nejen jeho vnějšímu, ale i jeho vnitřnímu, duševnímu, kulturnímu a nábožen-skému životu, a jak vzhledem k těmto nebezpečím je stále víc veden k tomu, učinit konec přítoku cizí krve. (Protestantenblatt ze 6. břez-nan 1938.)

Rozluky manželství. V r. 1936 by-lo u nás rozloučeno 8608 manžel-ství. Mezi rozloučenými bylo 5662 čili 65.7 procenta katolíků (celko-vý počet katolíků v republice je 73.5 proc.), 995 čili 11.5 proc. bez vyznání (celkový počet osob bez vyznání činí 5.8 proc. v republice), 751 čili 8.7 proc. členů církve čsl. (celkový počet čechoslováků v re-publice činí 5.39 proc.), 686 čili 7.9 proc. evangelíků (celkový jejich po-měr v republice je 7.67 proc.). U katolíků je tedy menší procento rozloučených manželství než činí procento celkového počtu katolíků v republice. Největší procentuální

počet rozloučených manželství je mezi osobami bez vyznání, kde počet rozloučených je o 5.7 proc. vyšší než počet osob bez vyznání v celkovém počtu obyvatelstva. Hned za nimi následuje naše církev, mající o 3.4 proc. rozloučených manželstev víc než by na ni mělo připadnout, a na posledním místě jsou evangelci, kteří mají jen o málo (0.3 proc.) víc rozloučených manželství než jim přísluší. Před 5 lety se u nás rozloučilo každé 22. manželství, v r. 1936 již každé 14., v Praze každé 7. manželství. V malých vesnicích stoupl počet rozluk o 9.6 proc., v městech o 21 proc., ve velkých městech o 25.2 proc. Jak se tu stále víc vzdalujeme Ježíšova ideálu nerozlučitelného manželství! Křesťané se mají nad čím zamyslit.

Platí stále. Byl to asi římský císař, kdo první pozoroval, že křesťané jsou nerozumný lid. Tak málo se požadovalo od nich, — jen špetka kadidla na oltář císařův; a po tomto nepatrném úkonu mohli odejít v pokoji k svým zvláštním modlitbám. Byla to tak malá věc pro Caesara; ale byla to tak velká věc pro křesťany, že se raději nechali předhodit Diokletianovým lvům nebo nabodat na kůly a zapálit, aby osvětlovali Neronovy večery, než aby dali Caesarovi to, co bylo boží. (The Church Times 25. února 1938.)

Duchovenský dorost. Kdo chce žít pohodlným životem, nesmí se stát duchovním. Ten ať se stane něčím jiným. Za bohoslovecký dorost si přejeme lidi, kteří vědí, oč dnes jde, a kteří dovedou být muži v boji o křesťanskou pravdu. Jsou bohudik ještě takoví lidé. (Protestantenblatt 6. března 1938.)

Bez vnitřní svobody není svobody vnější. Svoboda je podle křesťanské

nauky moc, uskutečňovat ideál života, o němž víme, že jsme pro něj stvořeni. Abychom to mohli, potřebujeme být osvobozeni od sebe samých, stejně jako od otročení vnější moci. Dokud lidé nejsou tak osvobozeni ve vnitřních hlubinách svých vlastních osobních životů, takže již nežijí ve strachu a otročení svým vlastním živočišným náklonnostem, je jejich vnější svoboda stále v nebezpečí, že bude zničena lidmi, kteří odhalili jejich slabost. Dnes procházíme zkušeností takového zklamání ze svobody. Muži a ženy, osvobození od konvence, ale ne od moci hříchu, volají po autoritě a ztracují svobodu, kterou byli zklamáni. Je tu jedinečná příležitost pro církev, aby kázala zklamané generaci hlubší, vnitřní povahu svobody, svobodu ducha, tvořivost, která plyne ze shody s vůlí boží. (The Guardian 18. března 1938.)

Řád. Má-li řád hodnotu vysokou, není hodnotou nejvyšší. A z křesťanského hlediska není přijatelný každý řád. Řád existuje, jen když stojí na spravedlnosti; řád nespravedlivý není řádem. A poslušnost Caesarovi přestává v tom okamžiku, kdy se Caesar udělá tyranem. (Daniel-Rops.)

Nová reformace. Když pozoruji obecné oslabení morálních zásad, rozpory mínění, zviklání suverenity, které nemají základu, nesmírnost našich potřeb a nicotnost našich prostředků, zdá se mi, že každý opravdový filosof musí volit mezi těmito dvěma hypotézami: buď se vytvoří nové náboženství, nebo bude nějakým neobvyklým způsobem omlazeno křesťanství. (Joseph de Maistre.)

F. K.

Část první.

Křesťanství je náboženstvím duchovní totality. Je naplněním života, t. j. ohniskem, které životní síly prozařuje, dává jim plné světlo, jehož zdroj není z tohoto světa a usměrňuje je k centru všeho žití a bytí. Je však současně nárokem na život člověka a světa. Ježíšův Bůh je současně Pánem a Králem, jenž vyslovuje nárok na svět a lidskou duši. Člověk tím, že se podřizuje jeho kralování, uznává jeho nárok na všechno stvoření. Pak teprve může býti účasten jeho království v synergismu člověka a Boha, neboť vše, co člověk tvoří v mezích svého světa — kultura, věda, filosofie, výchova, patří pod nárok a vládu Boží. Proto duch křesťanství je duch universality. Universalnost křesťanství není pouhým postulátem jednoty časové, prostorové, ideové, nebo rituální. Je to především universalnost víry a života u víře, jež koordinuje svět záměrům Božím a staví svou duši i dílo společnosti podle plánu Božího.

Bez požadavku totality víry křesťanovy a uznání totalitních nároků Božích na člověka není plného křesťanství.

Moderní doba se potkává se zjevem, který neguje totální nároky Boží na člověka a jeho dílo. Proti duchu křesťanské universality víry vystupuje duch universality světské. Proti totalitě křesťanova života stojí totalitní nároky lidské světské společnosti, která se nepodřizuje nadsvětským a nadempirickým normám Božího řádu. Nanejvýše snad toleruje příslušnost svého člena k církevní společnosti, nerespektuje však vždy mravní závazek křesťanův vůči jeho Pánu a Králi. Život laický, světský, žije jakousi mystikou reality viditelného světa, jež za hranice našeho jsoucna neklade svět Božích norem, jako výraz věčné Boží vůle a spolu nezrušitelný závazek pro člověka. Tento sekulární, světský „svět“ necítí potřeby Boží milosti posvěcující i vykupující, jež by „světské“ učinila Božím.

Tento duch, ne vždy vysloveně protináboženský nebo proticírkevní, ale pomíjející základ i cíl všeho lidského snažení v Bohu a s Bohem, je zván *moderní sekularisací*. Náznaky tohoto problému existovaly vždy, ale moderní doba připravila proň zvláštní podmínky vzrůstu. Moderní sekularisace není již teoretickým kredem jednotlivých vědeckých či filosofických systémů bez Boha, nýbrž *vědomým v organizovaném úsilím člověka po naprosté autonomii jeho zámyslů, plánů a jednání*. Sekulární člověk je svým zákonodárcem.

I.

Problém sekularisace, t. j. zesvětštění života lidské společnosti, obsahuje řadu otázek, které je nutno si analysou ujasnit.

Problém se týče *samé podstaty* lidského života, jeho smyslu a cíle a proto není prostě otázkou vnější organisace lidské společnosti, tedy na př. osamostatnění vědy a filosofie vůči teologii nebo uvolnění *mocenského* vlivu církve na otázky veřejného života, jak ji chtějí někdy rozumět katoličtí theologové. Útěk před Bohem zasahuje samu podstatu lidské existence, jak opravdové osobnosti vidí. (Pikard: „Flucht vor Gott.“) Otázka se tedy dotýká zaměření osobnosti lidské, ideálů, jimiž žije individuálně nebo ve společnosti, základních cílů a snah výchovy, politiky, hospodářství, kultury.

Proto také otázka *odcírkevnění* představuje pouze část celého problému zesvětštění. Odcírkevnění nutno chápati ve dvojm smyslu. Jednak jako oslabení vlivu církví na veřejný život vůbec, ztrátu organisačních možností ve světě, vymknutí se řízení lidské společnosti z vlivu církve, jako organisaci veřejné výchovy bez církve, a jednak jako problém, jak byl u nás promýšlen Masarykem. Tato druhá složka faktu odcírkevnění je mnohem důležitější pro samu podstatu věci, než ztráta organisačních možností. Masarykovi nešlo o oslabení náboženství a omezení jeho vlivu na svět, nýbrž naopak o osvobození náboženských sil ze zajetí ztrnulých forem myšlenkových, rituálních a společenských. Masarykovo pojetí je druhou stránkou otázky odcírkevnění náboženství.

O problému sekularisace je nutno uvažovati s hlediska theoretického a praktického.

Theoretickou se otázka stává při úvaze o proudech a směrech myšlenkových, jež ve své podstatě nesou známky zesvětštění. Jde tu především o otázky etické, filosofické a sociální. Věda samotná patří do této skupiny potud, pokud si jako věda činí nárok na řešení otázky smyslu života, posledních jeho základů a cílů. Mythus vědy s nárokem na celkové *vysvětlení* světa a na normativní určení úkolů lidských, je znakem sekularisace, poněvadž počítá pouze s lidským činitelem v tvoření a přetváření světa.

Praktické zaměření problému vede pak otázku do úzké souvislosti poměru náboženství ke světu. Zkoumá, pokud život církve, její požadavky zbožnosti a mravnosti jeví známky sekularisace, zabývá se církevní praxí, způsoby a metodami práce v náboženské obci.

II.

Fakt moderního zesvětštění má svůj eticko-náboženský a historický předpoklad v poměru církve ke světu a v poměru křesťana ke světu.

V ohnisku náboženství Ježíšova byla nová duchovní skutečnost konfrontována se skutečností dosavadní, tradiční, se skutečností „danou“. Touto danou skutečností byl „tento svět“, obsahující formy a tvary židovské tradice a způsoby života, vyrostlé z pudově přírodních předpokladů. Tuto danou skutečnost, nehybnou tradici i syrového člověka, jeho pudový život a metody života sociálního, uplatňované na základě pudových nutností (na př. moc a násilí států), Ježíš přetvářel zásahem světa Božího. To, co již nad „tento svět“ vyniklo a směřovalo ke světu Božím — jako židovský zákon a proroci — Ježíš *naplňoval* duchem Božího království, ale nerušil. „Brüder, der Mensch ist etwas, das überwunden werden muss“ — „dies Zarathustrawort ist auch ihr Bekenntnis.“*)

Od počátku křesťanství je konfrontován duch „tohoto světa“ se světem Božího království, se světem hodnot duchovních, se světem Božím. Poměr mezi těmito dvěma silami, který má být v duši křesťanově i ve struktuře kultury světa v harmonii (neboť služebnost našeho světa Bohu tvoří i z lidského díla část věčnosti) byl neustále porušován. Proto od okamžiku, kdy křesťan přijal zjevení Boha skrze Ježíše Krista, mu jde o evangelisaci světa a mluví o zesvětštění tam, kde proniká a vítězí duch světa pudového, syrového, naturálního, povyšujícího sebe sama na autonomního vládce nad světem hodnot duchovních, neboť ty přivádí člověka do heteronomie na Bohu, a všechny jeho síly do služebnosti Božího řádu.

Pro křesťany rostl tento zápas do eschatologických a apokalyptických rozměrů kosmického zápasu d'ábla a Boha a v očekávání konce „tohoto věku“ až do naplnění času, kdy světovým kataklysmatem bude zničena vláda d'ábla a nastolena vláda Boží.

I když Ježíš sám žil v eschatologických představách, přece ony samy neurčovaly povahu mravního zápasu a kvalitu náboženského hodnocení, které vedlo k častému konfliktu statků světských a Božích, ducha světa a ducha Božího. Theoretické i praktické hodnocení světa ve smyslu Božím mělo být získáno pokáním (metanoia). Tam, kde je království Boží blízko, tam je nutná duchovní revoluce, změna v hodnocení i v životě, obrácení od oceňování statků světských, jako smyslu a cíli života, k shromažďování statků nebeských, jež dávají životu a smýšlení nový směr. V pokání člověk poznává svou nedostatečnost a zejména pak nedostatečnost toho, co staví na pudových, syrově přírodních předpokladech. Ctnosti „tohoto světa“ musí v novém člověku ustoupiti před blahoslavenstvím horského kázání.

Apoštol Pavel poznal v hloubi niterných konfliktů palčivost

*) E. Brunner: Die Grenzen der Humanität.

problematiky „tohoto světa“ a Kristova světa. Vždyť ve jménu tohoto světa hubil evangelium. Prakticky se setkal s duchem tohoto světa ve své misijní práci a často s ním zápasil v nových náboženských obcích. On však již proměňuje napětí v rozměry metafysické a kosmické. Pneumatikové jsou součástí „Ducha“ a sarkikové „světa“.

Moderní sekularisace je moderní formou tohoto mravně-náboženského problému. Jejím znakem je *intravertní tendence moderní kultury i sebecenění člověka, neomezenost a autonomie pudového života, který přírodní skutečnosti individuální i sociální považuje za svébytné, normativní celky, bez vztahu k nadsvětelné autoritě Božího řádu*, který jde nad dané skutečnosti, přetváří je a přináší člověku ideály a normy, nezávislé na subjektivní vůli člověka, platné přes naturální skutečnost světa, právě pro ni se zavazujícím nárokem.

III.

Jev moderní sekularisace se tedy dotýká samých základů duchovního života lidské společnosti. Pokusíme se o krátké theologické vyjádření základní otázky, o kterou v naší úvaze podstatně jde.

Duch sekularisace má tendenci intravertní. Moderní svět je obrácen k sobě, hledá spásu sám v sobě a ze sebe i ze svých vlastních sil. Normy a ideály a na nich spočívající řešení otázek života, jeho smyslu a cíle sankcionuje sám sebou. Poslední sankce norem lidského života i základní princip sekulárního světa je dán autoritou lidské mysli a vůle. Proto lidské instituce si činí nárok na rozhodčí instanci svědomí — stát, církev, politická strana. Ideály, programy a normy světské mentality jsou uzavřeny v kruhu tohoto světa a s ním také představují měnlivost, laxní závaznost a relativitu v platnosti.

Taková mentalita v našem případě reprezentuje „tento svět“. Křesťan je si vědom, že jenom láska k tomuto světu a nevíle k rozhodnutí se pro svět Boží vede lidstvo strašnou cestou utrpení, krve a zmatků v tápání a hledání nových cest. Jenom tendence „nechat svět tak, jak jest“ (t. j. v jeho naturální syrovosti) je příčinou strašných konfliktů sil a mocenských záměrů. Zaslepený člověk nechápe, že život se proti němu bouří a on je jím ničen proto, že nedovede spoutati jeho pudové síly, že se nedovede přizpůsobiti nutnosti Boží, t. j. Božímu řádu ve světě a nad ním. Jakmile však člověk začne o této skutečnosti uvažovati a začne ze své vůle klásti požadavky, že něco být má a ono býti nemá, jest jeho úkolem domysleti, odkud bere normy onoho „býti majícího“ a čím odůvodňuje sankci, závaznost měřítko vyšší skutečnosti, kterou požaduje. Naturální skutečnost, svět, nebo člověk těmi měřítky není, jakmile začneme mluvit o ideálech a jich platnosti.

Křesťan je realista. Jeho realismus je uznáním, poznáním, znalostí skutečnosti světa a života. Není však uznáním jeho podoby, nebo bezvýhradným přijetím metod a poměrů v realitě světa vládnoucích. Je přesvědčen, že jenom živé procítění napětí mezi říší Boží a světem člověka. může lidstvo vésti k mravnímu pokroku nad realitu, t. j. jeho vlastní bídu a utrpení. Tak, jako bázeň Hospodinova je počátkem moudrosti, tak počátkem osvobození člověka ze souvislosti natuřálního dění je uznání svrchovanosti Boží. Tam směřuje i etika. „Etika není theologie a nemá se pokoušeti, aby ji nahradila. Ale na druhé straně musíme mítí tolik poctivosti, abychom řekli, nač etika vskutku nestačí. Ukazuje nad sebe. Plná odpovědnost znamená cestu k theismu.“ (J. B. Kozák: Přítomný stav etiky.)

Křesťanství a křesťanský theismus ukazuje jasně cestu nad dané, nad skutečnost tohoto světa a proto také dovede zdůrazniti závaznost a platnost mravních norem. Jejich autonomnost ve svobodné vůli lidské je zaručena teprve heteronomií ve vztahu k jejich původu a oprávněnosti — Bohu. I v oboru filosofické etiky se uznává, že náboženská víra, směřující nad subjektivnost lidských nálad a plánů, je nutným předpokladem objektivnosti mravních norem. „Mám za to, že toto přesvědčení patří k ideovým podmínkám mravní opravdovosti a síly: věřiti, důvodně věřiti, že nejdemo za fikcí, nýbrž za konečnými, třeba neznámými cíly, k jejichž vítězství je sice naší pomoci také zapotřebí, ale které jednou zvítězí i bez nás, ba proti nám. *Objektivní založení mravních hodnot jest také heteronomním momentem v etice. Čistě autonomní by byl jen ilusionism.*“ (J. B. Kozák: Přítomný stav etiky.)

Theismus nalézá poslední sankci mravních norem a všeho mravního snažení v Bohu. Platnost a závaznost mravních principů není tedy odůvodněna nějakým intersubjektivním požadavkem nebo sociálním tlakem, či idealistickou metafysikou. Veškerý psychologismus nebo naturalismus v otázkách smyslu života a životního snažení ponechává člověka těžkému experimentu s jeho nejdražšími statky. Spirituální hodnoty křesťanské působí sice v platnosti naší empirie, ale nikoli směrem dostředivým — anthropocentrickým, nýbrž směrem theocentrickým. Ježíšova mravnost a zbožnost je založena na objektivní zkušenosti, že Bůh mluví k člověku a jemu zjevuje svou pravdu a své dobro a činí je ve svědomí závaznými. Na člověku jest, aby konformoval svou vůli vůli Boží. Boží autoritativní vůle je nedispensovatelná. Tento svět nabývá své hodnoty teprve službou Božím cílům. Všimněme si, že princip Ježíšova království Božího není z tohoto světa. Boží království není odvozeno ani z kulturních ideálů, ani z člověka, ani z přírody. Je to kralování Boží. Proto závaznost i naplnění Božího království není položeno do rukou lidských. (Pokračování.)

III.

Církev a hospodářský řád.

A. Zásady ekumenického křesťanství.

(Úvodní poznámky.)

Zpráva komise, která měla vypracovati stanovisko křesťanské církve k hospodářskému řádu, dostala se před plenum Oxfordské konference hned v první den generální debaty. Nezasvěcený pozorovatel by mohl očekávat, že uplatnění zásad evangelia bude pro církev nejnějnější tam, kde se jedná o úpravu vlastnických práv a o lepší organizaci výrobního procesu. A přece rozsah dohody, již bylo dosaženo v třetí komisi, byl větší a rozhodnější než při elaborátu prvních dvou skupin. Memorandum o poměru církve, společnosti a státu k hospodářskému řádu považujeme za nejživotnější a prakticky nejzávažnější nález Oxfordské konference. Podáme tu nejprve rozbor tohoto dokumentu, při čemž budeme postupovati v hlavních rysech podle dané předlohy až na jednu výjimku. Na prvním místě se seznámíme s úhrnným pohledem na současnou hospodářskou situaci společnosti. Na druhém místě vysvětlíme, v čem záleží ve světle schválené předlohy etická základna pro křesťanskou orientaci o hospodářském řádu. V těchto prvních dvou částech zaměňujeme pořadí oficiálního memoranda, poněvadž tím — podle našeho názoru — zpráva získává na přehlednosti. V dalších částech se držíme dané osnovy, jak ji máme v memorandu před sebou. Ve třetí části se zaznamenávají překážky, při nichž dochází k ohrožení křesťanského životního názoru. Dále se naznačuje, jak má křesťanství čelit úskalím zsvětštěného hospodářství. Shrnujeme stanoviska, obsažená v třetím a čtvrtém oddílu současně s první částí memoranda pod druhé záhlaví tohoto pojednání. V páté části se zpráva pokouší o to, aby nastínila hlavní zásady křesťanské nauky o hospodářském řádu. Šestá část poskytuje několik praktických podnětů k hospodářské přestavbě společnosti. Tyto dvě závěrečné části memoranda sdružujeme v svém rozboru pod třetí záhlaví.

1.

(Hospodářský stav společnosti.)

Subkomise, která měla vypracovati stručné shrnutí hlavních znaků současné hospodářské situace, byla si vědoma neshodnosti tohoto úkolu. Musela se nutně omeziti jen na podání

nástinu hlavních tendencí, jimiž se vyznačuje pospolité hospodářství. Tím se ovšem už předem vystavila výtkám, že jde jen o výklad schematický.

Zpráva třetí skupiny tu vychází z důležitého poznatku: Křesťanská církev není v pohodlné situaci, aby mohla zaujmouti stanovisko pouze k jedinému hospodářskému systému. Hospodářská soustava Sovětského Ruska se liší od hospodářských soustav států fašistických i států demokratických. Chce-li se křesťanství vysloviti o kapitalistické hospodářské soustavě, musí tak učiniti s patričním zřetelem k faktu, že sociální svět jest po stránce ekonomické organizace mnohotvárný, nikoliv jednotvárný.

Na rozdíl od římskokatolických sociálních nauk, jež vychvalují středověké zřízení feudální, Oxfordská konference připomíná, že není možný návrat zpátky k stavovské organizaci společnosti. Soustavě svobodného podnikatelství byly přiznány některé zásluhy. Podporovala technický pokrok v průmyslové výrobě. Zvýšila životní úroveň širokých vrstev lidových, třebaže obyvatelstva přibývalo. Ulehčila dělníkům dřívější tíhu fyzické práce. Zrychlením dopravy a zdokonalením možností dohovorů na dálku získala představa o jednotě člověčenstva na bohatosti obsahu. Bohužel však s tímto zlepšením celkové technické a civilizační úrovně nepovzněl se souběžně smysl pro sociální rovnováhu. Nedošlo totiž k spravedlivému rozdělení společenských práv a břemen.

Nový obraz společenského světa, rýsuující se s postupem průmyslové civilizace stále výrazněji, není proniknut duchem náboženství. Vývoj novodobé výtěžnické společnosti vede k rozlomu sociální soudržnosti. V rukou vlastníků výrobních prostředků se hromadí nadměrné bohatství. Na druhé straně se zvětšují zástupy městského proletariátu. Ty žijí v ustavičném pocitu nejistoty, zda jejich hmotná existence nebude už zítra nebezpečně ohrožena. Kapitalistická hospodářská soustava používá jejich pracovního potenciálu jako zboží, jež lze směnit za mzdu. Práce má býti koupena co nejvýhodněji a zužitkována k prospěchu podnikatele nebo podnikatelské skupiny. Ziskuchtivost se stává hlavní pohnutkou hospodářského procesu; vede k otevřenému nepřátelství mezi vrstvou podnikatelů a vrstvou dělníků. Kapitalistická soustava se nemůže vykázati při pokročilosti své technické racionality vysokou měrou sociální účinnosti. Jest pravidelně provázána vlnami průmyslové krise, ve kterých se utrácí množství hospodářských statků i lidské energie. Podmiňuje sociální neklid tím, že vyřazuje velký počet lidí z výrobního procesu. Zavádí stav nezaměstnanosti a chudoby uprostřed nadbytku.

Sociálním zákonodárstvím a vzrůstem mezd na základě kolektivních smluv byly odstraněny aspoň nejtěživější závady

hospodářské soustavy soukromokapitalistické. Mezitím prošla celá organisace práce a podnikání pronikavým procesem změny. Původní výlučné zásady individualismu byly postupně opuštěny. Neomezená svoboda podnikání a trhu práce byla zamítnuta všemi sociálními vrstvami. Stát stále více dohlíží nad hospodářskými zájmy třídy zaměstnavatelské i třídy dělnické. Usměruje svými zásahy proces výrobní i proces spotřební. Usiluje o zabezpečení sociálního míru. Stará liberalistická zásada o právu svobodné soutěži se utkává s novějšími tendencemi k zakládání průmyslových monopolů; pozvolna je nahražována hospodářstvím, plánovitě řízeným.

Průvodním zjevem tohoto vývoje v oblasti vládnoucí soustavy a reakcí proti jejím závadám byl vznik hnutí socialistického a komunistického. Tato hnutí dostala silné zabarvení proticírkevní, protikřesťanské a dokonce též protibožské. Jak k tomu mohlo dojít? Nezavdaly k tomu podnět samotná církev? V memorandu se setkáváme při odpovědi na tyto otázky s překvapujícím faktem. Církev se přiznávájí ústy svých představitelů k své dosavadní třídně výhrocené povaze. Postavily se na stranu mocných tohoto světa. Ztotožnily se s jejich zájmem na udržení dosažených výsad. Daly se nezřídká zavázati získáním vlastních výhod. Křesťané a křesťanské církve se nezřídká objevují na straně pronásledovatelů velikých lidových hnutí, bojujících za uznání lidských práv pro slabé a utlačené vrstvy. V tom nacházíme částečné vysvětlení, proč komunismus, domůže-li se vítězství, usiluje záměrně o vykořenění náboženství. Spojenectví církví s nepřáteli sociální spravedlnosti dalo podklad k propasti mezi křesťanstvím a socialismem. K této situaci nesmějí zůstatí církve slepé. Měly by si uvědomiti, že musí státi na straně Boží; to prakticky znamená, že mají pomáhati těm, jimž se křivě zlořečí.

K nové orientaci církví bude třeba, aby šly do sebe. Především mají zpytovatí svědomí. Bouří se proti nim davy nespokojenců, kteří si přejí lidsky důstojného údělu? Církev nemáí předstírati, že se tím bouří proti Bohu. Mají se seznamovati se směry sociálně nejrozhodnějšími a v pokoře obracetí proti sobě jejich kritické námitky.

Z nich se mohou poučiti o osobních starostech a tužbách značné části svých příslušníků. Skrze tato sociální hnutí mluví k církvím Bůh. Mohou z nich poznati velikost vlastního provinění na zástupech nejmenších bratří Kristových.

Uznáním závažnosti vnějších podmínek, jež mají vliv na rozšířenost komunistického hnutí, nepřipravují se ovšem církve na kompromis s marxistickou a leninistickou filosofií společnosti. Tisíciletá zkušenost křesťanskou církev oprávnjuje k tomu, aby se vyjádřila o omylném sociálním chlíasmu naší doby. Sebe užitečnější přestavba společenských institucí nemůže mítí

samočinně za následek mravní zdokonalení lidských bytostí. Komunismus často sám podlamuje v ideologickém zápolení mravní oprávněnost svých požadavků; neboť v politické taktice osvědčuje nedostatek smyslu pro hodnotu lidské osobnosti. Křesťanství rozhodně odmítá dějinný materialismus. Hospodářskými podmínkami nelze vyložit všechny kulturní a náboženské hodnoty. Tyto zásadní výhrady ukazují na klamnost obvinění, že se církve na Oxfordské konferenci zboljšivovaly. Spíše se povzbudily k tomu, aby pro příště přistupovaly k situaci světa bez brýlí mámení. Dále si vyhradily právo na svobodné hlásání křesťanských zásad pro hospodářskou přestavbu společnosti.

2.

(Předpoklady křesťanského zásahu.)

Oxfordská konference se vyslovila zřetelně proti tomu, aby se křesťanství samo odsoudilo k sociální bezvýznamnosti. Požadavek křesťanské lásky k bližnímu ani dobročinné skutky na něm založené nemají se státi náhradou sociální spravedlnosti. Křesťanství se nesmí spokojiti požadavkem, aby se jedinci spravovali podle zásady lásky jen v rámci daného společenského řádu. Hospodářskou a sociální organizaci lze změnit. Křesťané se mají přičiniti o to, aby se stav společnosti přetvořil k lepšímu. Zásady této přeměny jsou dány ideálním předobrazem lásky a spravedlnosti, způsobené v chování nebeského Otce vůči lidem. Křesťanští reformátoři by se měli vyvarovati omylu, aby neztotožňovali království Boží se žádnou z časných forem společenského řádu. Nerozhoduje při tom, zda byla již zpředmětněna v některém sociálním útvaru, nebo zda je teprve utopickým snem, založeným na tužbách některé společenské třídy. Zákon lásky k bližnímu je znamením soudu nad společenskými soustavami, které dávají výsady jedné vrstvě obyvatelstva na úkor ostatních. S křesťanským světovým názorem nesouhlasí taková soustava, jež obdařuje členy privilegované třídy přepychem, zatím co nuzákům přináší jen hmotný nedostatek a strach ze zítřka. Hospodářský řád, osnovaný v duchu evangelia, vede k tomu, aby se dostalo všem dítkám Božím ze světských statků tolik prostředků k živobytí, kolik jich potřebují k plnému rozvíti své lidské osobnosti. —

Naše doba dává v důsledcích technického pokroku naději, že bude odstraněna fysická bída. Opravňuje k předpovědi, že se na všechny dostane při rozdělení životních potřeb, jež jsou existenční nutností. K tomuto cíli se nevystačí s pěstováním osobní dobročinnosti. Křesťané mají ve všech zemích odpovědnost za to, aby se přikročilo k rovnoměrnějšímu rozdělení bohatství. Při tom je též třeba pamatovati na potřeby méně šťastných národů, jež dosud žijí v neutěšených hospodářských po-

měrech. V této souvislosti byly též zodpověděny dvě důležité otázky. Z nich první chtěla ujasnit, v čem se kapitalistická hospodářská soustava staví proti ústředním zásadám křesťanské víry. Další otázka zněla, zda mohou křesťané čelit těmto překážkám s dostatečnou rozhodností.

Novodobá výdělkářská společnost hodnotí jakost člověka podle toho, jak se osvědčil při hromadění hmotných statků. Nejvyšší měřítko zdatnosti představuje množství reálného a pomyslného bohatství, kterého dosáhli soukromí podnikatelé nebo členové finančního koncernu při úspěšném získávání kapitálových rezerv. Hospodářská moc se v jednotlivých zemích soustřeďuje v malém počtu rodin. Tato menšina má nadměrné příjmy ve srovnání s většinou obyvatelstva. Zadržuje si též pro sebe rozmanité příležitosti, jež mohou sloužit k mocenskému rozpětí jednotlivých bytostí, obdařených výsadami. Křesťanství je náboženství životního realismu. Netvrdí se v něm, že všichni lidé mají stejné hřivny. Též se v něm nehlásá, že každému se má dostat stejného dílu bez ohledu na zásluhu, schopnost nebo potřebu. Co však je zřejmě protikřesťanského v kapitalistické soustavě, spočívá v podcenění lidské důstojnosti pracujícího člověka. Vnější přednosti, získané společenským postavením, bohatstvím či rodovou urozeností, rozhodují i v situacích, ve kterých má být hlavní zřetel soustředěn na mravní jakost člověka.

S hlediska křesťanského nelze podporovati nekritickým souhlasem obludnou povahu finanční plutokracie. Ta usiluje o to, aby určovala celý běh lidského života s konečnou platností. Před dnešní strukturou hospodářské pyramidy stojí takřka bezmocně i státní autorita. Jejím dohledu se podařilo zatím podřídit jen nepatrný úsek hospodářské taktiky. Diktátorské chování vlastníků výrobních prostředků a kapitálových statků ničí povahu pánů i podřízených. Může pak křesťan pojímat své povolání za úkol od Boha svěřený? Lidské sebevědomí nezaměstnaných trpí. Začnou snadno pochybovati o smyslu svého života. Avšak i zaměstnaní pracovníci bývají nezřídka nuceni k tomu, aby ukojovali ziskuchtivé sklony svých podnikatelů. Jak je přesvědčiti, že tím slouží obecnému blahu nebo dokonce Boží slávě?

Za současné neklidné situace, v níž se společnost otrásá rozporů protichůdných sociálních zájmů, musí se křesťanství vyrovnati s překážkami svého duchovního vlivu. Ve zprávě třetí skupiny byla co nejrozhodněji podtržena jeho společenská povaha. Bylo představeno světu jako náboženství služby a sebeoběti. Celá lidská společnost má být ve smyslu křesťanských mravních norem přestavěna v novou zemi, v níž by přebývala Boží láska a spravedlnost.

Ani při zásadním souhlase o tom, že hospodářské zřízení má

býti podrobeno normě Božího zákona, nebylo na Oxfordské konferenci dosaženo dohody o praktickém dosahu křesťanské víry. Bylo tu opět jasně prokázáno, že se křesťané mezi sebou liší hned v svém postoji k průběhu hospodářské změny. Má býti hospodářská organizace reformována na podkladě částečné úpravy soukromého podnikatelství? Či má stát přistoupiti k socialisaci výrobních prostředků? Avšak i při této nerozhodnosti sociálně politického východiska uložila Oxfordská konference církvím, aby pro zjemnění sociálního svědomí vedly věřící před Boží tribunál. Žádná církev připomínající příslušníkům všech společenských vrstev potřebu vespolené odpovědnosti, nepřispívá tím jen k šíření planého svornostářství. Brzdí mocně v bezohledném užívání výsad. Utištěné odvádí s cesty slepé nenávisti. V církvi se všichni seznamují s věčnou povahou lidského určení. V ní si uvědomují, že křesťané mají vyšší cíl, než znamená dosažení dočasného vítězství s použitím chytrácké taktiky v hospodářském zápasu. V tomto smyslu jest církev skutečně nad pravici i nad levici.

3.

(Program a čin v hospodářské přestavbě.)

Vedoucí zásady křesťanské hospodářské etiky se musí opíratí předně o poselství evangelia, aplikovaného na hospodářskou situaci; za druhé mají spočívatí na odborné znalosti této situace. Na přípravě programu pro uspořádání hospodářských poměrů dle směrnic evangelia mají spolupracovati duchovní s laiky. K formulaci nástinu sociálně hospodářské nauky doporučila Oxfordská konference tři hlavní principy.

Na prvním místě má křesťanství vysloviti cíle a zásady, v jejichž světle bude možno objasniti daný hospodářský řád. Uvedeme několik těchto cílů, vytčených v memorandu třetí skupiny: a) Jest třeba změnití nynější hospodářský řád, který rozděluje společnost na třídu bohatců a chudáků. Utištěným vrstvám má býti přiznán nárok na slušnou životní úroveň. Hromadění soukromého vlastnictví má býti omezeno. b) Děti ze všech společenských tříd mají míti přístup k vzdělání, které by odpovíдалo jejich vlohám. c) Všichni lidé, ať už dočasně či trvale vyřazení z výrobního procesu, mají dostat zvláštní sociální podporu. d) Všem lidem má být přiznáno právo na práci. Hodnota práce nemá býti snižována. K tomu dochází tehdy, jestliže je považována za zboží, jež je jistá sociální vrstva nucena prodávati. Dělníci v zemědělství i v průmyslu mají nárok na slušnou mzdu; má se jim též dostati zdravého pracovního prostředí. Nesmí jim býti upíráno právo spolurozhodovati o povaze vlastního pracovního poměru. e) Půda a nerostné bohatství patří svým původním určením celému člověčenstvu.

Důsledné uplatnění těchto sociálně etických zásad by muselo nezbytně vésti k radikální proměně v hospodářském zřízení společnosti. V této souvislosti se též vhodně připomíná křesťanská nauka o vlastnictví. Nikdo si nemá činit nepodmíněné právo na svůj majetek. Každé bohatství bylo člověku od Boha jen svěřeno v podmíněnou držbu. Proto se staví křesťanství kriticky k majetkovým právům. Nepopírá sice jejich platnost. Ale výslovně uvádí, že jest třeba míti zřetel k sociální služebnosti vlastnických práv. Zvláštní obezřelost se vyžaduje při posuzování majetku, záležejícího ve vlastnictví půdy a výrobních prostředků. Jimi se projevuje nesmírná sociální moc, kterou je třeba veřejně kontrolovati.

Druhá sociálně ekonomická zásada se vztahuje ke společenským důsledkům vládnoucí hospodářské soustavy. Od křesťanství se vyžaduje, aby dovedlo rozbořem sociální otázky pronikavě osvětliti potřebu společenské přestavby. Při zjišťování důsledků dnešní hospodářské organisace pro lidskou povahu může býti stejně závažná pastorální zkušenost duchovního jako výzkum národohospodářského odborníka.

Pátrání reflektorem křesťanské hospodářské etiky může dopomoci jednotlivým věřícím i různým sociálním vrstvám, pokud jsou v církvi zastoupeny, k cennému poznatku. Mají si ujasniti, pokud svým sociálním chováním a svými upřílišněnými nároky stojí v cestě uplatnění hospodářské spravedlnosti. Jednou už musí býti v církevní pospolitosti odstraněn předsudek, že do náboženství nepatří starosti o hmotný osud slabých v lidské společnosti. Křesťanství by otupovalo svědomí svých stoupenců, kdyby takto smýšlelo a učilo. Církev se má vynasnažiti, aby přispěla k odstranění nebezpečných sociálních pověr. Společnost jako celek nemá zájmu na tom, aby byla zachována dnešní nerovnováha hospodářské moci. Stejně tak je ilusorní domněnka, kterou hlásají nepřátelé kapitalistického řádu. Ani radikální společenská přestavba, provedená dle některého politického receptu dělnické třídy, by sama o sobě nestačila k zabezpečení blaha pro celé lidské pokolení. Křesťanská církev má po ruce působivé prostředky, které mohou přispěti k upevnění sociálního smíru. V příštích letech bude nutno učiniti hospodářský řád středem kultického zájmu a akční pohotovosti církevních skupin. Zdolání těchto úkolů vyžaduje, aby bylo doplněno a prohloubeno vzdělání duchovenstva v oboru politické a hospodářské etiky.

Může církev počítati s tím, že svým vlivem prosadí uskutečnění vlastního programu, cílicího k postupnému proniknutí hledisek spravedlnosti v hospodářské oblasti? Není pravděpodobnější, že se setká s odporem sociálních vrstev na pravici i na levici? Mocní se budou obávati, že novým aktivismem církve bude ohroženo jejich dosavadní privilegované postavení. Tábor

socialistických radikálů bude odporovati tomu, aby nebyly oslabeny církevním zásahem jeho revoluční plány. Přesto církev musí vystoupiti se svým programem společenské přestavby. Nezbytný předpoklad jejího úspěchu jest ten, že si udělá pořádek ve vlastní domácnosti. Chce křesťanství uplatňovati své námitky proti zlořádům ve světské hospodářské soustavě? Potom musí přirozeně sama bedlivě zkoumati, zda je její finanční hospodaření po všech stránkách bez úhony.

Církev se nemohou při svém působení vyhnouti zaujetí stanoviska k hospodářské oblasti. Mají-li plniti své sociální poslání, potřebují odborně znáti hospodářský stav společnosti. Za tím účelem musí přikročiti k studiu národohospodářských otázek i k činorodým zásahům do společenského dění. K změně hospodářského řádu může církev dále přispěti prostřednictvím jednotlivých věřících. Křesťané mohou uplatňovati velmi prospěšné náboženské přesvědčení v svém povolání.

Zvláštní odpovědnost má býti připomenuta těm lidem, kteří řídí hospodářský běh většího společenského celku. Pokusy menších výrobních a spotřebních celků, jež usilují o průkopnické dílo sociálního vyrovnání, mají značný význam. Křesťané jsou povinni, aby činně přispěli k přepodstatnění hospodářské soustavy dle ideálních směrnic spravedlnosti a lásky. Mají použiti nejvhodnějších orgánů, které mají k tomu účelu k dispozici. Politické strany, družstva, odborové organizace, zaměstnavatelská ústředí mají býti oživovány křesťanským duchem.

B. Stanovisko svobodného křesťanství.

Bude potřeba velké práce ve všech křesťanských náboženských společnostech, svobodné církve nevyjímaje, aby se memorandum Oxfordské konference o hospodářském řáde stalo integrální součástí křesťanské sociální nauky. V některých skupinách, orientovaných na myšlenkových základech náboženského liberalismu, převládá ještě stále (zvláště v Anglii, ve Spojených státech amerických a v Holandsku) spokojenost se soukromokapitalistickou organizací společnosti. Sociální struktura církví unitářských i jiných liberálních křesťanských skupin v těchto zemích je totiž rozdílná od církve československé. Převážná část příslušníků tam patří k vyšší vrstvě středního stavu. Naproti tomu v církvi československé přísluší skoro tři čtvrtiny členů k dolním společenským vrstvám. Se svého bohosloveckého hlediska podporovaného ještě společenským složením členstva můžeme v naší církvi celkovou tendenci tohoto Oxfordského memoranda s pochopením uvítati. Jako člen třetí skupiny, která dokument připravila, je pisatel těchto řádků uchystán hájiti jeho základní these.

Kritické připomínky omezí na úvahu o dvou následujících

otázkách: Je kritika kapitalistické hospodářské soustavy s hlediska křesťanského spravedlivá? Jakou metodu sociální reformy má církev podporovati?

4.

(Křesťanství a kapitalistický řád.)

Na konferenci v Oxfordě se uplatňovaly dva odlišné postoje k společenské přestavbě. Jeden směr vyslovoval názor, že křesťanství jest pouze záležitostí vnitřního poměru mezi Bohem a duší věřícího; zůstal však v menšině. V celku se konference o státu, společnosti a církvi postavila za jinou zásadu: Křesťané musí dobýti sociálního prostoru a všech společenských institucí pro Boha.

Nejvýrazněji byla vyjádřena myšlenka, že křesťanství je také náboženstvím sociálním, právě ve zprávě třetí skupiny. Křesťanské evangelium, praví se tu, není radostnou zvěstí pro jednotlivou lidskou duši jako „věc o sobě“. Bůh poslal svého Syna světu. Kdykoliv se Ježíš obracel k jedincům se svým poselstvím spásy, přicházel k nim jako k sociálním bytostem. Život účinné lásky a dělného milosrdenství není možno prožítí ve „skvělé osamocení“. V zrcadle evangelia se jeví každá izolovanost jedinců k celku jako vytržení z plnosti lidského společenství. Právě křesťanství prohlásilo vztah láskyplné obětavosti k bližnímu za neoddělitelnou součást zbožnosti. Logika křesťanské mravnosti potřebuje bližního jako viditelný předmět služby, má-li dospěti k plnému rozkvětu při milování Boha.

Memorandum třetí skupiny odvážně připustilo, že porušenost organizovaného křesťanství spočívá v sociálním ohledu na jeho třídní povaze. Církev se zpravidla postavila při konfliktu společenských tříd na stranu držitelů hospodářských výsad. Tím podepřely v existenčním zápase frontu, která potírala touhu utištěných vrstev po dosažení spravedlivějšího pozemského údělu. Dopouštěly se prorady na vládě Kristově už svým nekritickým uznáváním dané společenské soustavy. Tato neprozíravost nebyla menší proto, že se církve na vysvětlenou prohlašovaly za představitelky nezměnitelného řádu, předzřízeného Bohem. Spojenectví církvi s držiteli mocenské nadvlády bylo na Oxfordské konferenci demaskováno před celým světem. Pro příště se jim už nemůže s ledabylou samozřejmostí přičítati za zásluhu, nýbrž spíše za fakt hříšné zaslepenosti.

Hospodářské soustavě kapitalistické vytýká zpráva oprávněně, že za hlavní pohnutku výrobního procesu povýšila ziskuchtivost. Hybnou silou lidských dějin přestala býti v kapitalismu služba člověku. Sociální jedinci a jejich zájmové organizace se pod vlivem liberalistického individualismu snaží o to,

aby urvali pro sebe co nejvíce výhod. Tak se stává honba za výtěžkem zdrojem odcizení mezi společenskými vrstvami. Cíl práce byl odosobněn, odlidštěn. Zaujatost pro vzrůst pomyslného bohatství vzrůstá do osudných rozměrů. Důsledný podnikatel nepočítá s duševností svých spolupracovníků, když s nimi jedná jako s věcmi, nebo jako s nástroji, jež mu mají dopomoci ke zmnožení zisku. Tím se sám ocitá na cestě, na níž snadno ztrácí úctu k své vlastní duši. Na tato úskalí novodobé výrobní společnosti zpráva třetí skupiny přesvědčivě a kriticky ukázala. Nám zbývá v této souvislosti, abychom stručně shrnuli námítky, které má křesťanská sociální etika proti vládnoucímu hospodářskému řádu.

Duch kapitalismu je ve vnitřním sporu a napětí s mravností evangelia. Ježíš nenechal nikoho na pochybách o svém přesvědčení, že nelze současně sloužit Bohu a mamonu. Lakotné hromadění hmotných statků považoval za překážku bohatcova vstupu do království Božího. Oč nebezpečnější úskalí představuje soustava novodobého kapitalismu! Ta dokonce povzbuzuje k soustřeďování pomyslného majetku. Toho ani novodobý bohatcovec nikdy neužije v plném rozsahu hmotným zrakem. Slouží mu však za vítaný nástroj k zvětšení politické moci a k upevnění sociálního prestýže.

Modloslužba kapitálovým statkům nezůstává ani bez rozhodného vlivu na sloh lidského života. Převrací úplně stupnici křesťanských duchovních hodnot. Ježíšovo evangelium zdůraznilo nekonečnou cenu lidské duše před Bohem i před světem. Kapitalismus posuzuje člověka jen s hlediska užítkovatelnosti lidské práce pro běh průmyslové výroby. Nadřazením ohledu na finanční úspěch všem lidským zřetelům znevážil cenu zaměstnanců, kteří byli nuceni vstoupiti do námezdného poměru. Duch evangelia nabádá stoupence křesťanské cesty k tomu, aby převzali každý dle míry své obdařenosti ručení za hmotný i duševní osud svých bližních. Naproti tomu zásady hospodářského individualismu rozrušily vědomí lidské solidarity mezi členy různých společenských vrstev. Podnikatel uznává v kapitalistické soustavě svou částečnou vázanost k zaměstnancům, kteří k němu stojí ve služebním poměru. S těmi uzavírá pracovní smlouvu nebo ústní dohodu. Tou se však necítí často zavázán od okamžiku, kdy nabude přesvědčení, že z jejich práce přestává mít osobní prospěch. Tím se stávají zaměstnanci jen prostředkem výrobních cílů v rukou vlastníků výrobních prostředků. Na vrub dělnické třídy dosahují podnikatelé svého účelu: nadměrného finančního zisku. Hromadění kapitálu ve vrstvě podnikatelské má za následek existenční nejistotu a nízkou životní úroveň širokých vrstev pracujícího lidu. Všechny tyto skutečnosti mají být v církvi hybnou silou pokusů o proměnu hospodářského zřízení v duchu křesťanském.

(Metoda sociální přestavby.)

V podstatě nebylo na Oxfordské konferenci vážného sporu o tom, že je třeba řízeným hospodářstvím omeziti nadvládu peněžoměnců. Čeho se má omezení týkati? Rozsahu jednotlivcovy iniciativy v soukromém podnikání? Nebo se má vůbec přesunouti těžiště vlastnických práv na státní organizaci?

Pokud jde o taktiku sociální přestavby a o praktický způsob uskutečnění hospodářské spravedlnosti, se názory rozcházejí. Zde vlastně církev není ani kompetentní k tomu, aby autoritativně určila, která metoda reformy je sociálně nejúčinnější. Konkrétní postup v jednotlivých situacích je věcí dorozumění mezi stoupenci obou sociálních front. Církev má působiti k tomu, aby k této dohodě došlo. Může vyzbrojiti obě strany duchem bratrství a dobré vůle. Za tím účelem má též pečlivě zkoumati jednotlivé projekty, cílicí k vyrovnání společenských konfliktů. Není sice oprávněná k tomu, aby je posuzovala s hlediska jejich sociálně technické proveditelnosti. Musí však zaujmouti stanovisko k principům, jimiž se hodlají reformátoři a sociální politikové řídit. S hlediska křesťanských mravních zásad nemůže býti prohlášena jediná metoda sociální přestavby za závaznou bez ohledu na konkrétní společenskou situaci, k níž se vztahuje. Vždy však bude záležet na tom, v jakém duchu se reformuje a jací lidé se ujalí nesnadné úlohy oprávců sociálních institucí. A k tomu může křesťanská církev mnoho kladného přispěti.

Na konferenci v Oxfordě získala pozornost otázka družstevního podnikatelství. Tomuto druhu sociálního podnikání bude nutno v budoucnosti věnovati zvýšený zájem. Úspěch družstevního podnikání by mohl čeliti cestou činu zlořádům, které bývají vytýkány v souvislosti s podnikatelstvím soukromokapitalistickým. Družstevnictví je možno důsledně budovati na zásadě služby a spolupráce. Také státní orgány bývají nakloněny podporovati kooperativní způsob výrobní i spotřební organizace. Družstevní podnikatelství může býti uvedeno v soulad s vrcholnými sociálně etickými zásadami křesťanského náboženství, obsaženými v Novém zákoně: „Všecko, co byste chtěli, aby vám lidé činili, tak i vy činite jim, neboť to jest obsah zákona a proroků.“ (Matouš 7, 12) — „Kdo je vedoucí, buďž jako sloužící.“ (Lukáš 22, 26.) — „V čem vy nyní máte nadbytek, to má pomoci jejich nedostatku, aby zase také jejich nadbytek pomohl vašemu nedostatku; tak nastane vyrovnání.“ (II. Korintským 8, 14—15.)

Nestačí jen odsuzovati nespravedlnosti vládnoucí hospodářské soustavy. Křesťanská církev též musí pěstovati kladné vlastnosti pro dokonalejší hospodářsky řád u pracujících vrstev

všech oborů. Z nich dlužno uvésti na prvním místě myslivou příčinlivost, trpělivost v obtížích povolání a obětavou ochotu sloužiti Božímu dílu v člověčenstvu. Od hnutí, zastávajících ideál sociální spravedlnosti, se plným právem žádá, aby se mravně legitimovala. Jest žalostným zjevem, jestliže předák utištěné vrstvy najednou přejde k utiskovatelům. Také v družstevním podnikatelství i v jiných odvětvích kolektivního hospodaření se objevují bezpáteří jedinci, kteří zneužívají veřejné důvěry a obohacují se na úkor společného díla. V tomto ohledu by církev měla velmi účinně povznášeti mravní svědomí pospolitosti. Neboť větší viny se dopouští příživník, který rozvrací či sabotuje dílo sociální přestavby, k němuž se dobrovolně přihlásil, než reakcionář, který znásilňuje druhé v domněnce, že k tomu zdědil právo.

Církvím se dostává ze zpráv Oxfordské konference bezpečné orientace v sociálních zmatcích doby. Nemohou dáti bezvýhradnou sankci danému stavu společenskopravní organisace. Neboť dnešní hospodářský řád je v rozporu s Božím zákonem lásky a spravedlnosti. Křesťanská církev se též nemůže ztotožniti se sociálním chiliasmem revolucionářů, kteří se klamně domnívají, že k vzniku lepšího světa stačí odstraniti staré společenské zřízení. Má osvětliti reflektorem křesťanské víry hospodářský stav společnosti. Má pomoci podnikatelům, aby poznali lidskou duši dělníků. Současně se musí vynasaziti, aby zaměstnancům odhalila lidskou tvář představených. Neprátele z protilehlých front hospodářské války se mají najíti jako synové jednoho Otce. Vůdcovství církve v této revoluci hlav a srdcí je věc slavná. V ní je utajena síla k přestavbě závěrečné.
(Pokračování.)

Ze vzpomínek na T. G. Masaryka.

Profesor F. Kalous, Příbram.

Před rokem 1900 jsem o Masarykovi ničeho nevěděl. Na rychnovské gymnasium, kde výchovu vedli úctyhodní profesori piaristi a kam těžko pronikal duch pokrokového myšlení, kde velebné mše studentské v posvátné Trojici odváděly ducha od neznabožské pochybovačnosti, těžko pronikal duch nového myšlení mezi studenty. Sem tam nějaká zrnko od pokročilejších kamarádů ze Solnice nebo Rychnova, občas nějaká kniha nebo Chalupného Studentské směry hlásaly, že budí se nový svět myšlenkový.

Do přímého styku však s Masarykem jsem nepřišel.

Když však na podzim r. 1900 jako vysokoškolský student historie začal jsem choditi na historické přednášky v Klemen-

tinu, zastavoval jsem se občas v přízemí ve dvojce, kam mě svedli kolegové čeští a jihoslovanští, jako Lončar a jiní.

Bylo to v době tápání, krise a hledání. Středoškolský student z venkovského městečka najednou přišel do rušného ovzduší velkoměstského sice pln ideálů, ale také starostí, jak opatřit si živobytí na svá studia. Když člověk měl v kapse něco přes sto korun, a naději, že od nikoho už nic nedostane a vše si musí vydobýti sám (byl jsem úplný sirotek bez bratrů, sester a blízkých příbuzných), hledal pevnou základnu pro svůj život a klidné zakotvení v rušném reji velkoměstském.

Zvyklý tradicionálnímu životu a nedělním pobožnostem, hledal jsem útěchu v kostele. Živě se pamatuji, jak jsem šel do chrámu v Starém městě pražském.

Kázal tam kněz něco o Panně Marii. Bylo to něco hloupého a odříkával to tak neživotně, že jsem z kostela odešel s pevným úmyslem, že na takové pobožnosti už nepůjdu.

Tehdy zlomila se ve mně stará víra a já toužil hledat uspokojení svého života jinde.

Dějepisné přednášky profesora Pekaře — přednášel tehdy o husitství — mne fascinovaly a při nich poznal jsem velikost a světovost tohoto myšlenkového hnutí.

V universitní knihovně studoval jsem Palackého a v akademické čítárně, tehdy ve Spálené ulici, čítával jsem po chutných obědech v mense časopisy pražské i venkovské. Z venkovských lákala mne Hajnova „Osvěta lidu“ (snad z krajanství — Hajn byl Solničák), z pražských brzo oblíbil jsem si Čas a zvláště nedělní Besedy Času. Vycházely tam tehdy Macharovy Konfese literáta a Masarykovy Ideály humanitní.

V přednáškách tříbil se duch, v čítárně soudnost, ale doma, zejména když od svých kolegů odstěhoval jsem se na Staré město, abych magistrátního úředníka připravoval k vysokoškolským studiím, tísnily člověka myšlenky: proč žiji, jaký je smysl mého života, má vůbec můj život nějaký cíl, mohu někomu prospět a na někoho působit?

V bezesných nocích, zatím co jiní klidně spali, přemítal jsem nervově rozrušen a tělesně zeslaben o odpovědích na tyto otázky. Na ty mně nikdo nedával odpovědi a já hledal a čekal, až někdo mne uspokojí, uklidní, posílí a ujasní.

Tehdy dostaly se mně do rukou Besedy Času se závěrečnou kapitolou: „Hlavní zásady ethiky humanitní“.

Já četl: „Nedovedu si představit posledního rozřešení mravní otázky bez náboženství. Ale mně nestačí náboženství pozitivní, to jest náboženství církví, které nyní jsou. Chci mít mravnost na náboženském základě, ale na náboženství jiném než tom, které se oficiálně podává...“

„Především nic nového, nýbrž staré uznané pravidlo je zá-

kladem i moderní mravnosti: „Miluj bližního svého jako sebe samého!“

„... Láska pravá spočívá na naději, v naději na život věčný. Taková láska teprve je láskou, protože věčné věčnému nemůže být lhostejno. Věčnost — věčnost nenastává teprve po smrti, věčnost je již teď, v tomto, v každém okamžiku...“

„Neleň, ale nerozčiluj se, neboť jsi věčný. Odměřuj všechno správně, co neuděláš ty, dodělají jiní — moderní člověk nemá stání, nemá klidu. Co neuděláš dnes, uděláš zítra, co neuděláš ty, udělá druhý, a když to vůbec neuděláš a když to nikdo neudělá, tož si řekni, že se také pán bůh stará o to, co stvořil.“

A já četl, četl znova, opakoval si, znovu se vracel k těmto prostým větám, plným života a uspokojení. Člověk nemá klidu, ale dosahuje klidu — v Bohu, ve věčném, které je nyní, teď, v tobě.

A tyto zásady vedly k bibli, k Ježíši — a odváděly od církve a římských kněží.

V prvním semestru chodíval jsem občas na Masarykovu praktickou filosofii pro právníky, v druhém na přednášky pro filosofy o „titanismu“. Masaryk správně vytušil, že tato sebe-důvěra v člověka mohla by vésti k pýše titana, jenž sebe zamění za Boha. Od této pýchy odváděl studenty v kraj širokých obzorů skromných duší.

Četl jsem tehdy Masaryka, mnohému jsem nerozuměl, mnohé nechápal — ale našel jsem radost ze života, překonání skepse a sílu života.

Na lékařské klinice odhadli mou nemoc na „anemii a neurasthenii“, na procházkách jsem měl posilováti své nervy, ve vinohradském Sokole a v sprchách tužil jsem své tělo. Ale nadevším bděl duch radosti, snahy, božího poslání.

Pamatuji se, jak o prázdninách hořel jsem nadšením při čtení Tolstého knihy: „Království boží na zemi, Spása ve vás.“

Nebylo třeba chodit do kostela, někomu se zpovídat, člověk cítil všude přítomnost boží a velikost jeho lásky.

O prázdninách navštívil jsem svého bývalého profesora dějepisu na rychnovském gymnasiu. Byl to kněz, Moravan, který si zakládal na svém veřejném působení. Vyprávěl jsem mu o svých universitních studiích a dojmech. Při tom zmínil jsem se i pochvalně o Masarykovi.

Tu rozčilil se jinak žertovný a žoviální pán, že jsem se sám ulekl, a ač mne i sebe později uspokojoval, přece jsem se už nikdy neodvážil s ním o Masarykovi hovořit. Masaryk třídil tehdy duchy. Jedni jím pohrdli, druhým stal se úhelným kamenem.

Mně ukázal na smysl mého života.

(Dokončení.)

Křesťan a ohrožený stát.

Dr. Frant. Hub.

1. Naše nynější situace.

Bylo by trestuhodnou lehkomyšlností, kdybychom si chtěli namalovati, že dnešní postavení našeho národa a státu je snadné. Poslední rakouské události situaci ztížily ještě více. Dnes, kdy se připravujeme pozdraviti 20. výročí naší samostatnosti, zalétáme v myšlenkách zpět do prvých počátků našeho státu a maně srovnáváme tu dobu s dneškem. Jaká doba pohody to byla! Byl konec vraždění a ničení, konec monarchií a despotismu, konec válek. Na rumovišti starého světa vyrůstal svět nový, plný velkých nadějí a plánů do budoucna. Hlásalo se honosně: všechny spory mezi národy a státy budou řešeny nikoliv nesmyslným vražděním, ale rozhodnutím nejvyššího orgánu světa — Společností národů. Krásná myšlenka velkého trpitele třicetileté války a zbožňovatele míru Jana Amose Komenského se zdála uskutečněna. S pádem monarchií se zdálo, že definitivně padl despotický absolutismus a všechno barbarství i veškerá nespravedlnost sociální, že zvítězivší demokracie nemůže už nikdy býti ohrožena, že triumfální pochod rovnosti, volnosti a bratrství nemůže býti zastaven a že nastala věčná éra duchovního pokroku kulturního i náboženského. K tomu všemu se před 20 lety připojila radost celého našeho národa, že po staletém poddanství nenáviděné dynastii habsburské jsme konečně svobodni . . .

A dnes?! Kde jsou naše naděje! Zklamala Společnost národů a svět horečně zbrojí. Světové demokracie jsou rozkolísané, nepevné a velmi chabě se brání diktaturám, brání-li se vůbec. Zato despotický absolutismus v podobě všelijakých fašismů je v útoku. Bují kulturní i náboženská reakce. A věci dospěly tak daleko, že opravdu dnes je náš stát už jediným ostrovem demokracie ve střední Evropě. Ale nejen to: tato demokracie a s ní i existence tohoto státu je právě dynamickým absolutismem silného souseda ohrožena. To je trpká skutečnost, které se před 20 lety nenadáli ani ti nejprozíravější. Není účelem tohoto článku zkoumat, proč tato dusivá těžká atmosféra vznikla a proč se rozmohla tak rychle. Budiž mi však dovoleno podotknouti aspoň tolik, že mezi jednotlivými jevy a fakty, vytvářející těžké ovzduší, je příčinná souvislost, což uvědomiti si je nejen velmi dobré, ale též velmi nutné. A je též nutné ověřit si tuto souvislost pozorováním a studiem konkrétních jevů a faktů. Zde chci pouze konstatovati, že náš národ i náš stát, mající základ pokrokový a demokratický, je touto vlnou obecného úpadku kulturního i morálního ohrožen tak, že musí

počítati i s možností obrany železem. A tu křesťan, kterému ne-
jde o to, aby se zachoval mocným tohoto světa a přizpůsobil
se včas šikovně situaci, ale jemuž jde o to, aby se zachoval
svému svědomí, je postaven před otázku, zdá v případě války
může a má bojovat za svůj stát a národ.

2. Svědomí křesťanovo před otázkou války.

V Evangeliiích a nesčetných křesťanských pojednáních cír-
kevních i necírkevních bychom mohli naléztí sta, ba tisíce vý-
roků, jak křesťan nemá zabíjet, nemá ubližovat svým bližním,
ale naopak má být mírumilovný, má bližního milovat, ba do-
konce, bylo-li mu ublíženo, má to pokorně trpět a nemá odpí-
rati zlému. Ze tří centrálních křesťanských svátků jsou vlastně
dva zasvěceny pokoju a míru: vánoce a velikonoce. O vánocích
křesťan oslavuje příchod Toho, který přinesl světu mír, a cír-
kve hlásají: „Pokoj lidem dobré vůle!“ O velikonocích zase
křesťané pod dojmem utrpení a mučednické smrti Jeho s odpo-
rem se odvracejí od brutálního násilí, které připravilo o život
největšího člověka. A tak máme mimo jiné těmito dvěma svát-
ky symbolisovánu jednak křesťanovu radost nad zvěstovaným
pokojem a mírem i jeho bolestný odpor proti násilí a vraždění
a tím i proti válce. A přece dějiny nás učí, že křesťanství vál-
kám nezabránilo. Křesťanství panovníci a státy vedli války mezi
sebou tak, jako je vedli panovníci a státy pohanské a nekřes-
ťanské. Ba dokonce ve středověku i sama církev sahala k meči.
A nebyli to ani mohamedáni ani budhisté, ani pohané, kteří
začali světovou válkou — největší vraždění co lidstvo lidstvem
je. Byli to křesťané. A dnes? Zase zbrojí křesťanské národy,
zase se šikují křesťanská vojska. Kde je ta nejelementárnější
zásada křesťanské morálky? Tak se ptá i ten nejprostší člověk.
Čím to je, že křesťanské národy a státy nedbají toho minima
nejen křesťanské, ale vůbec všelidské mravnosti?

Pausální odpověď by byla: křesťanství ještě dosti nevníklo
do lidských duší. To je ovšem pravda. Ale je to pravda tak
známá a tak obecná, že se s ní nemůže spokojiti křesťan, jemuž
jde o víc než o jeho já a jenž bolestně prožívá každý chybný
krok těch, kdož utvářejí dějiny. Křesťan, hledající na světě
nejprve a především ostatním království boží a spravedlnost
jeho, stojí zklamou před těmito skutečnostmi jako před
těžkou obžalobou celého křesťanstva i sebe sama a táže se,
proč dosud křesťanství v tom směru ztroskotalo? Je mnoho
příčin, proč křesťanství v mezinárodních vztazích zklamalo a
nedovedlo přetvořit už dávno lidskou společnost tak, aby ne-
shody a spory se řešily výhradně pokojnou cestou a aby válka
se stala už dávno anachronismem a proč dnes církev praktický
žádný vliv na své vlády a státy nemá. Dotknu se aspoň těch
nejdůležitějších příčin.

Původně křesťanství, šířící se v oblasti středomořské ve velkém imperiu římském, bylo v prvních stoletích hnutím nejnižších vrstev: lidí chudých, římských neobčanů, utiskovaných a ponížených, otroků a slabých. Bylo to ovšem hnutí náboženské, kterému se jednalo o spásu lidské duše, ale pokud jde o tento svět, bylo silně zahroceno proti mocným tohoto světa (římským pánům a úřadům, římské šlechtě a boháčům, i proti římským císařům). Nesmíme zapomínat na to, že první pronásledování křesťanů se nedělo pro jejich křesťanskou víru, nýbrž proto, že odpírali prokazovati císaři a jeho obrazu tehdy obvyklou poctu pokleknutí. Jistěže křesťané nechtěli obrazu císařovu vzdávat poctu z důvodů náboženských (2. přikázání Boží), ale byla to také do jisté míry manifestace odporu vůči němu. A tak pronásledování stíhalo pronásledování. Ale křesťanství mohutnělo a když zachvátilo celou říši a nebylo nádeje na jeho zkolání, tu Konstantin Veliký obrátil. Rozhodl se křesťanství nepronásledovat, ale zužitkovat je pro upevnění své moci a svržení svých spoluvládčů. Vydává r. 313 edikt milánský, jímž zaručuje křesťanům rovnoprávnost s pohany, a odvolává všechny výnosy, namířené proti nim. Ale byl to dar danajský. Neboť současně s těmito výhodami zaprodává křesťanství, začínající se jakž takž organisovat v církvech, svoji duchovní svobodu, a Konstantin dostává církvech pod svůj vliv, jak se to brzy na to projevilo také na prvním sněmu nicejském r. 325, kde pohan Konstantin měl mezi proucími se křesťanskými biskupy rozhodující slovo. Je tedy r. 313 rozhodujícím obratem v dějinách křesťanství a dodejme hned, že obratem osudným. Osudným se nestal pro křesťanství tento rok, protože přestalo být pronásledováno, ani proto, že od té doby se stalo náboženským hnutím hodně módním a že se do křesťanské církve hrnuly i lepší společenské vrstvy, ba ani ne proto, že nastal takový nával nových členů, že prostě nebylo možno je zpracovat a že se stali pouze matrikovými křesťany s pohan-skými zvyky. To vše by se bylo časem úspěšně vyřešilo bez škody pro křesťanskou církev. Ale osudným se stal tento rok jedině proto, že počínajíc tímto rokem, církvech čím dál tím více stává se závislou na panovníkovi a na mocných tohoto světa, čímž ztrácí duchovní suverenost i svobodu. Od té doby v kritických chvílích vždy staví se na stranu mocných tohoto světa, ať je to mravné a ve shodě se zásadami evangelia či nikoliv. V tom je hlavní pokaza, kterou církvech Kristova tehdy utrpěla. Toto je neblahé dědictví r. 313, které se vleče jako červená nit od té doby přes středověk i novověk až po naše dny. Je mimo rámec tohoto článku uváděti doklady toho, jak opět a opět církvech se podřizovala mocným tohoto světa i ve věcech eminentně zásadních — ba co více, jak dovedla dokonce jim přisluhovat, takže ne neprávem byla zvána „Unterstützung der

Gesellschaft“. Není to ani třeba. V každých i sebestručnějších dějinách křesťanství nalezneme v jednotlivých údobích nové a nové toho doklady nejen ve starověku a středověku, ale i v době nové. Je však nutno připomenout, že ani protestantism se nedovedl oprostiti od tohoto neblahého dědictví. Vzpomeňme si jen brutálního vystoupení Martina Luthera proti novokřtěncům a sedlákům, bouřícím se proti vrchnosti a také té podivné skutečnosti, že vlastně německá reformace to byla, která razila typické a křesťana nedůstojné heslo „cuius regio, eius religio“.

A dnes? Téměř denně vidíme, jak v rozhodujících, kritických chvílích orientují se křesťané církve tak, jak si to přeji mocní tohoto světa. Vzpomeňme jen chování se katolické církve v otázce habešské i španělské a v poslední době vzpomeňme arcibiskupa katolické církve ve Vídni, kard. Innitzera, který tak nadšeně se naučil vyznávat společenství německé krve a pozdravovat „Heil Hitler“. Ten už nestojí na straně mocných, ale přímo mocným přisluhuje. A jak se chovají protestanté v Německu? Vytvářejí sekty, oddané nacistickému režimu. Jak je z toho všeho člověku smutno! Kde je dnes duchovní vůdcovství křesťanů?! Ano, církve, jsouce na straně mocných, byly sice jimi hmotně zajištěny, ale eo ipso oloupeny o duchovní vůdcovství v lidstvu. Nevedou, ale jsou vedeny. Místo aby se předbíhaly ve službě božímú řádu, předbíhají se v posluhování těm, kteří mají nejpádňější pěst. Ztráta duchovní svobody ve službě mocným a tím ztráta duchovního vůdcovství ve světě — hle, toť je jedna příčina, proč tak málo dokází církve v dnešním veřejném životě a v dnešní lidské společnosti.

(Dokončení.)

Učení o hříchu v Pavlově theologii

(Pokračování.)

Zd. Trtík.

Učení o hříchu a antropologie.

Styčná plocha obou učení je dána u Pavla tím, že hřích působí v člověku, je hříchem lidí. Je to moc, která přišla skrze jednoho člověka, ale vládne a působí ve všech lidech. Její sídlo je v údech těla. Hřích svým vpádem porušuje rovnováhu v struktuře člověka, kterou vykládá Pavel ve své antropologii. Abychom pochopili působnost hříchu v člověku, musíme tuto pavlovskou strukturu člověka znát.

Pavel mluví o člověku vnějším a vnitřním. Vnější člověk patří do oblasti řádu fyzického; je to živočišná stránka lidské přirozenosti. Člověk vnitřní patří buď do oblasti řádu fyzického nebo do oblasti řádu náboženského a mravního. V něm je těžiště lidské osobnosti a spásy. V něm se rozhoduje osud člověka. To je člověk sám o sobě. (Řím. 7, 25.) Jím se dostává

člověk buďto do vleku fysického řádu, stává se tělesným (sarkikos), nebo pod vliv Ducha, jímž se obnovuje a sílí. Nic nás neopravňuje ztotožňovati Pavlova vnitřního člověka s rozumem. Není to správné již proto, že Pavel mluví také o vůli, která je pohotová k dobru (Řím. 7, 18), která je v odporu k tělu, patří tedy jistě člověku vnitřnímu. Člověk vnitřní záleží v rozumu (ho nus) i ve vůli (to thelein). Přihlížíme-li k schematu dnešní psychologie, neuvádí Pavel jako třetí duševní mohutnost cit. Je však zřejmo, i když nemůžeme mluvit o nějaké Pavlově psychologii jako části jeho theologie, že rozum a vůle byly pro něho mohutnostmi a věcným obsahem vnitřního člověka.

V oblasti vnitřního člověka vládne zákon rozumu, souhlasící se zákonem Božím. (Řím. 7, 22—23.) Vůle, poslušná zákona rozumu, chce dobro. Povaha vnitřního člověka je dynamická. Vnitřní člověk neznamena jen nehmotnou a neviditelnou část lidské bytosti, nýbrž i účinky Ducha (Božího — svatého — Kristova) v člověku. Jeho povaha se mění podle kvanta oživujícího působení Ducha od tělesnosti, kdy je vnitřní člověk ovládán zákonem hříchu, jenž sídlí v těle, až po úplné omilostnění Duchem svatým.

Opakem vnitřního člověka je člověk vnější, jevíci se jako tělo, složené z údů. Jeho povaha je statická, záleží nezměnitelně ve 2 stránkách: sóma a sarx. Tělo tvoří sice s vnitřním člověkem jednotku, ale vymyká se plně zákonu, který vládne vnitřnímu člověku — zákonu rozumu, souhlasícímu se zákonem Božím. Ale i rozum a celý vnitřní člověk, je-li ponechán sám sobě bez účasti Ducha, může se dostat pod vládu hříchu, jenž působí v těle, takže napětí mezi vnějším a vnitřním člověkem, líčené v Řím. 7, 23, mizí.

V těle, v údech, vládne a působí zákon hříchu, který podle Řím. 7, 23 bojuje proti zákonu rozumu vnitřního člověka. Tak člověk jako jednotka je v určitém stádiu sám v sobě rozpolcen. Jeho činy jsou určeny zákonem hříchu, působícím v údech, protože činy jsou možny jen z těla a s tělem. Bez těla by člověk činů, které jsou fysickými úkony, nemohl konati. Poněvadž v těle nesídlí dobro, nýbrž hřích, jsou tyto činy nutně hříšné, člověk jedná nutně proti přesvědčení a vůli svého vnitřního člověka, není-li i on ve vleku tohoto fysického řádu. Bez zásahu Ducha není člověk pánem svých činů, ale pánem jeho činů je hřích. Proto člověk nekoná to, co chce, nekoná dobro, nýbrž zlo. Něčiny zlo vlastně sám, ale koná je hřích, který v jeho údech sídlí. V těle je od dob Adama oprávněný, samozřejmý a nutný domov hříchu. To je podle Pavla fakt. Člověk již tím, že má po Adamovi tělo, má v těle také hřích.

Tělo vidí Pavel v dvojím pohledu, buď jako sóma nebo jako sarx. Sóma je tělo lidské nebo zvířecí, organisovaná hmota, ži-

voucí nebo mrtvá, tělo, jak se nám jeví na př. při pohledu estetickém. Ale sóma nemusí být jen tělo, s nímž se setkáváme v přírodě. Sóma je u Pavla nutná forma, bez níž není živé existence. Má-li něco existovati jako živé, musí mít nějaké sóma. I vzkríšený, duchovní Kristus měl sóma. Ani duch tedy není bez těla. Proto mluví Pavel o různých tělech, o těle „duševním“ i o těle „duchovním“. Může být sóma, které není vůbec sarx ve smyslu hmoty.

Sarx je maso, neorganisované v účelně fungující a estetický celek, oživené vitálním principem psyché. Je to tělo, jak se nám jeví spíše při pohledu anatomickém. Vitálním principem psyché nerozumí se duše ve smyslu žádné z novodobých psychologíí. Je to život v těle.*)

Jako zvláštní pojem vystupuje v Pavlově antropologii pneuma. V Pavlových listech nenajdeme slov, která by nás opravňovala bezpečně ztotožnit pneuma s vnitřním člověkem. Jisto jest, že pneuma v Pavlově pojetí neexistuje vedle vnitřního člověka ani v člověku vnějším, nýbrž v člověku vnitřním. Označuje také novou přirozenost, která v člověku, jehož vnitřní rovnováha a struktura je porušena hříchem, vzniká zásahem a činností Ducha sv. Pojmu pneuma, pokud je pneuma ve stavu přirozeném, odpovídá náš pojem duše jako psychické entity, která je nesmrtelná. Pavel si pneuma lidské i Boží představoval patrně jako nějaké fluidum.

Sarx, psyché, sóma a pneuma jsou pojmy s různým obsahem. Sarx a sóma jsou pojmy, které se z velké části svým obsahem kryjí. Všecky tyto pojmy neoznačují různé části člověka, ale nejsou to také jen různé aspekty člověka. Jsou to skutečnosti, které člověka tvoří. Ani bez jedné z nich nemůže člověk být. (Pokračování.)

Zbožnost mládeže.

(Pokračování.)

St. Pelda.

Toto poměrně značně vyvinuté morální vědomí u mládeže dovoluje jí, při její snaze vše proniknouti a ověřiti si, poměřovati morální osob, učení, a zařízení náboženských. Měřítka tohoto morálního hodnocení jsou u mládeže přísná, jak je pochopitelné při její nezkušenosti a neznalosti života. Ostatně je dosti známa mravní fanatičnost u mládeže, její radikalismus a skrupule.

Těmito přísnými mravními měřítky hodnotí mládež především představitele náboženství. Zkoumá, zda sami věří a za-

*) Pása psyché a pása sarx jsou u Pavla výrazy ekvivalentní. (I. Kor. 1, 29, Řím. 3, 20 v citaci, Gal. 2, 16 v citaci, Řím. 2, 9; 13, 1.)

chovávají to, čemu učí a k čemu nabádají. Shledá-li mladý člověk u těchto představitelů rozpor anebo jestli u nich shledá, že jim náboženství je jen něčím konvenčním, běžným, je-li jen záležitostí povolání, zaopatření, nutně utrpí religiosita mládeže značnou škodu, a to tím více, čím více se tento rozpor dotkne osobně. Dále mládež zkoumá mravní stránku náboženské společnosti; učitelé náboženství by potvrdili, jak se žactvo na školách (vyšších tříd) zaujme zkoumáním dějin a hříchů církví. Ale oni velmi snaživě také zkoumají i mravní stránku církve, k níž náležejí, zvláště, jsou-li již u nich počátky pochybností intelektuálních. Církevní praxe a život náboženských představitelů může úplně zničit i zdárně se vyvíjející religiositu mláď. Nemusi to býti vždycky jen mravně závadná praxe, stačí často pouhý liberalismus, když církev mlčí tam, kde by měla jednat.

Zvláštní zmínky tu zasluhuje problém theodiceje. Velmi snadno vzniká v mladém člověku poznání, že svět a život v něm, ač Bohem stvořený a řízený, je pln zla a hříšnosti a tolik vzdálen mravního ideálu. Nejen lidé, ale celý svět a jeho řád; u hříšných lidí by se to dalo pochopit, ale co ostatní svět? Jsou známé mučivé otázky mláď, proč Bůh trpí zlo, nemoce, války, nespravedlnost a krutost poměrů v přírodě. I tento soubor problémů ohrožuje a někdy i ničí zbožnost člověka na celý život.

Opuštění tradice a znehodnocení autority.

Důležitým rysem puberty jest pubertální egocentrismus a s ním související sebeuvědomení a střídavé sebepřeceňování a sebepodceňování u mladých lidí tak zřetelné.

Mládež v pubertě se pokusí, a to několikrát, a s konečným zdarem, o vlastní, samostatný postoj a názor a konečně o úplnou samostatnost celého svého života. Tento individualizační psychologický proces s dalekosáhlými důsledky sociálními znamená poznenáhlé, ale důsledné vyrovnávání se mladého člověka s autoritami dosud uznávanými a s celou tradicí. Toto vyrovnávání může míti i tragický průběh, může vésti až k sebevraždě mladistvých.

Mladý člověk má svoje chvíle hloubání o sobě samém a objevování sebe a svých schopností a tvoření životních plánů skvělé budoucnosti. Hlava se plní velikými ideály, jak je poskytuje četba, škola, rozhovor, film, divadlo, společnost. Nedokonalá znalost světa, nedokonalost myšlení a hodnocení dovoluje viděti svět a život v něm ve světle daleko příznivějším; idealismu mláď je uskutečnění vysněných plánů poměrně snadné. Mladý člověk také srovnává svůj vysněný a žádoucí svět se skutečností a s lidmi, kteří mu ten skutečný, nedokonalý svět představují, a kteří mu konečně brání, aby svůj vysněný svět svým způsobem počal uskutečňovati. A tady počíná hluboký rozpor mezi mladým člověkem a jeho rodiči, učiteli

a všemi hodnotami a pravdami, které oni představují a zastávají. Mladý člověk má dojem, že starý svět jest mu brzdou, dívá se na něj s určitým despektem, vyhledává se zvláštní zálibou jeho chyby a nedostatky, jeho hodnoty se v jeho očích znehodnotí; vše je malé, nedokonalé, až směšné a žije se naději v svět lepší, k jehož stvoření cítí mladý člověk v sobě dosti sil a schopností. V počátcích tohoto procesu jsou ovšem nároky poněkud skromnější, vyrovnati se dospělým. K tomu stačí kouřit jako oni, šatit se jako oni, a podle nich vystupovat a mluvit a bavit se jako oni. Ale později se požadavky stupňují a dospělí mají mnoho nedostatků a stávají se vzory nedostačivosti; vždyť nedovedli, anebo jsou tak zlí a nechtěli ani zabrániti zlu, kterému se čelit dá lidskými prostředky. Mladý člověk si všecko hodlá zaříditi lépe. Mládí je význačné právě odklonem od tradice znehodnocením hodnot. Mládí boří chrámy a kácí modly, utíká z domova a vyhýbá se kostelu, kde mu v nejrůznějších variacích hrozí tresty za každý projev jeho přirozeného a konečně žádoucího vnitřního i vnějšího osamostatnění. A mladý člověk půjde tam, kde najde porozumění a kde se bude moci uplatnit. (Pokračování.)

Pohlavní výchova mládeže.

Ladislav V. Habán, Strasbourg.

II.

V této části všimněme si psychoanalysy prof. Freuda, protože úzce souvisí s naším tématem. Tento psycholog přisuzuje nesmírnou důležitost sexuálním hnutím myslí, ať vědomým, ať podvědomým, ve všech okolnostech života a ve všech oborech kultury a tvůrčí činnosti ducha lidského. Kultura byla prý vytvořena na útraty pohlavních instinktů, t. j. jejich sexuální účel se usměrňuje k účelům sociálně vyšším, čili sublimují. Avšak tato organisace jest labilní a pohlavní instinkty nejsou zkráceny jednou pro vždy, nýbrž vždy hrozí prý nebezpečí, že budou tomuto potlačení vzdorovati. Společnost vidí prý největší nebezpečí pro svou kulturu v osvobození pohlavních instinktů, jejich vrácení původnímu účelu; nemá též ráda, aby se jí připomínala tato choulostivá část jejich základů, na nichž spočívá. Společnost přijala prý spíše výchovnou metodu, která odvrací pozornost od této oblasti a proto nesnáší výsledků, k nimž dospěla psychoanalýza. Ráda by jim vypálila znamení odporosti v ohledu estetickém, zavržitelnosti v ohledu mravním a nebezpečnosti ve všech ohledech. A to prý proto, že povaha lidská má sklon posuzovati nepřijemné jako nesprávné.

Je nutno přijmouti se zadostiučiněním zdůraznění důleži-

tosti pohlavního pudu jako složky pro duševní život člověka bytostně důležité a výzvu k věnování pečlivé pozornosti této stránce, zvláště ve výchově. Máme však jedno zadostiučinění: Že Freud svá pozorování činil ve svém povolání na případech psychopathologických, což potvrzuje jen náš názor, že pohlavní komplex vyžaduje výsostné pozornosti při výchově a jak důležitý je pro duševní zdraví ušlechtilý život člověka jako pohlavního typu. Nic zde nezůstane pohřbeno: každý záchvěv a každá nepravidelnost tohoto života se projeví, ať vědomě, či podvědomě, a promítne se do duševního dění.

Avšak Freud, odborný lékař psychopathologie, jde ještě dále ve svém hodnocení sexu a konstruuje tak zvaný oidipovský komplex, jehož pojetí jest jakousi metafysikou krvesmilství.

Prohlašuje, že už u novorozeněte, které s viditelnou, vrozenou a neuvědomělou rozkoší ssaje prs matčin, projevuje se tento oidipovský komplex — je to prý libido, jehož podstatou jest vrozený sexuální pud, zesílený komplexem, obsaženým v podstatě přirozenosti lidské a který je praedisposicí pohlavní přitažlivosti lidí jedné krve, jedné rodiny. Tutěž podstatu přisuzuje lásce mateřské, lásce matky k synovi, dcery k otci, lásce sourozenců. S tímto instinktem uvádí v souvislost ustanovení totemu, tabu a zákazu krvesmilství, jejichž existence počíná se zárodky kultury lidského společenství. Dokazuje, že krvesmilná tendence existuje jak u divochů, tak i u dětí. Nevysvětluje její zákaz přirozeným odporem, nýbrž jeho původem jest tabu, které stanovila autorita vůdce-otce prvotní hordy, který si činil právo na všechny ženy svého rodu. Charakteristické rysy tabu jsou patrné v krvesmilství. Tabu obsahuje protichůdné pojmy: Posvátnost, zasvěcenost, a proti tomu něco zneklidňujícího, nebezpečného, zakázaného, nečistého — motivace tabu není jasná, přenáší se jako nákazou a jeho porušení může býti odčiněno očistnými obřady. V zákazu krvesmilství sdružují se tedy též protichůdné prvky: zneklidňující tendence k němu a jeho zákaz a v podvědomí odehrává se konflikt mezi zákazem a sklonem, tento zákaz porušiti.

Těž náboženství a umění jest podle něho sublimací libida; leč umění vzhledem k své vnitřní povaze má cenu, avšak náboženství má cenu jen vnější, náhodnou a zdánlivou, která psychoanalysou může býti redukována. Náboženská uvádí ve spojení s chorobným neurotickým stavem a pokládá ji za pověru. Citujme charakteristický odstavec z jeho názorů o náboženství: „Mythologické pojetí světa, které jest podstatou všech náboženství až k nejmodernějším, není ničím jiným, nežli psychologii, promítnutou do světa vnějšího. Temná znalost psychických činitelů a dějů duševního podvědomí se odráží v konstrukci jakési nadsmyslové skutečnosti, kterou věda opětně přepracovává v psychologii podvědomí. Mohli bychom si vzíti za úkol roz-

ložiti s tohoto hlediska mythy, vztahující se na ráj; prvotní hřích, na Boha, dobro a zlo, nesmrtelnost a přeložiti metafysiku do metapsychologie.“

Freud vysvětluje původ totemismu a stanovuje úlohu, kterou hrál ve vývoji lidského náboženství. Připouští prvotnost a všeobecnost totemismu. Oběť v totemismu má prý svůj původ ve vraždě otce primitivní hordy, kterou jej musili synové odstraniti, chtěli-li získati ženu. Otec měl výhradní právo na ženy svého rodu. Tato prvotní autorita otce hordy dala prý vznik jeho ponenáhlému zbožnění a vzniku uctívání božského otce. Z těchto kořenů má prý svůj původ i křesťanství. Náboženství je kolektivní delirium, které má svůj původ mimo totemism v lidské sexualitě. Dokazuje to poznatkem, že při deliriu rázu náboženského vždy možno zkouškou dokázati, že jeho podstata jest v různých anomáliích osobního života erotického. Pravidelnost složek eroticko-mystických v náboženském šílenství jest mu důkazem podstaty náboženství. (Pokračování.)

Židovství a svobodné křesťanství.

(Pokračování.)

Dr. Jaroslav Šima.

2. Židovství a svobodné křesťanství.

Úkolem této stati bude stanoviti shody a rozdíly ortodoxního a neologického židovství se směry křesťanství svobodného a pak seznámiti se s třetím důležitým proudem, svobodným židovstvím, srovnati a stanoviti jeho vztahy se svobodným křesťanstvím, zvláště jeho theologicky nejradikálnějším směrem, unitarstvím.

Některé směry svobodného křesťanství (u nás na př. čl. církev) mají rituál, který sice vnějšně se neshoduje příliš s obřadem bohoslužeb židovských, ale má podobný význam. Jeho úkolem je povzbuzení náboženské nálady, osvěžení historických vzpomínek. Obřady nemají význam *ex opere operato*, nýbrž symbolický. Odlišuje se tím, že svobodné křesťanství, ačkoliv užívá název „bohoslužby“, chápe význam shromáždění více antropocentricky, jsou určena pro náboženský život věřících. To symbolisuje obrácení kněze k lidem a ta okolnost, že součástí každého shromáždění je promluva nebo kázání. Oproti katolicismu jsou obřady židovství i těchto směrů svobodného křesťanství jednodušší.

Ovšem jiné směry svobodného křesťanství vůbec obřadů nemají a tudíž je mezi židovstvím neologickým, a tím spíše ortodoxním (které má rituál složitější), značný rozdíl v tomto směru.

Pokud se týče církevní organizace, nacházíme mezi židov-

stvím a svobodným křesťanstvím tutěž shodu jako při srovnání s protestantismem. Obce jsou tu všude samostatné, církve nemají význam dogmatický, nejsou ústavy spásy, nýbrž organizacemi lidí toužících společně upokojuvat své náboženské potřeby. U nás na př. je to vyjádřeno i tím, že židovské náboženství je organisováno jako „Židovská náboženská společnost“ a také čl. unitáři nazývají svou organizaci „Náboženská společnost čl. unitářů“, oproti ostatním státům uznáním náboženským organisacím, které užívají označení „církev“.

Také některé projevy zbožnosti, jak už při srovnání s protestantismem bylo podotčeno, jsou podobné méně radikálním směrům svobodného křesťanství. Zvláště podobny jsou židovské modlitby pro všední dny, kdy biblický tón a historické reminiscence tak nevystupují do popředí jako o svátcích. (Tyto modlitby už nejsou ani v hebrejštině, nýbrž toliko v jazyce národním.) Na příklad „Ranní modlitba“ (Tehilath el, str. VII a násl.)

„Otče nebeský! První myšlenku svou k Tobě povznáším. Tys bděl za noci uplynulé nade mnou, otcovskou láskou doprál jsi mi opět uzříti světlo nového dne. Jak potěšným je pro mne tento den, s jakou slastí pohlížím opět v tento svět. Vše připomíná mi dobrotu Tvou, neboť každý Tvůj tvor se z nekonečné Tvé milosti těší. Kéž i tento den, jako dnové minulé zjeví mi velikou Tvou dobrotu a lásku. Bože, dej mně i mým milým denní chléb náš, žehnej svatou vůlí svou skutkům těch, kdož pečují o rodinu naši. Netoužím po bohatství a po množství pokladů, spokojené srdce, klidná mysl a pokojné svědomí vyváží veškeré poklady země, protože každé dobrodiní, jež Tvá láska otcovská mi prokazuje, s myslí spokojenou a se srdcem vděčným uznávám. Po cestách Tvých chci kráčet i zákony Tvé zachovávat; by svědomí mé zůstalo bez poskvrny; bližní své chci dle svých sil podporovat a k blahu jejich přispívat i taktó Tebe, Bože svatý, nápodobiti, pokud člověku to vůbec možno. Bože můj! Pane můj! Posilni mne v tomto mém zbožném úmyslu, podporuj jej a buď mi vždy milostiv. Amen.“

Nemůžeme neuvéstí nápadnou podobnost s některými modlitbami československé církve. Alespoň jeden citát:

„Bože můj, procítám opět z podvědomí spánku k novému dni i k nové práci... děž, ať život, jehož mi dneškem dopřáváš... dovedu přivinouti k srdci svému... Kéž ani v jedné vteřině tohoto nového dne neumdlí ve mně vznešené vědomí, že mám pozvání Tvoje spolutvořit na díle Tvém. — Posiluj mně, Pane, ať všechny činy, pro které se dnes rozhodnu, radí se pod korouhev Tvou. (Zpěvník písní duchovních ČČS, upravil Dr. Karel Farský. Vyd. v roce 1930, str. 221 a n.)

V mnohých židovských modlitbách slyšíme tón radosti, důvěry. Na uvedené modlitbě židovské dokonce vidíme, že ač náleží k běžnému typu židovských modliteb, má velmi málo proseb a tak od prosebné modlitby (čili modlitby antropomorfické, představujícího si Boha jako člověka, jak říkal T. G. Masaryk), přibližuje se typ židovské modlitby k náboženské neprosebné, meditaci, která pak úplně převládne v radikálnějších směrech svobodného křesťanství, v unitářství.

Tak i typem zbožnosti, ač v podstatě touto složkou se nej-

více blíží protestantismu, jsou prvky blízké směrům svobodného náboženství.

Ještě větší sklon a příbuznost má židovská vlastní náboženská ideologie k svobodnému křesťanství. (Pokračování.)

Spojování náboženských hodin.

Jaroslav Halbhuder.

Ministerstvo školství a národní osvěty vydalo výnosem z 30. července 1937, č. 105.513-I, nový „Školní a vyučovací řád pro školy obecné a měšťanské i pro školy (třídy) pomocné“, platný od 1. února 1938. V § 131, odst. 2, tohoto řádu se praví:

„Vyučuje-li náboženství učitel, bydlící mimo obec, v níž je sídlo školy, budiž vyučování náboženství zpravidla konáno v souvislých hodinách tak, aby se co nejvíce omezil náklad na cestné. Kde se náboženství za těchto poměrů vyučuje jen v jedné třídě (zvláštním oddělení), buďtež náboženství v rozvrhu hodin vykázány dvě souvislé hodiny.“

1. Toto místo ministerského výnosu je v rozporu s § 3 vládního nařízení z 8. března 1923, č. 52 Sb. z. a n., jímž byly vydány prováděcí předpisy k zákonu z 13. července 1922, č. 251 Sb. z. a n. V řečeném § tohoto vládního nařízení se totiž praví:

„V zájmu školní mládeže a učebního předmětu, o nějž jde, budiž dbáno zásady, že se nemá témuž předmětu v téže třídě (zvláštním oddělení) vyučovati zpravidla více než jednu hodinu v jednom dni.“

Vedle této právně-školské normy, motivované obecnými zájmy pedagogickými a didaktickými, mluví proti dotyčnému místu v uvedeném ministerském výnose i zvláštní důvody pedagogické a didaktické a důvody správně-školské a státně-zájmové.

2. Zvláštní důvody pedagogické:

Vyučování náboženství je do značné míry abstraktní, opírajíc se o základní náboženské, filosofické, mravní a sociální pojmy. Je nemyslitelné, že při takovémto učivu by mohla býti pozornost dětí udržena nepřetržitě napjata po dvě za sebou následující hodiny.

Při vyučování náboženství v jedné třídě (oddělení) na škole jsou pro ně sdruženy děti všech školních roků na škole, tedy na obecné škole i děti nejtítlejší. U těch se na elementárním stupni vyučuje učebním předmětům zpravidla po půlhodinách, a tady najednou mají býti vyučovány určitému, pro ně zvláště těžkému předmětu, po dobu čtyřikrát delší.

Pak ovšem musí tu druhá hodina náboženství vyzníti pro žáky duchamorně a pro cíle mravně-výchovně naprázdno, prostě jako promarněný čas.

3. Zvláštní důvody didaktické:

Tím, že se má *náboženství* vyučovati v určitých případech ve dvou souvislých hodinách, *stavi se na roveň kreslení a ženským ručním pracím*, jimž se též může podobně vyučovati, tedy zaměstnáním převážně tělesným, málo duševně únavným. Tato klasifikace náboženství je psychologicky i logicky neudržitelna.

Dítě může najednou přijmouti do svého vědomí jen určité kvantum nových poznatků. Při dvojitě hodině náboženské bude však si musiti *osvojití najednou látku dvojitou*. Též při dvojhodině příští bude případně zkoušeno z dvojí látky. To je se stanoviska didaktického nezvyklé a nevhodné.

4. Důvody správně-školské:

V § 131 uvedeného ministerského výnosu je v odst. 5 ustanovení o nahrazování náboženských hodin, které učitel z duchovní správy z důvodných příčin vynechal. Při dvou souvislých hodinách náboženských *bude asi toto nahrazování velmi obtížné*, neboť školní správy je do vyučovacích hodin týdenních prostě neumístí, leda na feriální půlden nebo den, což však v zimě způsobí obtíž vzhledem k vytápění a čištění učebny.

Zařazování sdružených hodin náboženských do rozvrhu hodin bude ztíženo též tím, že *nelze spojovati žáky z nejnižších školních roků se žáky staršími do pozdních hodin vyučovacích*, neboť v duchu § 58 nového školního a vyučovacího řádu má místní školní úřad při stanovení denních hodin vyučovacích přihlídati též k menší otužilosti mladších dětí školních.

Rečené ustanovení § 131 (2) bylo učiněno výhradně z důvodů úspory na cestném. Tato úspora se v praxi sníží tím, že učitel, zdrževši se o hodinu déle na jedné nebo dvou školách, *nebude moci obsáhnouti za den tolik škol jako dříve* (3—4) a na zbylé bude musiti jíti nebo jeti jiný den zvlášť. Též třeba uvážiti, že podle posledního odstavce § 3 zmíněného již vládního nařízení je i *pracovní doba učitelů*, ustanovených při školách, a tedy analogicky i učitelů náboženství z duchovní správy, *vymezena maximem šesti hodin denně, cestné v to počítaje*. I nemohou býti úspory na cestném, dotýčnou úpravou náboženství získané, tak vysoké, aby převýšily nesnáze a škody, které touto úpravou vznikají jinak.

5. Důvody státně-zájmové:

Úspory zde učiněné nedovedou zejména nahraditi na druhé straně *ztráty, které stát utrpí tímto ztížením nábožensko-mravní výchovy mládeže*, které zejména v dnešní době mravního úpadku lidstva je tolik zapotřebí k čelení zločinnosti jednotlivců i národů. A především křesťanské církve, všechny bez rozdílu, tu přes různé odchylky církevně-dogmatické stejně vedou lidstvo k mravnímu životu v duchu Ježíšově, jehož mravní nauka nebyla dosud ničím překonána.

Ostatně stát sám vyzdvihuje význam mravně-náboženské

výchovy ve školách, a to v Říšském zákoně o školách obecných, kde se v § 1 praví: „Školy obecné zřízeny jsou k tomu, aby dívky v mravnosti a nábožnosti vychovávaly, ducha jejich vyvíjely...“ Tím je spolu i vyjádřeno, že si stát přeje nejen občany přiměřeně vzdělané, ale i mravně-nábožensky vychované. —

Provádění řečeného § 131 (2) nového školního a vyučovacího řádu od 1. února 1938 narazilo v praxi na četné a mnohde velmi závažné obtíže a překážky, takže některé školské úřady od něho zatím upustily.

Podle našich informací podaly *diecézní rady* naší církve ministerstvu školství a národní osvěty *právní rozklad* proti řečenému místu v tomto řádu, k čemuž se připojila *rada ústřední*. Uvedené církevní úřady uvádějí ve svém podání i jiné námitky proti dotyčnému ustanovení a žádají, aby ministerstvo školství a národní osvěty zastavilo provádění tohoto sporného místa ve svém výnosu a v dalším řízení je z něj vypustilo.

Jest důvodná naděje, že věc bude vyřízena smírně a ku prospěchu mravně-náboženské výchovy ve škole.

ÚVAHY.

Zdeněk Trtík.

Kde to vězí?

(Předneseno 31. března 1938 v kroužku duchovních na Husově fakultě.)

V nedávné době odešel z naší církve mladý příslušník, který dříve po dlouhou dobu pracoval v jedné Jednotě mládeže jako předseda. Podle svého svědectví odešel z přesvědčení. Poselství československé církve nedovedlo zasáhnouti dosti účinně jeho duši. Pro duchovního církve československé otázka, jak je možná byt jen jediná konverse příslušníka, ještě k tomu mladého, je bolestně palčivá: Je možné, aby někdo poznal ve svém příslušenství k církvi a v hledání vody živé v ní osudný omyl? Nemá snad církev československá pravdu? Nebylo by správné zabývat se příliš starostlivě a dlouho jediným případem, kdyby se k němu nepřidružoval fakt, že církev ř. k. má inteligenty, kteří jsou opravdovými, věřícími a zbožnými katolíky. Někteří z nich nesporně čtli literaturu čl. církve, poznali její ideje a poselství. Proč zůstávají přesvědčenými římskými katolíky a nestanou se členy čl. církve? Proč konečně v církvi čl. samotné její inteligence horlivě neapoštoluje v jejím díle a nežije v ní intenzivním náboženským životem? Nemají nás tyto otázky mučit, nemají nás nutit k hledání příčin tohoto stavu? Nejsou tato fakta již dlouho vykřičníkem, který upozorňuje, že někde něco v církvi čl. není v pořádku, že je kdesi vážný, dosud neobjevený defekt? Církev, která je ve shodě s vědou, nemá při-

tažlivosti pro inteligenci? Církev, která vyvrací úspěšně theoreticky římský katolicismus, nedovede přesvědčiti všechny své členy? V čem je chyba? V učení, v souboru pravd, které tvoří její poselství?

Jsem přesvědčen, že církev čsl. má pravdu, že její poselství je správné. A přece vše, co se v církvi čsl. káže a píše, nezasa- huje hlubiny duší věřících tak, jak bychom si to přáli. Chyba je v tom, že ti, kteří píší a káží, neprožili a nepromyslili reali- ty, o nichž naše učení jedná. Bůh, zjevení, Kristus, království Boží, jsou nám stále jenom ideami, nezakoušíme dosti inten- sivně jejich závažnou a otřásající realitu. Neznáme také dosti dobře náboženského vědomí příslušníků. Proto je jenom mou domněnkou, když řeknu, že u většiny našich věřících není ži- vého náboženského vědomí, že to nejsou živější náboženské zkušenosti, které je ženou do díla čsl. církve. A přece podle čsl. církve je základem náboženství a osobní zbožnosti náboženská zkušenost. To je zdroj vody živé, na jejíž nedostatek hyneme. Tu je střed celé naší bolesti. A co děláme, abychom nějakou ná- boženskou zkušenost v lidech probudili? Píšeme články a bro- žury, v nichž vysvětlujeme své theoretické, jistě nesporné prav- dy, vykládáme náš názor na Písmo, kážeme, poučujeme. Všimli jste si, že všechna naše dosavadní literární tvorba musela se zabývatí samými pojmy, vysvětlováním, -aby bylo vůbec zřej- mé, co to církev čsl. je a jaké novum přináší? Byla to a je do- posud jen ideologie, s níž se obracíme na členy, aby si ji osvo- jili a je si jen přát, aby to bylo hodně brzy, než bude pozdě. Ale zároveň si musíme býti vědomi, že žádné živé náboženství nemůže vzniknouti z theologie, nýbrž naopak, že theologie je plodem náboženství. Živé náboženství a živá zbožnost mohou vzniknouti jen z náboženské zkušenosti, ke které může pomoci jen taková theologie, která stavi člověka před svatého Boha, která otřásá lidským svědomím jeho konfrontací s náboženský- mi realitami. Člověku, který nemá živější náboženské zkušenosti, musí se jeviti čistě pojmové učení jako soubor theoretických pravd, jejichž platnost snad uzná, ale které jej nemají v jeho nitru za co chytit. Hotové učení, hotová věrouka jsou nesmírně důležité pro náboženství, pro zbožnost, pro celý náboženský sy- stém, aby se v nich náboženský obsah nerozplynul v mlhovi- nách nebo aby se nezvrhl v pověru. Theologie vůbec je kostrou a kormidlem náboženství. Ale co s hotovými theologickými for- mulacemi u těch členů, v nichž živého náboženství zatím není? Věřoucná pravda má sílu tehdy, když ten, kdo ji poznává, do- spěl k ní řadou podobných vnitřních zápasů a náboženských zkušeností jako ten, kdo ji formuloval.

Jak je tedy možno probuditi ve věřících náboženskou zku- šenost, víru, zbožnost, přesvědčení? Jen theologií to nejde. Čím

strhovali k sobě vyznavače apoštolé? Theologii? Také to byla theologie, ale za jejím hlásáním stála strhující a živá osobní náboženská zkušenost hlasatele, který o ní vydával svědectví. Byla to theologie, o realitách náboženských mocně svědčící, nikoliv jen o nich pojednávající. Z toho plyne pro nás dvojitě poučení a zároveň úkol. Především je bezpodmínečně potřeba, aby duchovní, který chce budit v lidech zbožnost, byl sám zbožný a přesvědčený, aby měl náboženské vědomí a aby žil ve skutečném, živém obecenství s Bohem. Dojem z jeho osobnosti, života a přesvědčení je jedině s to přivést lidi k náboženské zkušenosti. Teprve z úst takového duchovního zasáhne poselství čsl. církve hlouběji než dosud. My sami se můžeme státi schopnými hlasateli evangelia své církve teprve tehdy, až přestoupíme v opravdové tísní a pokoře před Boha, až ucítíme milost a vláhu pro své duše, až sami především budeme otřeseni ve svých svědomích a životech setkáním s Bohem živým, nikoliv jen s Bohem theoretickým, s Bohem theologie, s ideou Boha. Pokládám utvoření modlitebních kroužků mezi duchovními za nutnou životní podmínku církve jako nástroje Božího kralování ve světě.

Dále se domnívám, že je nutně potřeba, aby všichni, kteří církev vybojovali a vytrpěli, kteří jí dali učení a program, vydali svědectví o svých osobních, vnitřních bojích, pochybách, beznadějích i jistotách, které předcházely založení a vybudování církve i jejího poselství, aby vydali svědectví o svých osobních náboženských zkušenostech, z nichž církev vyrostla. Jediné svědectví o setkání s Bohem, o živých zápasech mravních i náboženských před tváří Boží, vykoná více pro vítězství poselství čsl. církve než mnoho theologických traktátů. Tolstého „Zpověď“ dovede přivésti nevěrce k víře spíše než mnoho důkazů o nesmrtelnosti lidské duše a o existenci Boha.

Potřebujeme všichni s Bohem opravdu žít a o styku s ním svědčit. Potom můžeme býti jisti, že od nás nikdo neodejde a že k nám budou lidé i inteligence přicházet. Mimo živý styk s Bohem a svědectví o něm naleznou u nás také theoretické theologické pravdy, kterých v jiných církvích nenaleznou. Jestliže od nás někdo odchází, není to proto, že bychom neměli pravdu, ale proto, že nemáme živého obecenství s Bohem a nesvědčíme o tomto obecenství. Jestliže k nám kdy kdo přišel a konvertoval, nezpůsobily to jen pravdy, které hlásáme, nýbrž s nimi živá zkušenost při bohoslužbách, které mají zvláštní jímavost a sílu. Je ostatně zajímavé, že nejvíce lidí přistoupilo do církve tehdy, když její učení nebylo ještě formulováno.

Jsem přesvědčen, že duchovní, který žije ve skutečném obecenství s Bohem, který rozumí liturgii, zná naši theologii a je

presvědčen o pravdě poselství své církve, může získati věřící pro Boha, může je připravit k živým náboženským zkušenostem. Více učiniti nemůže. Ostatní je milost Boží. Na nás je, abychom učinili vše, co je v naší moci, abychom si uvědomili svou duchovní bídu, změnili své smýšlení a otevřeli mu své duše.

ZE SVĚTA MYŠLENKOVÉHO.

Náboženský liberalismus po válce.

Mladý švýcarský církevní historik Walter Nigg vydal koncem r. 1937 práci „Geschichte des religiösen Liberalismus“. Nigg je přesvědčen, že náboženský liberalismus — reprezentovaný mu v oblasti německého duchovního vlivu, na níž se vědomě ve své práci soustředil, liberálním protestantismem, katolickým modernismem a židovským reformním hnutím — představuje periodu dějinně uzavřenou. Dnes prožíváme už její doznívání. S tohoto hlediska jest čísta závěrečnou kapitolu jeho knihy, kterou tu přetiskujeme.

Doba poválečná je nejtemnější list v annálech náboženského liberalismu. Toto hnutí, kdysi tak mohutné, dospělo v tento čas svého dna. Jeho konečná fáse připomíná konec oné hry Shakespearovy, v níž také leží téměř všichni hrdinové mrtví na zemi. Třebas skutečnost, že doba poválečná zasahuje ještě do přítomnosti a nemůže proto být předmětem objektivního dějinného popisu, dovoluje výklad jen co nejstručnější, přece linie poklesu musí být sledována až ke svému nultému bodu.

Desítiletí následující bezprostředně po světové válce je vůbec poznamenáno zházou liberalismu. Často byla řečena slova o „překonání měšťáckého věku“ a o konci „prokletého liberalismu“. Netajeným výsměchem byl stíhán „duch liberálního kompromisnictví“ a sestavován celý katalog jeho ohavností a omylů: na poli hospodářském uplatnil pěstní právo, na poli politickém zplodil marxismus a na poli náboženském založil náboženství pouhé immanence (Diesseitsreligion). Bylo shledáno, že liberalismus je „světový názor o jedné dimenzi“⁽¹⁾, jenž byl velkým vražděním národů odsouzen s konečnou platností. Tato antiliberální změna v duchovním životě byla podmíněna tehdejšími poměry dobovými. Konec světové války přivodil v Německu veliké duševní zklamání, jemuž padl v oběť jakýkoliv optimismus a všechna důvěra v možnost pokroku. Důvěra v rozum a v jeho schopnost smysluplně uspořádati lidský život byla docela rozbita. Na její místo nastoupilo prorokování o „Zániku Západu“ a mocnosti podvědoma, takže se lidstvo jevilo, jak už dávno ne, v chaosu. Tváří v tvář tomuto nesmírnému otřesu evropského životního pocitu selhal úplně také socialism, který byl brzy přelit vlnou komunismu, vyhlásivšího válku všem humanitním a náboženským základům západní kultury. Komunistický vandalismus vyvolal kontrastní reakci k životu svého duchovního spřízněnce, reakční fašism, který svou autoritativní dikta-

turou smetl všechny vymoženosti demokracie a svobody. Mezi těmito dvěma extrémny musil být liberalism, jakožto hnutí středu, doslova rozdrčen.

Náboženský liberalism byl vlečen tímto politickým děním, aby s ním sdílel jeho náruživosti. Také on byl pojat do procesu a dalekosáhle zamotán do katastrofy liberalismu politického. Proti tomu nic nezmohla všechna vysvětlování, že spojení mezi liberalismem náboženským a politickým a ekonomickým není nutné a že tudíž jest liberalism náboženský od těchto ostře rozlišovati. Tato umělá přehrada — která nebyla ani zdaleka práva komplikovanému vztahu mezi liberalismem náboženským, politickým a hospodářským — nemohla zabránit, aby také svobodomyšlnému pojetí náboženství dostalo se znatelně pocitti odmítnutí všeho liberálního myšlení a citění. Zavržení racionalismu, individualismu, kulturních hodnot a útek do irracionalismu, kolektivismu, k autoritě, zkrátka celá psychosa úzkosti, která ovládla pole po světové válce, projevila se obzvláště zhoubně v oblasti náboženské. Duchovní život Evropy byl zachvácen, jako na konci středověku, psychickou nemocí, která se projevila vyřazením všech jasných pojmů a převahou všech exaltovaných představ. Žádné theologické hnutí nemohlo být postiženo nepříznivěji touto pathologisací životního pocitu, než právě náboženský liberalism, který se celou svou strukturou vzpírá všem hysterickým záchvatům.

Změněná situace projevila se nejdříve nezadržitelným odklonem od náboženského liberalismu. Odvrat od svobodomyšlného pojetí náboženství neudal se ani tak u laiků, jako především u theologů, kteří neprokázali ani zbla povahové síly Andersenovského „nepohnutelného cinového vojáčka“ a nesoustředili ani v nejmenším svoji vůli k odporu a pevnosti. Se značnou částí liberálních theologů mělo se to jako s řadou domečků z karet: podtrhne se jeden a spadne celá řada. Zapřevše úplně ethický princip, podle něhož napadené věci má být zachována věrnost zejména v těžké době, myslili jenom na to, jak by sebe samy dostali do bezpečí, aby neztratili na časovosti. Ovšem, že byli někteří bohoslovci pohnuti k této změně počestnými důvody, byvše přesvědčeni Kierkegaardovým a Dostojevského novým postavením otázky. Ale u mnohých, příliš mnohých, zcela zřejmě projevily se onen mravní deficit, který se nikdy nezapře v akutních duchovních krisích, neboť tito theologové snažili se novým pathosem absolutna zakrýt svoji vnitřní nejistotu. V čase, jehož obecnou signaturou beztoho byla zbabělost, nenašli už odvahy vytrvat při náboženském liberalismu a s pocitem studu se od něho odplížili. Svobodný protestantism už nebyl v módě a většina theologů všech časů pocívovala palčivou potřebu, kráčet s tím směrem, který právě nabýval převahy. Děsivě mnoho liberálních theologů změnilo v letech poválečných své přesvědčení stejně zručně, jako vyměňujeme župan za svrchník, a vedli si tak, jako kdyby to v theologii chodilo podle písničky:

„Jednou tam, jednou sem,
cik - cak — jak to dovedem!“

Příliš často stali se — právě přes noc — ze zástupců neuzavřeného zjevení přívrženci nejexklusivnější orthodoxie, takže studoval-li někdo

v těch letech s kritickým pohledem, byl na celý svůj život naplněn nevýslovným opovržením k tomuto theologickému hadrláctví.

Tento vnější rozklad náboženského liberalismu byl ovšem jenom proto možný, že mu předcházel vnitřní úpadek. Je to krátkozraký způsob uvažování, diktovaný stranictvím, činit z úpadku náboženského liberalismu odpovědnými jenom příčiny, které leží mimo něj. Duchovně živé hnutí nemůže nikdy být potlačeno zvenčí, nýbrž jeho zřídka kořeni konec konců v něm samém a musí být pochopena z jeho podstaty. Z historie náboženského liberalismu, jak jsme si ji tu předvedli, je vidět, že svobodný protestantismus už dávno před válkou nalézal se v latentním stavu poklesu, který po válce jen přešel do zrychleného tempa. Nepředpojaté poznání stavu náboženského liberalismu, k němuž vybízeli už D. F. Strauss a Bitzius, nemůže se vyhnout konstatování, že liberální pracovní síla na poli vědeckém byla stížena ponenáhlym ochrnutím. Stalo se zvykem „chtít být svobodomyšlný bez vlastní práce“, jak se vyjádřil už Biedermann, hlásiti se k náboženskému liberalismu „bez vlastního přezkoušení, na pouhé heslo“?) v domněni, že jeho převaha nad orthodoxií byla vědou dávno prokázána. Ale staré pořekadlo, že „zahálka je matka hříchu“, potvrdilo se i u náboženského liberalismu. Následkem této intelektuální lenivosti pomínila vážná a svědomitá konfrontace a výměna názorů se světem představ biblických, církevních otců a reformátorů. Zanedbáním živého vztahu k své domovské půdě přerazal si zároveň náboženský liberalismus svoje vlastní kořeny. Neboť náboženský liberalismus žije z nerozlučné souvislosti a neustálého napětí se starou a reformační církví a ustavičná diskuse s touto tradicí nikdy pro něj nekončí a nesmí nikdy být zanedbána. S postupující lhostejností k zájmu o křesťanskou minulost ztratila se také schopnost být ve styku s moderní filosofií. S jakou úctyhodnou vážností vyrovnávala se první generace náboženského liberalismu s filosofickým prouděním své doby; jak se namáhala, aby přijala její nové poznatky, aniž by propadla jejím omylům; co práce věnovala tomu, aby vybudovala theologii, kterou by nemohly zasáhnout odsudky oné filosofie! A jak liberální theologie let bezprostředně před- a poválečných zaspala Husserlovu a Schelerovu fenomenologii, Drieschův neovitalismus, Heideggerovu existenciální filosofii, Klagesovu „Lebenslehre“ atd., a tím prozradila, že už nestojí na výši doby. Náboženský liberalismus celým svým vývojem šel stále víc do šířky místo do hloubky. Ztrácel se stále víc pouze v populární činnosti, ježto stále větší počet liberálních bohoslovců vrhal se výlučně na přičínlivé praktikantství. Následek toho byl, že obsahem liberálních kázání stával se, vzhledem k nedostatku neustálé duchovní obnovy, zvětralý optimism, který měl pro všechno nějaké vysvětlení, ale ani špetku citlivosti pro tragiku; liberální poselství kleslo na filistrovskou morálku, která u kritického posluchače vyloudila v nejlépeším případě útrpný úsměv, a která se zvrhla v plačtivou theologii Boha-Otce, již se nesentimentálně uzpůsobený člověk cítil odpuzován. Náboženský liberalismus dal se na cestu zeshiroka rozkročených hesel a schlubných frází, které člověka, nábožensky jemně citlivého, odrážela a musila mu vhnět červeň studu do tváří. Míru dovršili ti liberální theo-

logové, kteří ve zmatku svých myšlenek a bezradnosti svého jednání sjednali u protivníka náboženského liberalismu obojetnou půjčku, dali si od něho předepsat postavení problému a začali zjevně užívat jeho terminologie. Resultát tohoto přizpůsobení byl liberalismus úplně rozlomený, který nesnese nejmenšího srovnání s první a druhou generací svobodného protestantismu a jenž nemá ani stopy po přitažlivé síle, natož po nějakém významu.

Jen proto, že náboženský liberalismus sám byl takto vnitřně zvrácený a že opustil svou původní linii, bylo možné, aby v druhém desetiletí 20. století nabyla převahy nejrozmanitější hnutí, jimž všem byl společný jen příkrý antiliberalní postoj. Sotva anthroposofie Rudolfa Steinera přijala do svého pozehnání mnoho rozvrácených duchů, vzniklo hnutí „vysoké církve“ (hochkirchliche Bewegung), které propagovalo nové pěstění liturgie a sakramentalismu, a toto opět bylo vystřídáno velmi jednostrannou Lutherskou renaissancí. Ze všech těchto hnutí — není možno zmiňovat tu všechna, — stejně rychle vykvétajících jako zanikajících, největšího rozsahu nabyla dialektická theologie. Také její vznik souvisí s koncem světové války a z toho následujícím duchovním ustrojením tehdejších lidí.¹⁾ Kdežto ve svých zajímavých začátcích byla tato theologie schopna získati si pozornosti širších kruhů svým moderním zevnějškem, vybavovala ze sebe původně v pozadí stojící dialektické elementy, stále víc k dobru ryze pravověrného učení. Pod vlivem Kalvinovy theologie spěly její výsledky výlučně k intronisaci náruživě novoorthodoxie, zcela bez ohledu na umrtvující působení, které měla orthodoxie svým následkem v německé církvi v posledním století. Jako by chtěla obnoviti boj Pia X. proti modernismu, zdráhá se uznati výsledky novověkého poznání, ano, tupí toleranci jakožto „bezcharakterní slabost“ a potírá celou novější theologii od 17. století jakožto úchylný vývoj.²⁾ Novoorthodoxie se sice nedvažuje napadnout otevřeně historicko-kritickou práci — nýbrž pokouší se udělat biblické kritice — jejíž právo nikdy neuznala — galantní poklonu, při čemž ji fakticky úplně vyřazuje z její funkce. Rozšíření novoorthodoxie způsobilo při kvantitativním vzrůstu bohoslovců nesmírnou zkázu vědecké práce, takže se theologie pod jejím vlivem scvrkla na tři disciplíny.³⁾ Na hlavní obor theologie byla povýšena dogmatika, v níž vědomě je prováděn návrat k vyznáním víry, obnoven konfesionalismus a s vyloučením dějin náboženství theologický horizont zúžován převážně na Pavla a reformátory. V exegesi zdůrazňuje novoorthodoxie vědecky neudržitelnou jednotu kánonu, klade jako Hengstenberg největší váhu na svědectví o Kristu ve Starém zákoně a zastává vůbec nenalomenou masivní biblickou víru, zahrnujíc v to narození z panny. Vysokou konjunkturu má homiletika, což odpovídá nově procištěnému důrazu na církev a povznáší křesťovité kněžourství, které se nejsnadněji projevuje nepřijemným školometstvím. V Německu vedlo zvýšené církevní sebevědomí k utvoření stroze orthodoxní „Bekennniskirche“ (vyznavačská církev), která všechny jinak smýšlející tituluje slovem „pohan“ a proti totalitnímu státu staví totalitní církev. Církevní dějiny jako nedovolený historismus byly mlčky škrtnuty z učebního plánu novo-

orthodoxie, což mělo za následek rapidní pokles vědecké úrovně theologického dorostu, kdyžtě pobožně zchytračeli mládenci, nezatížení žádným solidním věděním, jsou sváděni k osobivé vypínavosti a úmyslné úzkoprsosti. Dnešní bohoslovecká mládež používá formuli, které vůbec vnitřně neprožila a zná hodnoty jako humanismus jenom jako nadávku. Její akademičtí učitelé se neostýchají tvrdit, že epocha svobody v církvi „stala se pro ni vpravdě neštěstím v každém ohledu“, neboť svoboda vědy uvedla pryč theologii do babylonského zajetí, takže „theologie pod takovou svobodou by byla bývala zadušena“,⁸⁾ kdyby jí nebyla v poslední chvíli přispěchala na pomoc novoorthodoxie jako anděl strážný. „Společná struktura těchto myšlenkových kruhů a fašistické státní ideje“⁷⁾ je evidentní a prozrazuje, kde je duchovní domovina dialektické theologie. Tento nedobrovolný paralelismus s politickou reakcí je doprovázen myšlenkově chudým novopietismem, který vystupuje v primitivní formě Möllingerského a Oxfordského skupinkového hnutí a propaguje neprotestantské hodnocení zpovědi. V celém období poválečném je docela zřejmý vzrůst katolisujících sklonů, neboť mnozí duchovní vyvrázcenci vidí spásu v návratu k matce církvi. Protestantské theologii hrozí v přítomné době zřejmě nebezpečí nového středověku, v němž každý obrat proti dogmatu „bude mít následkem uváženě podjaté tělesné potrestátní kacířovo“.⁹⁾

Tento chmurný dojem nepomine ani tehdy, pozorujeme-li přítomnost vzhledem k oněm hnutím, která vznikla v 3. desetiletí 20. století jako protiproudy novoorthodoxie. „Němečtí křesťané“, kteří bývají uváděni jako hnutí symptomatické, představují jisté pokračování moderní theologie, a velická část dřívějšího církevního liberalismu připojila se po převratu v roce 1933 k tomuto novotvaru, jak bude patrné z jmen, jako Weinel, Wobbermin, B. Dörries a j.¹⁰⁾ Však také jsou „němečtí křesťané“ „vyznavačskou církví“ obviňováni z falešného učení, a to nejenom proto, že chtějí světovému názoru totalitního státu dát náboženskou podezdívku, nýbrž především proto, že uznávají mimo Písmo svaté ještě jiné prameny víry,¹⁰⁾ že se chystají odstranit Starý zákon z kánonu, a že také Pavel je jim jako židovská postava podezřelý — všechno myšlenky, jejichž předpokladem je liberální postoj ke křesťanství. Ačkoliv souvislost mezi „německými křesťany“ a náboženským liberalismem není nepatrná, uložili si jejich vůdcové, osvětliti liberalismus jako nepřitele křesťanství a příkře odmítnouti kulturní protestantismus. Tento rozpor v jejich postoji dá se vyložit jednak z naukově nejednotného složení „německých křesťanů“, k nimž ostatně patří sami na krajní pravici stojaící theologové, jednak z té okolnosti, že „němečtí křesťané“ nejsou hnutím, vzniknuvším organicky, nýbrž že za svoji existenci děkují náboženské politice třetí říše. Ještě nápadnější je zatajování a zamlčování liberálních základů u „německého hnutí víry“, což je, vzdor vši mladické romantice, hnutí, uplatňované liberálními elementy, jak je to nejjasněji patrné u jeho nejčastěji jmenovaného zástupce, Viléma Hauera. Liberální původ tohoto hnutí dokazuje jeho stanovisko k dějinám náboženství, v nichž neuznává něčího nároku na absolutnost, nýbrž všimá si všech forem náboženství jako cest k Bohu. Liberální je celý jejich pojem Boha a celá anthropo-

logie, stejně jako zápas o svobodu víry a svědomí, jehož se jediná podjali po nacionálně-socialistickém uchopení moci. Hauer jasně vyslovuje tuto souvislost ve své knize vyznání: „Na Schleiermacherovi budoucí liberální theologie 19. století není ve své hloubi, a zevnitř pozorováno, nic jiného, než pokus, germanisovat křesťanství. Musíme být této theologii ze srdce vděční za to, že svou kritickou prací připravovala cestu, aby široké vrstvy německého národa mohly odvážně odmítnout formy nám cizí.“¹⁾ Ve zřejmém rozporu s tímto jednoznačně liberálními elementy distancuje se také „německé hnutí víry“ od liberalismu neméně příkře jako „němečtí křesťané“. Odmítá humanistický ideál lidství a nechce nic vědět o „liberalistickém glejtu na nezodpovědný individualismus“. Také stále opakované zdůrazňování svobody vyznání a svědomí nemá prý mít nic společného s odsouzeným liberalismem, nýbrž má být jenom návratem k starým ctnostem německého charakteru. Obojí — „německé hnutí víry“ i „němečtí křesťané“ — ztělesňují náboženský liberalismus degenerovaný, jenž už nikdy nenabude síly a odvahy, přiznati se bez ohledu na politické smýšlení k liberálním základům a proto také zastávají řadu předstáv, které už nemají co činit s duchovní religiositou.

Takovýto chmurný obraz vyvstává před svobodným protestantismem z nepodjatého pozorování náboženského stavu přítomnosti. Zdá se, že náboženský liberalism existuje dnes už jen jako světlá vzpomínka na krásnou minulost a že „pathos věřící svobody“ (Leese) uchýlil se do katakomb. Bezútěšnost přítomné situace je trochu zjasňována jen činností několika málo věrných, kteří ještě dnes dále pracují v duchu vědeckého bohosloví a jsou odhodláni udržet posice náboženského liberalismu až do krajnosti. Jest nutno, podívat se chmurnosti přítomného náboženského stavu zpřímá do tváře a nepřikrašlovat ji nemístným optimismem, neboť jenom realistický pohled může přiblížit se skutečnosti.

Je ovšem stará pravda, že síly oceli se odporem a že „kde je nebezpečí, tam také roste záchrana“. Tisnivé časové reakce dojdou jednou svého konce a mládež omrzí jak duchovní kasárnictví, tak theologická usměrňenost. Unaví ji musit stále bez vlastní myšlenky být poslušen pochýbné autority a znova jednou pozná, že duchovní svoboda individua je z největších statků. Již dnes jsou mladí lidé, kteří „předčasně překročili hranici stínů své generace“ (Josef Conrad), ve vši tichosti dospěli vnitřně tak daleko, že mohou náboženský humanism, zdánlivě pomljející, ve skutečnosti se navracející, viděti v novém světle. Neboť nepochybně vzejde po nynější noci nový den; než ten se rozbřeskně, musí „jedinný“ (Kierkegaard) snášet svoji samotu v poznání, že pravda od časů do časů byla v menšině. Platí, že při všem intenzivním úsilí udržet své pevně přesvědčení živým, náboženský liberalism je duchovní stanovisko v e č n é h o ražení; jež nemůže zajít, a proto jednou povstane z hrobu v podobě nikoliv jenom, doufejme, obnovené, nýbrž vsutku nové.

F. R.

Literatura:

¹⁾ M. Berdiajew: Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit (1935), S. 37.

²⁾ A. E. Biedermann: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze (1885), S. 308.

- 3) Zwischen den Zeiten, Heft 2., S. 37.
- 4) K. Barth in den Verhandlungen des Schweiz. reform. Pfarrvereins (1935), S. 65.
- 5) Ed. Thurneysen: Das Wort Gottes und die Kirche (1927), S. 226 f.
- 6) Ernst Wolf im Prospekt zu den „Theologische Aufsätze“ zu K. Barths 50. Geburtstag (1936).
- 7) Konrad Meier: Der Kirchenkampf in Deutschland in „Schweizerische Monatshefte 1936“, S. 355.
- 8) Erik Peterson: Was ist Theologie? (1925), S. 20.
- 9) Hans Schlemmer: Vor Karl Barth zu den Deutschen Christen (1934), S. 11 u. 13.
- 10) Julius Sammetreuther: Die falsche Lehre der Deutschen Christen (1934), S. 7 ff.
- 11) Wilhelm Hauer: Deutsche Gottschau, Grundzüge eines deutschen Glaubens (1934), S. 38/39.

ROZHLEDY PO THEOLOGII.

Přednášky prof. dr. L. van Holka na Husově fakultě.

V době svého pobytu v Československu, kde díel jako host československé církve, vykonal dr. van Holka, profesor theologické fakulty v Leidenu a vicepresident Svazu svobodného křesťanství, na Husově fakultě před profesory, bohoslovci i širším posluchačstvem tři přednášky. V jedné nás seznámil s poměry své holandské vlasti, druhé dvě se týkaly dvou důležitých otázek jeho vědního oboru, filosofie náboženství. Prvou přednesl 26. dubna, druhou a třetí 28. dubna 1938. Přednášky si zaslouží, aby byly známy mimopražským členům naší církve a širší veřejnosti. Proto referujeme o jejich hlavním obsahu.

1. *Křesťanství a theologie v Holandsku.*

Prof. van Holka v úvodě uvedl, že je mu ctí i radostí, přednášet na Husově fakultě. Zdá se mu sice, že jezdit přednášet do Prahy znamená nosit sovy do Athen, neboť Praha dala světu tolik světla, že zaslouží, aby se do ní lidé jezdili učit. Ale hluboká duchovní příbuznost mezi Holandskem a Československem pudí k tomu, abychom se navzájem seznamovali také na poli theologickém.

K pochopení duchovní situace dnešního Holandska je potřeba trochu nahlédnout do minulosti. Ta je dána také poměry země. Země leží u moře a to znamená možnost výživy z bohatství moře, možnost mořeplavby, ale také nutnost stálého boje s mořem. Obyvatelstvo se ode dávna živilo sice také zemědělstvím, ale hlavně plavbou po moři, rybářstvím a obchodem. Politicky měla země dlouho to štěstí, že nebyla pod tlakem sousední německé říše, která měla zájmy na jihu, ne na severu. V té době pronikli Holanďané jako obchodníci a kolonizátoři do Indie, Ameriky i Afriky a založili velká koloniální panství. Od té doby má pro ně velkou hodnotu volnost, svoboda, snášenlivost.

To se projevilo i v oboru náboženském. Již v době kolem r. 1400 objevila se t. zv. „moderní zbožnost“, která kladla důraz na vnitřní, duchovní zbožnost, nikoliv na vnější formu, církev, zřízení. Z ní vlivem renesance

(Erasmus Rotterdamský) a německé reformace se vyvinul nizozemský protestantismus. Jeho centrum tvořil a dodnes tvoří kalvinismus, který byl sice doktrínální, ale nikoliv aristokratický jako ve Francii, nýbrž demokratický a tolerantní; jeho dogmatický systém byl zvnitřněn. Vedle něho mohly se svobodně v bohaté a snášenlivé zemi rozvíjet všechny možné konfese jiné, jako jinde nikde. Holandsko bylo útočištěm portugalských židů (Spinoza), Anabaptistů, Arminianů či remonstrantů, pietistů a m. j. Svoboda tisku umožňovala, že se tam tiskly knihy, které nikde jinde nemohly vyjít. Proto tam mohl nalézt útočiště i Komenský, proto se tam ujaly myšlenky Descartesovy a všechny moderní duchovní podněty. Zamořský obchod způsobil bohatství země, zvýšené pak ještě činností průmyslovou.

Od poč. 19. st. nabyly v Holandsku velkého významu ideje liberalismu a humanismu. Vedly k osvobození od starých forem života, ale také k tvoření nových církví. Byly podporovány silným theologickým vedením leidské a amsterdamské bohoslov. fakulty, na niž působili zakladatelé moderní theologie: Scholten, Kuenen, Tiele. Proti liberalismu neméně mocně se uplatňoval duch kalvinismu v probouzecím hnutí, v nových reformovaných církevních útvech, v novokalvínské theologii i v politice (Kuyper). Vedle těchto dvou hlavních proudů se uplatňovaly i skupiny prostředkující (groningenský směr, ethická orthodoxie).

Od 80. let minulého století přistupují nové duchovní síly a přesun sil starších. Přistoupil rozmach života průmyslového, s ním rozmach světské kultury, necírkevní, moderní názor světový a životní, sociální hnutí, umělecké tvoření. Objevil se nový a silný vliv katolicismu, politicky organizovaného. Ale objevily se i nové idealistické směry a proudy. Silný je náboženský socialism, vlivný i ve straně sociálně demokratické. Silné je nové hnutí mládeže různých směrů, zvláště t. zv. Barchemského hnutí, ovlivněného anglickými kveckry, usilující o spolupráci lidí zprava i zleva, sjednocující, po Bohu toužící, prakticky se uplatňující, diskusím se vyhýbající.

V posledních letech vede se i v Holandsku boj o demokracii, objevuje se tam nacionální socialism a komunism, také částečně nezaměstnanost, umírněná arci velkým koloniálním panstvím, v lidu se jeví neklid následkem politického tlaku ze sousedství. Život v Holandsku je tedy velmi složitý, ale stále se vyvíjí pod egidou svobody, demokracie, tolerance, humanity. Proto je Holandsko tak podobno Masarykovu Československu a proto se u nás řečník cítí jako doma.

2. Zjevení a rozum.

Řečník zvolil toto thema, poněvadž je pokládá za velmi důležité a aktuální. Ve světě je mnoho druhů křesťanské víry, odpovědi na otázku po poznání Boha jsou roztržštěné. Stojí proti sobě hlavně theologie theocentrická a anthropocentrická. Zjevení se staví proti rozumu, rozumové poznání se prohlašuje za pouze lidské, zjevení za božské.

V této situaci je třeba především si uvědomit, že v náboženství je vždy nějaké poznání Boha. Všecko náboženství spočívá konec konců na zjevení, t. j. sebedělení božím, ať už přímém (osvícení, nábož. zkušenost),

ať nepřímém (podání). Člověk zjevení boží buď přijímá nebo je odmítá. Činí to v obou případech úsudkem víry a ten může být buď intuitivní nebo reflexivní. Dnes žijeme v reflexivní kultuře a tím jsou ovlivněny i úsudky intuitivní. Rozebereme-li úsudek víry psychologicky a logicky, vidíme, že je to úsudek složitý, obsahuje v sobě různé prvky. Spočívá na naprosté evidenci názoru, to je poslední důvod jeho pravdivosti. Ale neobsahuje jen čistě theoretický moment, nýbrž je ovlivněn také snažením a chtěním duše (temperamentem), jde v něm o poměr k celku. Úsudek víry klade ontickou jistotu noetické nejistoty. Víra v Boha je tedy něco jiného než vědění o Bohu.

Vedle věřícího stojí vždy nevěřící, vedle člověka takto věřícího vždy člověk jinak věřící. Víra vyvolává odpor lidí jinak věřících, ale vyvolává také odpor jiných pramenů jistoty ve vědomí. Proto se víra vždy ohlíží po bližším ověření. Hledá je tu v obecnství církve, jako v římském katolictví, kde je pravda zbudována na autoritě církve, na tom, co se v ní vždy a všude a všemi věřilo. Jinde se ověření víry hledá v bibli; „stojí psáno“ je autoritou pro pravdu. V moderním světě je však možno hledat to ověření víry jen v rozumu, jako v obecně lidském vědomí pravdy,

Církev a bible mohou totiž kontrolovat a potvrdit jen pravověrnost (orthodoxii) nějakého úsudku víry. Jediný rozum může však kontrolovat pravdivost úsudku víry jako pravdivost. Není tedy třeba báti se racionálna. Ovšem nesmíme chápat rozum v úzkém smyslu, jako suché, studené rozumářství, nýbrž jako celek principů logické možnosti, což sice vylučuje z oblasti věrohodnosti všecko protirozumové, ale nikoliv mimo-rozumové. Je naprosto netheologické říkat: Credo quia absurdum; spíše by bylo možno říci: credo etsi absurdum. Lepší je však zásada: credo quia probabile, aby byly důkazy aspoň pro pravděpodobnost. Theologie však má směřovat k nejlepšímu, a to je podle zásady: credo quia necessarium, t. j. aby byly důvody pro naprosté přesvědčení. Chce-li se víra zHAVOVAT odůvodnění, znamená to úpadek.

Theologie tedy, aby udržela vážnost svého nároku na pravdivost, je povinna, aby zodpověděla úsudky víry před soudem rozumu. Proto nad ní nestojí ani paradoxie dialektické školy ani žádná jiná theologická autorita nábožensko-filosofického zdůvodňování.

Víra a vědění nemusí být protiklady. Jsou jen tehdy, má-li člověk jiná kriteria pro víru a jiná pro vědění. Pak z toho v něm vzniká buď zoufalství ateismu nebo víra v zázraky. Úkol theologie je, uvést víru a vědění v soulad, usilovat o proporcionální shodu evidence zjevení, tradice a rozumu. Na počátku kulturního vývoje bylo člověku všecko zjevením a darem bohů. Dnes máme systém vědění, do něhož nepotřebujeme vsunovat zjevení bohů. Tradovaná zjevení ověřujeme rozumem. Plná pravda je jen pro Boha, člověk má jen relativní pravdu, více nebo méně blízkou pravdě absolutní. Relativní nejistota víry se sice zdá theoreticky slabostí, ale nábožensky je cenná jako trvalé napomenutí člověka k pokoře před Bohem i jeho důstojností v přezkoumávání duchovního života.

Anthropocentričnost je tedy noetickým předpokladem theologie, ale theocentričnost je výtouženým cílem duchovního stanoviska.

3. Víra v důstojnost člověka.

Také toto thema je aktuální, neboť víra v důstojnost člověka je dnes v sázce jak v theologickém zápase (dialektická theologie), tak v politickém zápase mocenském (systém ruský, německý, italský). Ve svobodném křesťanství věříme v důstojnost člověka. Co to znamená? Důstojnost je cena, která přísluší člověku jako člověku, souhrn lidství ve vlastním smyslu. Člověk reaguje na okolní svět vnější, ale rozumem a pamětí buduje duchovní svět vnitřní a překonává tak čas i prostor. Člověk nejen vnímá vnější svět, ale také ví, že vnímá. Vědomí sebe patří k podstatě člověka. Člověk má schopnost přetvořovat svět, je obrazem božím.

Víra v důstojnost člověka má historické kořeny v samém evangelii, v myšlence, že Bůh člověka přes jeho hříšnost miluje. Křesťanská víra je nemožná bez víry v důstojnost člověka. Moderní forma víry v člověka má také kořeny sociální: v městském občanství, v středních vrstvách řemeslnických a živnostenských se vyvinul vzájemný respekt člověka k člověku. Sedlák naproti tomu byl vždy utlačován, šlechtic zase vyvyšován. Třetí kořen té víry je v duchovní vzdělanosti humanistické; zde víra v důstojnost člověka došla filosofického a estetického výrazu. Dnešní květ z těch kořenů vyrůstající je synthesisa: evangelická humanita.

Systematicky se dá rozvést v těchto thesích:

a) Věříme v důstojnost člověka, ježto jej Bůh určil k účastenství na svém království. — Jedině člověk, nejen jako jednotlivec, ale jako druh, byl Bohem určen k účastenství na království božím. Na rozdíl od prvokřesťanství dnes nevěříme v příchod království božího hned, v konec světa. Ale věříme, že jsme *povoláni* k účasti na království božím. Nejsme hododů účastní, ale jsme k němu povoláni, a to znamená, že svět a dějiny nejsou něco náhodného, nýbrž je tu úmysl, plán boží, učinit ze světa své království.

b) Věříme, že toto účastenství se uskutečňuje a je zamýšleno skrze svobodu. Bůh nám dal to účastenství, abychom si je sami uvědomili, a to je svoboda. Svoboda znamená, že člověk může volit, určovat a je odpovědný. K svobodě patří, aby nebyla zneužívána. Člověk sice padá často, ale vždy zase znova povstává.

c) Věříme, že určení a uskutečnění lidství nachází nejčistší výraz v Ježíši Kristu. Poněvadž člověk je svobodný, lze z člověka učinit i zvíře, a to se často děje. Na cestě ke království božímu proto potřebuje normy. Tou normou pro výraz a realizaci božího určení v člověku je Ježíš Kristus. V něm vidíme uskutečnění člověka, jak jej Bůh chce mít. Proto je náš Pán a Vůdce. Křesťanství 20. století je kristonomické. Proto není evangelní humanita žádnou neurčitou zbožností, jak se jí z neporozumění vytýká.

d) Věříme, že v Kristu plně zjevená lidská důstojnost ověřuje víru v Boha. Nelze pochopit Barthovo tvrzení, že nehodnost člověka tvoří prázdný prostor, do něhož má velebnost boží vstoupit. Není správné stavět Boha a člověka v naprostý protiklad. Jako víra v Boha potvrzuje víru v člověka, tak víra v člověka potvrzuje víru v Boha. Plnost lidství v Kristu je ověřením víry v Boha. Nikdo neviděl Boha, ale Syn nám jej zjevil.

e) Není církevního života, ba ani žádného věřícího projevu života, má-li být pokládán za evangelický, aby neuskutečňoval víru v člověka. Nemůžeme mít důvěru k formám křesťanství, které zůstávají jen při výroku víry. Víru je třeba osvědčovat v životě, jinak je jen souhrnem theoretických výroků. Krista je třeba vyznávat ve světě. V 20. stol. nelze mluvit o křesťanství, není-li orientováno sociálně a demokraticky. Církev má být svědomím světa. Ale musí to ukazovat praxí ne jen teorií. Musí sloužit Bohu ve světě úsilím ke království božímu.

Rečník skončil poukazem na báseň holandského básníka Joosta van der Vondela „Luzifer“. Podle této básně byl Lucifer nespokojen, že Bůh stvořil člověka a vedl proto proti Bohu své anděly. Ale vůdce andělů Bohu věrných, Michael, prohlásil: „Co se Bohu líbí, je dobré. Ctíme Boha v Adamovi!“ To je i pro nás cesta, abychom přemohli luciferské síly ve světě.

* * *

Přednášky přítele naší církve byly vyslechnuty s velkým zájmem. Děkan fakulty prof. dr. Žilka jej srdečně přivítal a na konci mu upřímně poděkoval. Tlumočení přednášek do češtiny obstarával prof. dr. Kovář.

F. K.

ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

Německý spis o čs. církvi.

Dr. A. Spisar.

Od prvních svých počátků snažila se církev československá seznámit cizinu se svou existencí, svými snahami a cíli. Cesty a prostředky k tomu byly různé. Nejvíce přispěla k tomu účast církve československé na různých světových mezicírkevních konferencích. Ale také tiskem pokoušela se církev upozornit na sebe v cizině: vydávala informační brožury pro cizinu. Od prvních počátků nechybělo však ani především německých článků a zpráv ve spisech o náboženských poměrech u nás v době popřevratové, v nichž bylo referováno také o církvi československé. Většího však spisu, věnovaného výhradně církvi československé, nebylo dosud ani v němčině, z cizích světových jazyků nám nejbližším, spisu, jenž by se zabýval obšírně a důkladně naší církvi po všech stránkách. Teprve letos počátkem roku objevil se takový německý spis na německém knižním trhu, a to v Německu, tedy nejen u nás, a právě proto, že německá literatura — soudíc podle dřívějších dob — má přístup na světový knižní trh, lze mítí zato, že i tento německý spis o církvi československé bude seznamovat svět o nás nejen v Třetí říši, ale všude, kde německá kniha se ještě čte a kde bude zájem o církevní otázky a změny. Tím stává se spis, o němž chceme tu referovat, velmi důležitý pro nás, neboť nám nemůže býti lhostejno, jaké zprávy se budou o naší církvi československé ve světě šířit.

Spis, o němž tu jde, je: *Die slavisch-nationalkirchlichen Bestrebungen in der Tschechoslowakei mit besonderer Berücksichtigung der tschecho-*

slowakischer und der orthodoxen Kirche von Dr. Rudolf Urban. 1938. Leipzig — Markert und Petters Verlag. (Slovanské národně-církevní snahy v Československu se zvláštním zřetelem na církev československou a pravoslavnou. Lipsko.) Cena neudána, ale spis přijde v naší měně na 110 Kč. Čítá 325 stran většího formátu.

Předem sděluji, že autor knihy není náš předčasně zesnulý bratr dr. Rudolf Urban z Prahy, nýbrž státní příslušník Třetí říše, žádný však emigrant, nýbrž bývalý vysokoškolák, který v Praze díel za účelem studia slovanštiny a češtiny (v letech asi 1933—1935) a jež — soudíc podle spisu — je dosud ve spojení s Prahou aspoň časopisecky. Jevíl zájem o slovanskou filosofii a proto též tento spis vyšel ve sbírce „Slavisch-Baltische Quellen und Forschungen“, vycházející v Třetí říši a věnované poznávání Slovanstva. Spis Urbanův vyšel zároveň jako „inaugurační disertace“ historicko-jazykového oddělení filosofické university v Lipsku.

Pokud se týče názvu spisu, dužno říci, že nevystihuje plně správně obsah a látku knihy. Je příliš všeobecný a spíše druhá část názvu, totiž „se zřetelem na církev československou a pravoslavnou“, měla by býti nápisem knihy, a tu opět s vynecháním církve pravoslavné, protože hlavním předmětem knihy je právě jen církev československá, jak ukazuje obsah spisu. Spis má kratičkou předmluvu a pak sedm oddílů. V 1. oddíle zabývá se autor reformním hnutím v československém duchovenstvu, a to, jak píše, před založením čsl. státu, pak v čsl. státě, dále reformním programem Jednoty, římským zájezdem zástupců Jednoty, politikou čsl. při vzniku čsl. církve se zřetelem na její vznik, a radikálním křídlem Jednoty. V 2. oddíle, nadepsaném „založení čsl. církve“, mluví autor o osobnosti dr. K. Farského, o Klubu reformního kněžstva, o prohlášení církve 8. ledna a o ohlase toho v katolické církvi a československé veřejnosti. 3. oddíl vypisuje dobu církevní až po řádný sněm r. 1924, líčí počátky organizace církve a konec katolického hnutí reformního, jednání se srbskou církvi pravoslavnou, cesty za samostatností církve, valný sjezd delegátů 1921 v lednu, sčítání lidu 1921, opětné jednání se Srby, vysvěcení M. Pavlíka na pravoslavného biskupa, vnitřní boje s pravoslavnou orientací, Gorazdovu americkou cestu, československý katechismus, konec boje s pravoslavnou orientací. Ve 4. oddíle zabývá se autor pravoslavným hnutím v Československu, v 5. pak čsl. církvi od r. 1924 až po sněm (2. zased.) r. 1931, a líčí jednání sněmu r. 1924, obtíže organizační a hospodářské, úprava liturgie, postily dr. Farského, zřízení biskupů a svěcení kněží r. 1924, upevnění církve americkou cestou Farského, jeho smrt, volba nového patriarchy a východočeského biskupa, nové vnitřní obtíže (spory), vztahy k Polsku, sněm r. 1931. 6. oddíl knihy je věnován nynějšímu stavu čsl. církve, statistice církve, organizační výstavbě, čsl. dětem na školách (statistiky), církvi čsl. na Slovensku a Podkarpatsku, sociálnímu rozčlenění čsl. církve, duchovenstvu církve čsl. podle původu a vzdělání, sborům církve čsl. V 7. oddíle zabývá se spisovatel naukou církve čsl., a to pojmem Boha, názory na Ježíše, na Bibli, vztahem církve ke světu (podle nauky), hledá vlivy a prameny naší nauky, vypisuje součinnost církve čsl. s jinými církvemi. Nakonec pak v Souhrnu a zakončení vyslovuje

svůj názor na naši církev, její budoucnost a svou kritiku. Jmenným rejstříkem a soupisem literatury končí spis.

Z obšírného obsahu je patrné, že moje poznámka stran názvu knihy je správná: je věnována církvi čsl. Také je vidět, jak bohatý je obsah knihy, čím se všim zabývá. Možno říci, že je to největší dosud kniha o církvi československé. Mohlo by nás to — příslušníky církve čsl. — těšit, kdyby, ano kdyby byla kniha ve všem správná. Tomu však tak není.

Při rozsáhlosti látky, probírané v knize, není možno na tomto místě kriticky probrat vše, co by kritiky zasluhovalo, a není to možno jedné osobě, ani mně, protože po mém soudu *žádný jednotlivec* církve čsl. nemá dostatečné znalosti všech věcí v knize probíraných. Mnohé pak otázky dějin církve československé nejsou dosud dosti objasněny, aby byly dostatečně známy a zaručeny všem a třebas jen vůdčím členům církve. Bude potřeba, aby vedení církve čsl. věnovalo konečně nutnou a potřebnou péči studiu dějin církve čsl. a všeho, co s tím souvisí, dokud jsou ještě někteří pamětníci naživu, zrovna jako kriticky se vyrovnat s tím, co napsáno o naší církvi, nejen v tomto spise, ale ve všech jiných spisech a článcích, nejen mimo naši církev, ale i v církvi samé. Budiž mi prominuto, naznačím-li, že právě takové práci měla by se věnovat Společnost Farského. Nutno říci, že bylo zde od nás všech velmi mnoho opominuto, že věnovali jsme se věcem mnohdy neaktuálním, ale zapomínali jsme na historii své církve. Nedivme se pak, že s o nás ví málo, a co se ví, že je z valné části nesprávné, zkreslené. Týká se to především počátků církve a tak zvané krise pravoslavné. Nemohu zde podrobněji vyličovat a dokazovat, co míním, ale právě Urbanův spis mi to připomněl. Já mohu spis podrobit kritice jen po stránce ideové (naukové) a ovšem též v otázce vzniku církve, příprav, oprávněnosti, cílů. Zůstane úkolem jiných bratří, aby probrali Urbanův spis po stránce historické. Napřed však řeknu něco o pramenech knihy Urbanovy. Urban, chtěje napsat spis o církvi čsl., ohlížel se po pramenech a možnosti poznat církev. Prameny měl psané, pak ústní (styk s osobami, které jej mohly informovat) a vlastní pozorování. Nakolik pozoroval církev čsl. sám, zblízka, stykem s našimi lidmi a obcemi, nemohu přesně říci. Myslím však, že mohl se vyvarovat některých svých úsudků a — odsudků, kdyby byl pilně život církve pozoroval. Že s některými osobnostmi mluvil osobně, vím z vlastní zkušenosti, neboť vyhledal i mne, aby se informoval o naší nauce. Mluvili jsme však jen o nauce — více po mně nechtěl — a o náboženských poměrech v Německu. Zdali mluvil i s jinými ještě a co s nimi mluvil, nemohu dosvědčit, ale je velmi pravděpodobné, že mluvil s mnohými, nejen z naší církve, ale i z jiných církví, především z pravoslavné církve. Mnohé zprávy a věci mohl získat jen z ústních, osobních rozhovorů. Kolik přečetl našich článků, naší literatury — a je hojná, jak jsem ukázal v Ideovém vývoji církve čsl. — také nemohu říci, ale zdá se, že ne mnoho. Všechno jistě nečetl, neboť by na to nestačil časem. Co cituje a uvádí, mohl čerpat z valné části z druhé ruky, a ne přímo z pramenů. Četba spisu — a to pozorná jako málo kdy jindy — utvrdila mě v názoru, že pro minulost církve čsl. byly Urbanovi pramenem především spisy: Dr. Frant. Cinek, K nábožen-

ské otázky v prvních letech naší samostatnosti 1918—1925, tedy spis katolický, církvi čsl. krajně nepřátelský, spis nekritický, jenž nevybírám a nehodnotím kriticky zprávy o církvi čsl., nýbrž prostě cituje, co noviny a brožury prostě napsaly. Nejsem historik, ale myslím, že tak se dějiny nepiší a nemohou psát. Z Cinka mohl Urban čerpat také zprávy o pravoslavném hnutí v Československu, jemuž je v Cinkově knize značně věnováno místa. Také asi četl spis Grigoričův, „Pravoslavná církev v českoslov. republice“ r. 1928, 2. vyd. K otázce vztahu církve čsl. k pravoslaví srbskému (v pravoslavné krizi) mohl leccos čerpat ze spisku: Biskup Gorazd Pavlík, O krizi v církvi československé. Otázka pravoslavné církve v Československu. Jisto je však, že mnoho čerpal ze spisu církve československé: Ferd. Prášek, Vznik čsl. církve a patriarcha Procházkva. Že těchto spisů používal, je patrné z toho, že Urban zabývá se *zevními dějiny* církve čsl., hlavně po tu dobu, kterou se zabývají ony spisy, tedy do r. 1924. Dobou po r. 1924 zabývá se — pokud se týče zevních dějin církve — již méně. Z přítomné doby přináší v 6. oddíle hlavně statistiku, kterou čerpal z veřejných zpráv statistických, ale též z vnitrocírkevních. Je mi divné, že nepoužil mého spisu *Ideový vývoj církve čsl.*, kterého, jak se zdá, neviděl a nezná, ač spis vyšel v r. 1935. Spis byl by mu v mnohém usnadnil úsudek, neboť ač se zabývá ideologií, naukou církve, dotýká se i zevních událostí, jichž jsem pamětníkem. Je jisto, že znal kromě jmenovaných věcí ještě jiné mnohé časopisecké zprávy a články, z nichž čerpal hlavně tam, kde chtěl uvést též pro církev nepříjemné věci, stíny církevního života.

Piši-li obšírněji o pramenech Urbanových, činím tak proto, abych upozornil naše pracovníky na význam publikací, článků, zpráv a spisů o církvi čsl. Předně myslím, že není třeba vše svěřovat tisku, zvláště to, co nemá významu většího pro veřejnost, ať jsou to zprávy příznivé nebo nepříznivé. Tak jako nevykřikujeme na veřejnost vše, co si řekneme doma v rodinách, tak snad by mělo být i v korporacích veřejných. Co psáno, zůstane psáno a po letech pomůže zkreslovat obraz těm, kdož neznali pravý stav věci a jsouce i duchem cizí té neb oné korporaci, zveliči, co významu nemělo. To vidět i na spise Urbanově. Autor uvádí věci, poznámky, charakteristiky na základě tiskových poznámek, jež napsány byly v rozrušení a rozčilení a které by dnes jejich autoři buď vůbec neapsali nebo napsali jinak. Urbana při tom nelze však nikterak omlouvat, neboť jako kritický intelektuál mohl rozpoznat, co má trvalý význam pro život církve a hlavně o co může mít zájem cizina, pro niž psal. To mohl autor posoudit. To nelze jej omlouvat.

Těžší byla věc, kde používal spisů, které musily na něho činit dojem pravdivosti, protože proti nim se strany církve nebylo nic namítáno. Je naší chybou, to je vinou odborníků, že nezažali dosud stanoviska na př. proti spisu Cinkově, ač spis vyšel již r. 1926 a je tak stranický, že i Urban s tím počítal a mnohým slovům nepřičítal pravdivosti. Ani vyjde-li spis v naší církvi, není již tím samým označen jako ve všem pravdivý. Zvláště jde-li o tak spletitou dobu, jakou byla doba pravoslavné krise. Je svatou povinností našich lidí, aby kriticky zkoumali vše, co se napíše, a mají-li

pochybnosti, aby je projevili. Tedy věcně, ne osobně. Jinak nelze se pak diviti, těm, kdož přijdou po nás a budou psát dějiny církve československé, budou-li mít objektivně nesprávné názory o tom, co se v církvi dalo a jak se dalo. Urbanovi nelze se tedy diviti, jestliže v mnohém nevystihl správně vše, co se v církvi dalo. To neříkám na omluvu Urbanovu, ale spíše, abych povoláním pracovníkům domácím připomněl jejich odpovědnou povinnost. Urban nedělal nic jiného, než co by dělal každý, kdo by přišel do cizí země, do cizího prostředí a chtěl studovat tamní události a korporace. Každý by jistě se opíral — vedle přímého pozorování — o psané spisy, o literaturu, proti níž nebylo nic namítáno, která nebyla v ničem opravena.

Mnohé úsudky Urbanovy o církvi čsl. jsou tedy podmíněny jeho prameny. Ale také nemožností, aby jako příslušník jiné rasy a jiného světového názoru v krátkém čase dovedl pochopit neznámé, odlišné a cizí prostředí, myšlení, citění a snažení, v našem případě církev čsl., její vznik, příčiny vzniku a její cíle. Na to by byl Urban potřeboval trochu více času, než jen snad 2 roky. Tak, jako nám je těžko, ne-li nemožno, pochopit zjevy současného Německa, tak ani Urban nedovede plně pochopit nás, tedy ani církev naši, totiž — opakuji — za krátkou dobu. To je vidět na př. hned s počátku knihy, když píše o vzniku církve čsl. Urban vkládá do příčin vzniku církve čsl. příliš mnoho nacionalismu a politiky. Nesnaží se, aby vnikl v dějiny české, aby se s Masarykem zamyslel nad náboženským a církevním vývojem národa našeho, aby pochopil, že hlavní důvod vzniku církve čsl. byl nábožensko-mravní, a ne pouze národní a politický, ač ovšem moment národní a politický nemohl chybět úplně, když přece musí být každému známo, že náboženství nedá se odloučit od kulturního života, tedy ani od národnosti a politiky, od života celého, jemuž má být duší a vzpružinou, vnitřní silou. Urban mluví o přípravě prohlášení církve čsl., nezdůrazňuje dosti příčiny všeevropské, tkvící v rozporu učení církevního, ve sporu vědy a víry a příčiny domácí, specificky české, kořenící v náboženské a církevní minulosti československého národa. A přece mohl o tom všem se dočíst, kdyby byl nahlédl do Práva národa, časopisu reformního kněžstva. Tam odtud mohl se přesvědčit, že ani při zevních reformních návrzích Jednoty nešlo pouze jen o zevnějšek, ač se zůstávalo jen při opravách zevního života, že však těch reforem zevních se bylo dožadováno, aby mohl být prohlouben vnitřní život náboženský a mravní. A byl by se dočetl, že církve čsl. právě z důvodů náboženských sáhla až na sám kořen učení, totiž na dogma, aby odstraněním sporu vědy a víry byla dána možnost dnešnímu člověku, jenž nemohl uznat dogmat starokřesťanských a byl nábožensky lhostejný a netečný, ne-li přímo nevěrecký, aby mohl opět věřit v Boha a aby dal se věsti Ježíšem jako svým nábožensko-mravním vůdcem. V tom je Urban na velkém omylu, myslí-li, že to byl jen odpor proti římanství a rakušáctví, že to byl jen smysl pro národní svobodu a politickou samostatnost, tedy *politika* Masarykova, co vedlo k prohlášení církve československé. V tom Urban neporozuměl naší církvi, jako neporozuměl ani tomu, proč hlásí se naše církev k Masarykovi. Ovšem, že hlásí se i k jeho politice. Ale ve-

die toho také a především jako církev k náboženskému myšlení a citění Masarykovu, které působilo na českého člověka dávno před obnovením naší samostatnosti.

Co třeba vyčítat Urbanovi, nejsou ony maličkosti jako na př., že Třebízský kritisoval katolictví a celibát a mnoho jiných, nýbrž celkové neporozumění církvi československé, její ideologii. V maličkostech snadno se pochybí a nelze ani žádat podrobnou znalost všeho, o čem autor píše, ale v hlavní věci musí mít jasno, kdo chce o něčem psát, tedy Urban v ideovém pochopení a vystižení naší církve, když o ní píše.

Nejslabší stránkou Urbanovy knihy jest právě stať o církevní naší nauce. Nepodařilo se Urbanovi vniknouti do ní a pochopit ji. Naprosto nepochopil, co znamená v naší nauce „duch Kristův“, jenž je nám normou v naší víře. Činí rozdíl mezi „duchem Kristovým“ a slovy Kristovy nauky. Znáť se k duchu Kristovu neznámá prý ještě znáť se k nauce (str. 163). Zapomíná, že nauka, jak ji vyjadřují slova Písma, evangelií, není zaručeně vyjádřena slovy Kristovými. Kolik slov Kristových je zaručených? Ale ducha Kristova poznáme třeba jen z jednoho slova. Víme-li, že Kristus učil nás se modlití Otče náš, chápeme v duchu Kristově Boha i člověka, společnost i jednotlivce. Bůh — Otec nás všech, my jeho děti, tedy navzájem bratři a sestry, tedy sobě rovni. Je tu celý program Kristův, náboženský, mravní i sociální. Ne slovně, ale Duchem. Duch Kristův je jistý, slova jeho jsou nejistá. Apoštolé a první křesťané tvořili nauku v duchu Kristově a na základě svého tehdejšího světového a životního názoru. A podobně — nejen smíme, ale musíme i my.

Nejslabší bod naší nauky je, podle Urbana, v našem názoru na Písmo (str. 288—9). Nemáme prý objektivního měřítka pro to, co je učením Kristovým. Katolíci mají prý tradici, t. j. výklad Písma, udržovaný historií. Evangelíci zase Písmo samo. A co církev československá? Prý jen subjektivní vůli a osobní světový názor theologů. Proto musí prý propadnout subjektivismu. Zatím věc se má poněkud jinak. Není katolický výklad taktéž subjektivní? Či věří Urban v neomylnost papežskou? Jiný než subjektivní, lidsky nejistý výklad Písma není možný. Rozdíl mezi katolickým výkladem a naším je ten, že katolíci povýší výklad lidský, tedy subjektivní, na objektivní pomocí věčné neomylnosti papežské, kdežto my přiznáváme subjektivismus a relativnost výkladu otevřeně, podobně jako evangelíci. I naše církev přijímá lidský výklad Písma, řídí se jím, připouští však svobodu svědomí, poněvadž jest si vědoma lidského původu výkladu božského zjevení, způsobivšího náboženskou zkušenost osob, jejichž výklad zachoval se nám v Písmě. Duch Kristův, to jest smysl Ježíšova díla a života, je nám normou. Toho ducha Kristova poznáváme z Písma, orientujeme jím svou náboženskou zkušenost a řídíme se jím. Jinak nelze. Ostatně Urban sám uznává — či není si toho vědom? — na str. 289, že „téměř všechny křesťanské církve vykládají Bibli podle svého subjektivního názoru tím neb oním způsobem... Kdyby tomu tak nebylo, pak by nebylo tolik rozličných církví, které se všechny nazývají křesťanskými, v praxi však jsou přece často úplně různá náboženství...“ Tedy!? Co pomáhá křesťanům slovo Písma? Musí ho přec

také vykládat a vykládají ho — subjektivně, osobně. Zdá se, že autor knihy není theologem, ani filosofem. Jest asi jen filologem, a to je na nábožensky-theologickou práci přece jen málo.

Mýlí se dr. Urban dále, když praví, že theologie církve čsl. je vytvářena pod vlivem politicko-světské ideologie prvních dvou presidentů naší republiky, ideologie, jež prý byla kmotrou vzniku československého státu. A jak to zdůvodňuje? Cituje slova dr. Frant. Kováře k 10letému výročí státu našeho, že bez československého státu nebylo by ani československé církve. To je přec jen slabý argument. Samostatnost státní dala zevní možnost prohlášení církve, nic víc a nic méně. Církev však měla pro svůj vznik jiné ideje, totiž nábožensko-mravní. Nebyly to ani státní ideje Masarykovy, tedy politické, jež vedly ke zrození naší církve, ani pouhý humanismus, třeba i křesťanský, jak chce Urban dovodit z brožury patriarchy Procházky.

Chtít znehodnocovat moderní ideje, především osvícenství a humanismus pódezřením, že ony nejsou křesťanské, je možno právě jen tomu, kdo křesťanstvím rozumí něco ztrnulého, daného a uzavřeného v Bibli — názoru, jenž je jistě v rozporu i s názory reformačními — a kdo nechápe, že křesťanství je život, něco živého, dynamického, duchovního, duch, jenž nedá se uvěznit v omezené lidské dobové a místní formy. Z křesťanství ducha Kristova přešlo mnohé v. myšlení a život lidstva. Toho nechápe dr. Urban. A proto dospívá dokonce k překvapujícím prohlášením o církvi československé, jež jej staví do jedné řady s katolíky. Ostatně nelze poznat z knihy, jakých je Urban náboženských názorů, jaké církevní příslušnosti. Někde by se zdálo, že je stoupencem Hauerova „hnutí víry“, ale zda je křtěn katolicky nebo evangelicky, toho nelze vyčít z knihy. A ono přece by to také leccos z jeho názorů vysvětlilo.

Urban píše doslovně: „Možno přijít k výsledku, že československá církev vlastně není křesťanská společnost náboženská“ (291). Inu bodejť! A proč? „Církvi chybí všechny vnitřní znaky, které dosud byly rozhodující pro křesťanskou církev. Zřekla se starokřesťanské tradice církevní. Opustila Bibli jako jediný a nepodmíněně platný základ víry. Rozhodující však je: ona není náboženství zjevení, ale rozumu. Rozumové je rozhodující. Podržela-li přece z křesťanství několik vět, to jen proto, že obstojí před jejím rozumem. Pro starokřesťanské církve nesmí však rozum hrát žádnou roli. Ony věří, protože jim to bylo tak a ne jinak zjeveno. Augustinovo „Credo, quia absurdum est“ hodí se i dnes na ně a je jejich charakteristickou značkou, třeba není dnes — rovněž z důvodů psychologických — tato věta zvlášť zdůrazňována“ (291—292). To se věru Urbanovi podařilo. Věru nelze uhádnout, jakých je názorů theologických. To by Hauerovec, jenž také se počítá ke křesťanům, nemohl napsat. Myslí, že mluví z toho místa právě silná laická neznalost, co je křesťanství. Křesťanství je patrně jen jedna jeho forma, církev starokřesťanská. Odtud ono „credo quia absurdum“ — mimochodem řečeno není od Augustina — má být značkou křesťanství vůbec. A ono není zatím ani značkou staré církevní formy, nýbrž jen heslem jednoho muže. Tedy rozum nemá v křesťanství místa?! A což ti staří theologové křesťanští (Kliment Ale-

xandrijský, Origen, Augustin a jiní), ti nemyslíli? Což Kristus nemyslíli? To dosud nikdo neodvážil se tvrdit. Proč pohrdat rozumem? Není i v něm podobenství boží? A že naše theologie nepočítá se zjevením? Prostudoval Urban naši nauku o náboženské zkušenosti? Měl přec naše Učení a mou Věrouku v ruce! Naopak, spíše by se nám mohlo vytýkat, že náboženství, poznání Boha odvozujeme jediné ze zjevení. Vždyť přec výslovně tvrdíme, že náboženská zkušenost vzniká působením božím na člověka, tedy zjevením. Bůh osvětluje rozum a posiluje vůli, řečeno mluvou starokřesťanskou. Že to zjevení musí člověk vykládat pomocí svého rozumu, že na to potřebuje rozum, je pravda. Ale kdo za to může, že ke všemu musí člověk zaujmout své stanovisko, že vše musí projít jeho vědomím, i víra a náboženství, má-li se stát jeho vnitřním majetkem! Že jsme opustili Bibli? Ani Bibli, ani Tradici. Ale vše měříme duchem Kristovým. Kristus je nám normou, měřítkem, přesto, že jej nemáme za Boha. A nezřekli jsme se ani starokřesťanského podání, jak jasně praví definice naší církve. Ale není zase směrodatné vše, nýbrž jen to, co ve shodě s duchem Kristovým, jak ho poznáváme z Písma, z díla a života Ježíšova. O tom subjektivismu byla již řeč. Než zdánlivý objektivismus, raději upřímný subjektivismus, jenž týká se jen výkladu, ale nezřiká se Krista. Urban, chce-li psát o církvích, nesmí se urážet novými formami církve, když přece již z dějin jsou různé formy církve (jedné Kristovy), starší i novější známy.

A tak bychom mohli probrat celý 7. oddíl Urbanovy knihy, kde referuje o naší nauce, a zjistili bychom, že se mu nepodařilo postihnout naši nauku a porozumět jí. Nemusi jí přijímat, ale mohl by jí býti práv, pochopit ji. Tak jsem já chápal mnohé z nynějšího hnutí v německém protestantismu, když jsme s dr. Urbanem o tom hovořili, třebaš nemohu vše přijmout. Na tom právě záleží, abychom vždy dobře rozlišovali. Pravdivé jest scholastické: kdo dobře rozlišuje, dobře učí.

Že se nepodařilo dr. Urbanovi vniknout do našeho Učení, vysvětlují si jednak cizí rasou, laickostí v theologii a — krátkým pobytem v Praze. Lituji, že se mne netázal častěji na nauku naši a nezavedl se mnou o ní rozhovor.

Urban nepochopil dobře našeho theologického pojmu Boha. Není pravda, že mluvíme o trojjediném Bohu (von einem dreieinigen Gott — str. 284), zamítáme-li tři božské osoby. Pravdou je, že mluvíme o trojjediném životě a působení jednoosobního Boha. To je značný rozdíl, jak pochopí theolog. Odmítáme-li božství a bohočlověctví Ježíšovo, nevidíme v Ježíšovi člověka, jako jsou jiní lidé, nýbrž *člověka božského*. Popíráme vtělení boží v Kristu, nikoli však vynikající v něm působení boží. Jestli praví Urban, že je shoda mezi Hauerem a naším vymezením víry, prav, že jsem — formuluje naše Učení — Hauera ještě neznal, seznam ho teprve v r. 1933. Ostatně Hauer nemá své názory také sám ze sebe. Je odchován liberální theologií německou jako jiní. Šel-li dál, je jeho věc.

Užíváme-li v církvi čl. starých církevních termínů, nečiníme tak proto, abychom snad lid klamali (Urban to nepraví tak doslovně), nýbrž že je těžko nové termíny tvořit, ne-li nemožno, a pak, že Ježíš užíval

také starých slov a dával jim jiný obsah, jinou náplň. Porozumí-li naši lidé výkladu těch názvů v našem smyslu, nejsou přece snad „malí lidé“; spíš by zasloužili toho pojmenování, kdyby pro ně musilo být vytvořeno nové slovo, aby pochopili, co je mýdlo a co jsou svíčky.

Pokud se týče vztahu naší církve k politice, především státní, tu pravím dr. Urbanovi, že církev jako církev neúčastní se politiky, že však nemůže nikterak bránit svým členům, aby se o politiku starali, při čemž se jim snaží dát směrnicí politické činnosti, jež by byla ve shodě s duchem Kristovým. Ano, v duchu Kristově chceme řešit i otázky a úkoly politické, jakož i veškerý vztah člověka-křesťana ke světu a jeho hodnotám. Máme-li z té neb oné strany politické více členů, proto nedělá církev politiku té strany.

V otázce národnostní pravím, že jsme Češové, ale zároveň jsme si vědomi, že všichni lidé jsou naši bratři a snažíme se s nimi i tak zacházeti. Myslím, že by bylo mnohem lépe na světě, kdyby všude bylo aspoň tolik úcty k jiným národům, jako je u nás. Chceme jen bránit sebe a své, hmotné a duchovní. O hlásání zášti k jiným národům a pohrdání jimi není u nás v církvi ani řeči. Jest jen důsledkem neporozumění se strany autorovy, myslí-li, že někdo u nás v církvi je nepřitelem Němců a Třetí říše. Nesouhlasíme-li s názory pana dr. Urbana a jiných, neznamená to zášť a nepřátelství. Zase dovedeme rozlišovat. Jsme si vědomi, jaký význam měl u nás dávno před válkou prof. Masaryk hlásáním náboženských názorů, víme, že působil na nás, ale Masaryka prohlašujeme jen za Jana Křtitele naší církve, ne zakladatele neb apoštola. Naším theologickým názorům nestačí, což on ani nikdy nechtěl, totiž nahrazovat církev.

V ocenění naší církve je dr. Urban opět jednostranný, když myslí, že moderní význam církve má se týkat jen politických a sociálních požadavků doby naší. Ano, i těch. Ale tím není řečeno vše. Program církve je širší a úkoly těžší. Jde především o pochopení Krista a jeho mravních zásad dnes, tedy především o náboženství a mravnost; ostatní bude přidáno. Ne bez práce, ale přece. Církev musí hlásat především Boha a jeho Vyvoleného — Ježíše Krista, vznešenou mravnost Ježíšovu a dávat směrnice pro všechnu činnost svých členů a národa. Jelikož jest jí normou Ježíš, jeho duch, smysl jeho díla a života, neztratí církev nikdy spojení s náboženstvím a křesťanstvím, přesto, že nás někdo nebude považovat za křesťany. Naše svoboda svědomí nemůže nás odvést od Krista. Svoboda svědomí se může uplatnit jen v mezích evangelia Ježíšova. Zdůrazňujeme nejen svobodu, ale i svědomitost. Že v theologii budou různé směry, to nemůže udivovat toho, kdo není katolíkem. Theologie není křesťanství, ale jen výklad křesťanství, vědecký výklad. Proto se nevzdáváme nadějí do budoucnosti. Věřím pevně, že porosteme číselně i vlivem. Statistika, kterou uvádí Urban o počtu našich členů, není správná, třeba byla čerpána i z církevních pramenů. Statistika při sčítání lidu je spolehlivější.

Přes to, že jsem knize dr. Urbana vytknul mnoho věcí, a to právě v nejdůležitější stránce, to jest v nauce, v ideologii, v celém ideovém po-

chopení posláni naší církve, neodsuzují celé knihy, ba naopak církev naší musí uznat její význam pro cizinu za účelem informací o naší církvi. Autor snesl mnoho materiálu, snažil se jemu porozumět, ale nezdařilo se mu to cele. Nemohu však zamlčet jedné věci, které nemusil učinit a jejíž potlačení bylo velmi snadné, ba ve vážné práci, jakou chce být kniha Urbanova, velmi nutné. Autor měl za účelem informace ciziny a především svého lidu německého uplatnit v knize vše významné a důležité, z čeho by si jeho krajané v Říši a snad i další cizina mohli učinit výstižný obraz o podstatě církve československé. Myslím, že mohl a měl vynechat všechny věci zbytečné, které knihu jen rozšiřují a zatěžují. Nač jmenovat často a často celou řadu jmen našich lidí, kteří náhodně zasedali kdysi v různých výborech, ale neměli pro církev dalšího a hlubšího významu? Ale nač uvádět některé události ze života církevního, které nejen dnes, ale ani tehdy, když se udály, neměly valného významu? Nemohu přece myslit, že by dr. Urban chtěl snižovat naši církev? Nač potom uvádět ve spise pro cizinu některé nepěkné věci, které jinak doprovázejí každé sebe lepší dílo lidské? Či bylo prvotní křesťanství bez stínů? A reformace? A nynější církevní poměry a státní, nemají také své stíny? Jsou to stíny, jež mají důležitost jen pro nejbližší, pro členy domáčí. Ale pro cizinu významu nemají. Soudný čtenář sice bude vědět, co o nich soudit, ale nicméně myslím, že bylo zbytečno uveřejňovat některé věci z naší církevní práce. Tím opatrnější měl být pan dr. Urban, když si dovolil charakteristiku některých osob vedoucích církev. Nespravedlivě a nesprávně hodnotí především br. patriarchu Procházkou a dr. Frant. Kováře. Pokud se týče br. patriarchy, měl pamatovat dr. Urban, že není třeba, aby všichni měli stejný úkol ve společnosti kterékoli, tedy i v církvi. Br. patriarcha není theoretikem, ale v praktické službě církevní a vedení církve se osvědčil, že církev mu bude vděčna. Jestli má takový nebo jinaký hlas, to přece do takového spisu nepatří, ač jeho hlas není přece nikterak nepřijemný. Urban měl přece též uvážit patriarchovo stáří. To jsou maličkosti, jež nemají významu.

A dr. Kovář není naprosto žádný nepřítel Němců. Je dobrý Čech jako každý z nás, ale proto žádný fanatik národnostní.

Dostanou-li se má slova do rukou autora knihy, rádím, aby je přijal a uvážil a dojde-li k 2. vydání spisu, aby v zájmu pravdy a na prospěch své knihy něco vynechal, něco doplnil a něco opravil. Pak bude mít dík naší církve za svůj objemný spis, jenž o nás mluví k cizině.

ARCHITEKTURA A VÝTVARNICTVÍ V ČČS.

Stavba sboru — problém funkce a prostoru.

Stavbu sboru musíme soudit podle určitých měřítek a ta soudila musí být především výtvarná. Musí být hodnocena nejen funkce provozní a hospodářská, ale také *výtvarný nápad*, určující vzhled stavby, členění hmoty, prostoru a poměr vystouplých a vybraných částí stavby. Nechej tím postavit výtvarný nápad, faktor umělecky tvůrčí, nad faktory funkce.

Jde o to, obé rozeznávat a nesměšovat. Musíme vidět funkci a výtvarný nápad jako dva stejné hodnotné protiklady, z jejichž synthesy vzniká celek = *architektonické dílo*; architektonické v nejvlastnějším uměleckém smyslu tohoto slova.*)

Pokusme se blíže analyzovat obě měřítká: funkci a výtvarný nápad.

A. Měřítko funkční

vymežíme si jako projev určitých norem, daných organizačně. Plynou z ustanovení organizačních (ústava a pod.) a určují počet a hodnotu jednotlivých prostorů sboru.

Církevní dům (= sbor) není „kostelem“ ve smyslu konvenčního nazírání, které by vyplynulo z historie a z tisícileté tradiční formy, z níž vznikla basilika katolická. Má být domem, v němž se soustřeďuje veškerý život náboženské obce. Tedy nejen místem modliteb — tomu slouží jen liturgická síň, — ale současně místem intenzivní práce náboženské obce po všech stránkách.

Tyto úkoly jsou: *duchovní, výchovné, administrativní a sociální*. Takto seřazeny dávají nám současně i pořadí kvalitativní. To je pořadí jejich důležitosti. Úkoly duchovní jsou podstatou církve: hlásání slova Božího je úkol, o němž věříme, že je církvi určen. Úkoly výchovné jsou jednak kulturní (osvětová činnost, popularisace demokratických myšlenek filosofických i politických, pěstění vkusu členů náboženské obce), a pak výchova další generace (výchova školní: besídka, nedělní škola; výchova mládeže od 14 do 21 let; výchova mládeže od 21 let). Zde jsou úkoly, které, jak prakticky víme, jsou nejpalčivějším problémem, nazíráme-li na ně se stránky potřebných prostor, v nichž by měly být konány. Tato statistika je bolestným svědectvím nepochopení a trestuhodného spoléhání se na aktivitu mládeže.

Třetí skupina — administrativní — jsou jednak úkoly, přenesené státem na církev, povinnost, která je církvi uložena, a pak vlastní organizace a samospráva členů náboženské obce.

Konečně poslední úkoly — sociální — jsou povahy relativní. Jejich potřeby jsou úzké i široké, podle sociální povahy kraje, potřeb, společenské struktury regionu a možností, které jsou dány. Ne vždycky je potřeba úplně nahrazovat funkci, kterou ve velké míře dnes převzal stát.

Všimněme si blíže funkčních předpokladů pro jednotlivé skupiny prostorů takto, podle úkolů, rozdělených.

Úkoly duchovní

jsou reprezentovány liturgickou síní (= sborová místnost, sbor, kostel,**) která je shromaždištěm členů obce a prostorem, v němž má být přineseno poselství království Božího na zemi. Dispoičně je vytvářena dvěma sply-

*) Tato stať je psána hlavně pro členy církve, kteří rozhodují o stavbě sboru. Není myšlena jako *návod* pro architektky i když mnohé z omezení musí si při práci položit; má posloužit především těm, kdož mají pro projekt sboru *posoudit*.

**) Uvádím v závorce běžné názvy užívané u nás, abych vysvětlil smysl svých názvů a pojmu.

vajícími protipóly: liturgickým stolem s řečništěm (= kazatelnou) a shromaždištěm členů obce. Ideově plyne z liturgie, že je to syntetický celek, v němž jsou obě složky rovnocenné! Tomu nasvědčuje kolektivnost modliteb v liturgií i množnost, v níž mluví kněz. Funkčně z toho plyne: Oba póly liturgické síně mají být v jednom prostoru, ne odděleny po vzoru katolickém (kněz v absidě, věřící v chrámové lodi a postranních lodích). Zde je, myslím, nutné více se přiklonit k jednotnému prostoru sborových síní evangelických a protestantských a ponechat tradici katolicismu jen v možnosti a přípustnosti větší vnitřní výzdoby než je zvykem a dovoleno u protestantů. Poměry dispoziční jsou dány požadavky předpisů pro místnosti, kde je shromážděno více lidí (divadla, biografy). Chtěl bych jen zdůraznit, že nejsou tyto požadavky automatické a nesmějí vtisknout charakter prostoru. Pohodlné sedění, prostorné uličky a východy.*) odstup od liturgického stolu, který je umístěn mezi členy obce a není oddělen. K tomu příslušenství: místnost pro duchovního, kde se převléká, zádveří u hlavního vchodu. Jiné příslušenství (WC, šatny a pod.) není nutné a žádoucí. Umístění varhan a galerie pro sbor mělo by být řešeno v čelné stěně prostoru, aby bylo možné užívat liturgické síně i pro výchovu hudebního vkusu členů obce (koncerty atd.). Do této skupiny přiřadíme *kolumbaria*, která se dnes obvykle ve sborech zřizují. Pojednáme o nich ve zvláštní studii.

Úkoly výchovné

jsou reprezentovány prostorem kulturního sálu, který je vybaven pro podniky přednáškové a ev. filmové (hlavně úzký film 16 mm, který by měl pro církev veliký význam, využil-li by se), méně divadelní. Druhý prostor je místnost pro výchovu další generace. Myslím, že by byly potřeba dvě: jedna pro styk společenský a zábavu (klubovna s ping-pongem, hrami, radiem a pod.) a druhá pro schůze (výchovné večery, čítárna a místnost nedělní školy). Plocha a rozměry určí se podle členské kapacity příslušných organizací.

Úkoly organizační

vyžadují prostory pro úřadovnu duchovní správy (oddělené od ostatních úřadoven), úřadovny rady starších, odborů a zasedací síně rady starších, kde mohou být konány i menší schůze, ev. která může v případě krajní nutnosti sloužit jako místnost mládeže, není-li jiných prostorů. Do této skupiny zařadil bych i byty duchovních, jako vedlejší potřebu organizační, není-li o to postaráno jinak.

Úkoly sociální,

nejsou-li řešeny institucemi státními, měly by být se souhlasem státu částečně — pro okruh členů — převzaty církví. Je to především zřízení jeslí a útulku pro děti zaměstnaných matek a pak obytných prostorů pro

*) Viz o tom předpisy příslušných odstavců stavebních řádů, kde rozměry sedadel jsou určeny, uličky a vchody předepsány podle počtu lidí v prostoru.

zestárlé a sociálně slabé příslušníky obce, doplněné jídelnami a místnostmi pro společný pobyt.

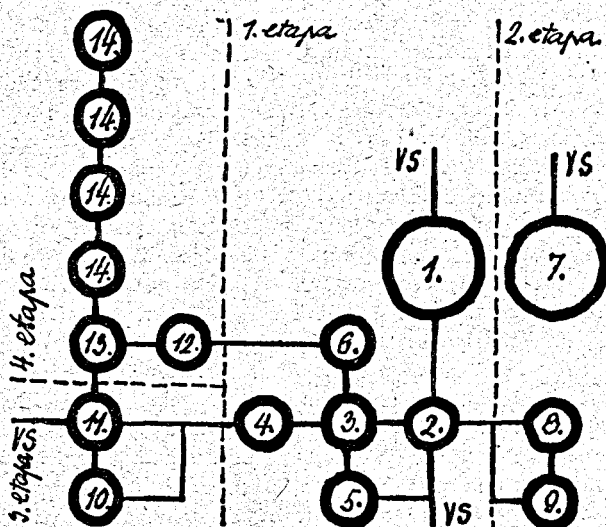


Diagram provozních vztahů prostorů ve sboru církve čsl. a programu stavby. 1 — liturgická síň; 2 — předsíň, příslušenství; 3 — kancelář rady starších; 4 — kancelář duchovní správy; 5 — zasedací síň rady starších; 6 — kancelář odborů; 7 — kulturní sál (přednášky, film, akademie); 8 — místnost pro Jednotu mládeže; 9 — společenská místnost; 10 — byt správce sboru; 11 — byty duchovních; 12 — útulek pro děti; 13 — příslušenství, jídelna, společný pobyt; 14 — bydlení sestárlých, sociálně slabých příslušníků obce; vs — vstup.

1. etapa představuje program malého sboru (ten by neměl být zužován, t. j. vypouštěny prostory 2—6); 2. etapa je souhrn prostorů výchovných a kulturních; 3. etapa může být opatřena jinak (byty v obci mimo sbor a pod.).

Tyto čtyři skupiny místností a prostorů jsou ve vzájemném vztahu a poměru, jak určuje diagram 1., který řeší jen vztah, nikoliv polohu, velikost, kapacitu a nutnost prostorů. Takto by měly být teoreticky spojeny. To je schema, které čeká na tvůrce, aby z něho vyšel a skloubil jednotlivé prostory v architektonický celek.

Teoreticky je možné rozdělit v uskutečnění požadovaný projekt na etapy. Jsou v diagramu podle důležitosti označeny čísla 1—4. Je však možné, že prakticky zůstane realizace na stupni 1. etapy, nebo 1. a 2. etapy a pod. bez újmy pro život obce. To tehdy, bude-li o ostatní funkce postaráno v oblasti obce jinak, nebo nedovolí-li to přílišná blízkost obcí (na př. v oblasti Velké Prahy), kde funkce třetí a čtvrté etapy budou obstarány jinak a lépe. Klademe-li však měřítko, musíme vyhovět maximu požadavků. Od nich je k realizaci ještě dlouhá a svízelná cesta.

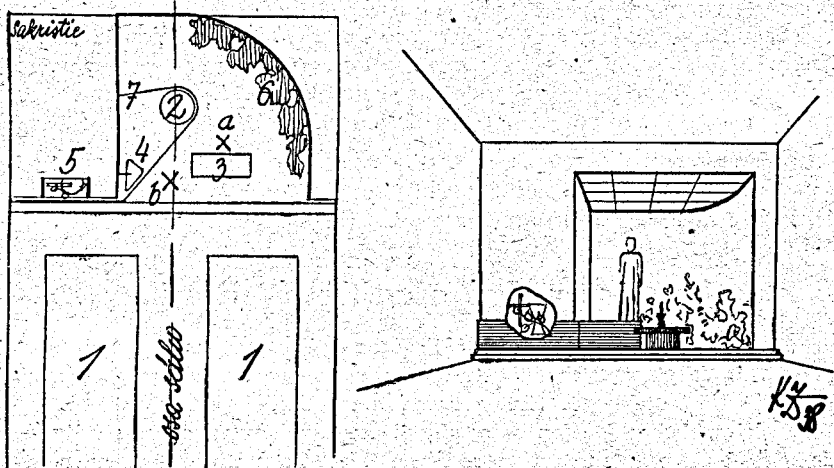
(Dokončení.) Miroslav Kouřil.

Návrh na vnitřní úpravu liturgické síně ve sboru církve československé v Chocni.

Vycházíme z přesvědčení, že peníze věnované na adaptaci bouráním sakristie mohou být věnovány a využity na lepší úpravu dnešního stavu. Konečně soudíme, že zachování sakristie je pro náboženskou obec výhodnější se stanoviska provozu.

Bylo by potřetí změnit vzhled liturgické síně, která trpí hlavně nevhodně umístěným oknem v kněžišti; to jednak prostor přsvětluje a pak zdůrazňuje ještě více jeho asymetričnost. Tento stav by se neodstranil ani vybouráním sakristie, naopak skleněná boční stěna rozšířeného kněžiště byla by tím nápadnější. Velikost okna nedá se však ani zmírnit barevným zasklením, poněvadž tím by se změnila jen barva světelného proudu do kněžiště, který by obarvil vše, co by se v něm nalézalo.

Z těchto důvodů navrhuje jednák ponechání dnešního stavu asymetričnosti, kterého lze dokonce vhodně využít pro výzdobu a pak zazdění okna do kněžiště (250 × 420 cm); úpravu liturgické síně doporučujeme podle tohoto půdorysného a prostorového schématu:



Vlevo půdorysné, vpravo prostorové schéma úpravy. 1 — lavice pro účastníky liturgie; 2 — socha M. J. Husa; 3 — liturgický stůl; 4 křtitelnice; 5 — symbol církve čsl. (viz minulé číslo NR); 6 — zeleň; 7 — soki; a — duchovní při liturgiích; b — duchovní při promluvě.

To znamená, že by se kněžiště po pravé straně (směrem, kterým se dívají účastníci liturgie) zakrylo v půdoryse čtvrtkruhovou stěnou s pásem zeleně při zemi. Na levé straně (stěna sakristie 250 cm), upravil by se sokl 90 cm vysoký nad úroveň podlahy kněžiště, obložený šedivými matnými obkladačkami. Na stěně v elipsovité nische nepravidelného tvaru doporučujeme umístění symbolu církve čsl. v reliéfu $\frac{1}{4}$. (Symbol by byl komponován ze tří prvků: kříže, kalichu a lipové větvičky.) Byl by pro-

veden z barevného porculánu vhodného ladění barevných tónů a osvětlovan elektrickým světlem skrytou rampou v obvodu elipsovité niky. Na protaženém soklu v ose liturgické síně doporučujeme umístění sochy M. Jana Husa, provedené v pálené hlině a vysoké 250 cm. Poněkud stranou od hlavní osy umísťujeme liturgický stůl jednoduchého tvaru z leštěného dřeva. Před sochou na místě *b* konal by duchovní promluvu; trojúhelníková nádržka v soklu s praménkem stále tekoucí vody sloužila by za křtitelnici. Byla by v soklu sochy a tudíž nenápadná. Strop kněžiště navrhujeme snížit o 80 cm a upravit jako zasklený s možností osvětlení. Celá liturgická síň by se musela znovu vymalovat v souladu s úpravou výzdoby.

Rada starších a farní úřad by měly především uvážit náklady a sestavit předběžný rozpočet, který by obsahoval: 1. náklad na stavební úpravu; 2. náklad na obložení soklu (rozpočet Rakovnických šamotek); 3. náklad na práci elektrotechnickou; 4. náklad na pořízení zaskleného stropu kněžiště; 5. náklad na liturgický stůl; 6. náklad na pořízení zeleně; 7. náklad na malířskou práci v celé liturgické síni (tónování); 8. socha a symbol. K součtu položek 1.—8. dlužno přičísti architektonický honorář ze součtu.

Soudíme, že toto řešení je jediná možnost, která by prospěla církvi i náboženské obci. V rozsahu, jak jsme ji popsali, musela by se provést najednou; odděleně by se měla řešit otázka obrazové výzdoby na sklech oken.

Ing. arch. M. Kouřil a prof. J. Znoj.

P o z n á m k a r e d a k c e: Otiskujeme návrh úpravy jako příklad řešení vnitřní výzdoby liturgické síně. Jeho stylisace byla ponechána ve formě, ve které byl zaslán radě starších ČCS v Chocni.

Sekce výtvarných umělců a architektů při ACS.

O této církevní instituci, staré jeden a půl roku, jste možná již něco slyšeli. Je to poradní orgán ústřední rady pro umělecké otázky (stavby sborů, výzdoba a pod.) Jeho poradní kompetence byla doporučena náboženským obcím; jde jen o to, aby jí soustavně používaly a nebály se, že sekce bude jim vnucovat práce svých členů. To je u ní vyloučeno, poněvadž nebyla založena na opatrování práce svým členům; tuto propagandu šeptem proti sekci šíří ti, jimž zásahem sekce je znemožňována diletantská práce a kteří neumí tvořit kvalitní díla (hlavně stavby sborů). V té otázce řádila a řadí dosud stavitelská šablona, bez tvůrčí invence nebo s tvůrčím přínosem nepatrným. Existence sekce ruší tyto vlivy; bude věcí členů, aby svou prací vydobyli si váhu a respekt u všech členů církve.

Porad sekce, konaných pravidelně čtrnáctidenně (vždy druhou a čtvrtou sobotu v měsíci), účastní se pravidelně architekti M. Kouřil, F. Kubelka, K. Truksa, J. Bauer, malíři J. Kačírek, J. Kojan, J. Kroj a sochař J. Znoj.

Doporučujeme náboženským obcím, aby si vyžádaly radu sekce

i tehdy, mají-li svůj projekt od svého architekta; může se tak předejít nepříjemným výtkám, postaví-li se sbor dostatečně neuvážený.

P o z n á m k a r e d a k c e: Pro nával ostatní látky museli jsme odložit druhou část studie o sboru, pojednávající o měřítku výtvarného nápadu, studií o kolumbariích, zvoničkách a různé kritické poznámky.

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

Rudolf Říčan: Životní dílo Karla Eduarda Lányho. (K historii českého luterství devatenáctého století. Životopisu Karla Eduarda Lányho část druhá.) V Praze 1938. Nákladem a tiskem firmy V. Horák a spol. Praha II. Stran 415.

Tento objemný svazek je pokračováním spisu téhož autora „Mladá léta Karla Eduarda Lányho“ vyšlého r. 1935, o němž bylo v tomto časopise referováno téhož roku. Autor vysvětluje — snad na svou omluvu — že tato druhá část spisu vyšla teprve tři roky po první — především obtížným shledáváním látky a dokladů z farních archivů církevních. Omluvy však netřeba, neboť tak objemný spis — k tomu při rozsáhlé úřední činnosti autorově — je docentem dějin církevních na Husově fakultě a duchovním správcem sboru církve českoobr. evang. — nelze ani dříve napsat. Obsahuje spoustu látky a všechno je doloženo poukazy na přímé doklady ze zápisů, dopisů a časopi-seckých zpráv a posudků té doby. Slovem: třeba obdivovat ohromnou pílí — přímo akribii — s níž snesl autor tolik materiálu vážícího se k osobnosti a činnosti K. E. Lányho, vynikající osobnosti luterské církve u nás v druhé polovině 19. století. Ta pílí dá se vysvětlit jen blízkými vztahy, jež poutají k sobě rodiny jak autorovu, tak Lányovu. Autor zasloužil se však nejen o osobnost K. E. Lányho a jeho ro-

dinu, nýbrž o českoobr. církev evangelickou, v níž splynul a česká církev luterská s reformovanou v jednu církev. A spis o Lányho neosvětluje jen jeho osobnost, nýbrž je historií české církve luterské u nás v 2. polovině devatenáctého století.

Jestliže 1. část spisu, věnovaná mladým letům Lányho, „neomezovala se“ jen striktně na osobu jeho, nýbrž líčí původ, dětství a mládí a studie mladého Lányho poskytovala pohledy do náboženských, církevních, jakož i kulturních poměrů protestantismu u nás — a to již od dob tolerance až po léta šedesátá — a nejen u nás, nýbrž i v cizině, všude kde Lány dlel na studiích, tato druhá část, zabývající se životním dílem Lányho, to jest jeho církevní činností od let 60tých až po jeho smrt (1903), je sice teritoriálně vázána na místo Lányho působení (Černilov u Hradce Králové), ale jelikož Lány nebyl jen farárem, ale i seniorem, zabírá celou oblast luterskou v Čechách, ba i na Moravě a Slovensku, kam sahá vliv Lányho pro jeho bohatou činnost a význam. Spis Říčanův je velmi poučný, a to nejen pro naše evangelíky, jimž vyvolává bohatý a sytý obraz poměrů církevních a náboženských, v nichž naši bratři evangelíci žili od let 60tých až téměř do převratu, nýbrž i pro nás, členy církve československé. Evangelíci přece jen lépe znají, s jakými potížemi bylo jim a jejich otcům

žítí v Rakousku, co bylo jim přetrpětí, s jakými mnohdy malichernostmi, mnohdy však s důležitými překážkami bylo jim zápasiti. My v církvi československé však, kteří jsme vyšli z církve katolické, nemáme a nemůžeme mít ani ponětí o životě, práci, bojích a utrpeních našich spolubratří z té doby. Spis Řičanův je proto pro nás dvojnásob poučný, je nám přímo zjevením toho, co nám bylo utajeno a jsme znali jen z podání katolické církve. Z toho důvodu třeba spis Řičanův našim bratřím, a hlavně našim bratřím duchovním přímo doporučit. Poznaj z něho nejen práci a obtíže evangeliků před převratem, ale načerpají nadšení a posily pro svou práci ve své církvi, pro práci, která je jistě velmi obtížná, ale za změněných poměrů všeobecných ve státě přece snesitelnější. A mám zato, že nadchnou se naši bratři horoucím smyslem náboženským a církevním, jenž sálá z každé, i sebe menší a nepatrné práce Lányho a celé řady osobností bratrských, neboť autor neomezuje se jen na osobu Lányho, ale dosti důkladně vykládá o všech, kdož přišli s Lánym ve styk. Toho smyslu pro náboženskou práci, jenž mluví z díla Lányho, je potřeba i nám, třebas pracujeme na jiné liše, jež je přec též křesťanská a dnes zase jinak ohrožovaná. Tu možno se nám mnoho učít, přiučit se horlivosti, vytrvalosti, skromnosti, obětavosti. A kde zmiňuje se autor o řevnosti mezi tehdejšími luterány a reformovanými, ani to nebude bez ponaučení pro nás. Jsme lidé i my dnes, jako jimi byli evangelíci tehdy. Ubylo-li malicherností v jedné věci, přibýlo snad v jiné. Spis Řičanův je tedy poučný i pro nás,

a to nejen pro rozšíření znalostí historických, nýbrž i pro mravní povzbuzení a usměrnění. Za historickou správnost zpracování ručí ovšem autor sám. Ale poučením nám bude spis jeho, i kdyby sem tam v jednotlivostech náš a jeho soud se v nazírání na věci náboženské a církevní rozcházel. Spis doporučuji. Spisar.

Dr. Josef Vrchovecký, T. G. Masaryk a náboženství. Matice cyrilometodějská v Olomouci, 1937, str. 169, Kč 15.—

Titul knihy nevystihuje dobře obsah. Nejde o ucelené pojednání o vztahu Masarykově k náboženství, nýbrž o apologii proti nejznámějším Masarykovým názorům o církvi ř. k. Kniha má 2 díly. V prvním seznamuje autor kuse své čtenáře na základě neplných citací Masarykových názorů s jeho poměrem k náboženství, theismu, ateismu, křesťanství, s jeho názory o církvi ř. k. po stránce kulturní, o pravoslavi a protestantismu. Z kladného postoje Masarykova k náboženství a k Ježíšovi snaží se těžit pro církev ř. k. a obrátit jeho autoritu proti lidem, kteří se jí dovolávají proti církvi ř. k. Je to pokus marný, který se setká s úspěchem snad jen u neinformovaných čtenářů. Poctivější by bylo přiznati, že Masarykovo pojetí náboženství je v naprosté protivě k náboženství, jak mu rozumí církev ř. k. a že v nejzávažnějších principech (zjevení, Božství Kristovo, vykoupění, sakramentalismus), je Masarykovo náboženství popřením katolicismu. Marně čekáte, že aspoň v druhém díle, jednajícím o poměru Masarykově k ř. katolicismu, bude se autor vyrovnávat s těmito základními názory Masarykovými.

Polemisuje se tu jen s méně důležitými výtkami o theokratičnosti, nesociálnosti, o jezuitěch, nesnášlivosti, nekulturnosti církve ř. k. a t. d., při čemž je tu kreslen Luther a německý protestantismus v přehnaně tmavých barvách, aby vynikla dokonalost církve ř. k. Ani důležitých a soustavně vyslovených výtek Masarykových rázů mravního (jak jsou na př. obsaženy v přednášce „Intelligence a náboženství“), si autor nevsímá. Snad se tu projevuje obava, aby čtenáři nepoznali chyby vlastní církve, které není možno proti Masarykovým výtkám obhájit. Pro naše čtenáře má kniha význam jen potud, že se v ní může seznámiti s katolickou obranou proti běžným útokům.

Z. T.

Walter Marshall Horton
Realistic Theology, London 1935.

Théma liberalismu je stále předmětem živé diskuse v kultuře, politice i teologii. Se jménem liberalismu je skutečně spojena nedávná historie Evropy stejně tak, jako každý pokus vyrovnati se s minulostí a hledati nové perspektivy budoucnosti. Při tom ovšem obsah pojmu liberalism se mění často podle situace autorovy a jeho pojetí. Na poli ekonomiky a politiky lze ještě s dostatečnou jistotou definovati střed útoku: liberalism. Autoritativní režimy, zastánci plánovitého řízení a distribuce materiálních hodnot tak činí. Představují světu liberalism jako sumu individuálního sobectví a neukázněnosti, jež je vinna všemi rozkladnými tendencemi sociálními a hospodářskými. Pokud ovšem se této stránky liberalismu týče, je skutečně jedním z hlavních vinníků dnešní desintegrace společenských

sil. Právem se proti němu dovolávají autoritativní státy a diktátorské režimy uložené kázně, jež omezuje individuální volnost vývoje.

Pro kulturu samu a pro teologii zvláště, je problém liberalismu složitější a zásadnější. Teologii jde vpravdě o podstatu náboženství. Liberální teologie je viněna ze zploštění zbožnosti a z opuštění křesťanské půdy. Liberální teologie založila prý svou existenci na pojmu „humanitas“. Tím odmítla prý základní zkušenost křesťanskou, že Bůh je vše a člověk nic. Bůh mluví, nikoli věda, psychologie, theosofie — k theologovi.

Do takovéto police uvádí theologický liberalism nahore uvedená kniha. Mám vždy dojem, že je tu liberalismu často křivděno. Liberalism prostě není vždy humanism bez Boha, nebo anthropocentrism, či psychologismus víry, nebo sentimentalismus křesťanské lásky. Tím, že se liberalism často zabýval člověkem a lidskou stránkou náboženství, že chěl člověka znáti, aby mu mohl pomoci, že chtěl znáti lidské dílo v církvi, aby mohl tím spíše zdůrazniti Božské, byl viněn ze subjektivismu.

W. M. Horton má před sebou poměry americké. Proto liberalism charakterisuje immanentismem, racionalismem, humanismem a subjektivismem. Vzhledem ke skutečnosti, člověku a světu je liberalism v Hortonově popisu romantický. Člověk má v sobě immanentní jiskru Boží, kterou je třeba jenom úsilím lidským rozvinovati. Věda, technika, civilisace — toť přirozená cesta k Božímu království. Jestliže svět se přirozeně nerozvíjí tak, jak by měl, není vina v přirozenosti a zkaženosti světa, nýbrž v ne-

dostatku „porozumnění“ a vadě charakteru, ne přirozenosti lidské.

Proti tomuto perfekcionismu a meliorismu, který je znakem liberalismu stává Horton realism. Světová válka otřásla v základech liberalistickým postojem. Ukázala pravou povahu člověka i jeho produktů, sloužících lidským cílům. Proto theologie poválečná se přiklonila k realistickému pohledu na člověka a svět, který svou povahou je pohanský, nikoli božský. Horton se však nevyrovnává s bartismem, ačkoli po počátečním rozběhu ukazuje, že přece jenom theologický liberalism měl své kladné hodnoty. Zvláště v pohledu na Krista a jeho dílo, na Bibli a na vývoj křesťanství liberalism přinesl mnoho realistického světla.

Realism v knize Hortonově je vůbec velmi pružným pojmem. Realismem jsou mu i tendence komunismu a fašismu vázati individuum reálným závazkem kázně. Správně však ukazuje, že oba tyto politické směry jsou Božím soudem nad církví, která zůstávala stranou realismu života a tak svým liberálním postojem vůči sociálním problémům a zápasům zanedbala evangelisaci světa. Realismem rozumí také aristotelism katolické theologie a zvláště v nauce o církvi, jako metafysické realitě se k němu přiznává.

Kladem knihy je snaha, zajistiti theologii a náboženství vůbec objektivitu. Proto Bůh mu je prvou skutečností v otázce prozřetelnosti, víry a spásy. Oceňuje theologii

Augustinovu i ortodoxní principy protestantismu, stejně jako objektivistické tendence anglokatolicismu, pokud jsou snahou zajistiti objektivitu, platnost a pravdivost křesťanova víry. Zdá se mi, že trochu po americku ubývá jasné konfrontaci principů liberální theologie s principy ortodoxie. Srovnává obě sice v několika kapitolách, ale tam, kde mluví na př. o zjevení Boha v Kristu, se jednou zdá, že z liberálního pojetí mu zůstal člověk Ježíš, zjevující Boha, jindy opět mluví o inkarnaci.

Závěrečná kapitola o realistickém plánu spásy krásně vyjadřuje naprostou viru v Boží prozřetelnost, jež i v tomto a právě v tomto, realisticky viděném, démonickými silami zmítaném světě, vede člověka a dějiny ke svému cíli podle Pavla k Řím. 8, 28.

Svět a člověka a také i moderní theologii zachrání podle Hortona jen realismus spásy, obrácený dvojím směrem: objektivním k Bohu, jako prameni milosti a k člověku, který má všechny prostředky pracovní podříditi Božím úmyslům.

Horton mluví o náboženském liberalismu jako o věci v minulosti pohřbené. Je nutno, aby se liberalism zbavil všeho subjektivismu a antropocentrismu. Proto však pozitivní výsledky liberální theologie, jako vědecké theologie, podřízené objektivismu víry a zbožnosti jsou spíše realistickým základem bohosloveckým, než imitace realismu thomistického. O. R.

Do příštího čísla odkládáme referáty o knihách: Ročenka Husovy fakulty sv. 9. — Huizinga: Ve stínech zítřka. — Berkeley: Pojednání o základech lidského poznání. — Svoboda: Osud člověka. — Kunte: Osobnost Jana Herbena. — Pertold: Jak se atheista dívá na cestu k Bohu. — Parandowski: Nebe v plamenech. — Jan ze Zatce: Oráč a smrt. — Swedenborg: Nový Jeruzalém.