

## Křest v evangeliích.

Jan Kořínek.

Pro otázku křtu nalézáme v evangeliích mnohem méně poučení, než bychom si vzhledem k důležitosti tohoto předkřesťanského obyčeje přáli. A co jest ještě závažnější: nemáme nikde přesného vysvětlení jeho smyslu z úst Ježíšových. Křesťanský křest má svůj vzor ve křtu Janově a ten má svůj původ patrně v četných omýváních, jaká prováděly některé židovské sekty.

Při zkoumání podstaty křesťanského křtu nemůžeme vycházeti od Jana, nýbrž od Ježíše. Ale i tak jest nutno o Janovi předslati několik poznámek, z nichž vynikne rozdíl mezi jeho křtem a křtem křesťanským.

Původ janovského křtu jest temný. Snad se vyvinul ze zmíněných křestních sekt, které v té době provozovaly svou činnost u Jordánu. Někteří badatelé ukazují na souvislost s křtem prose-lytů, jenž však byl pouze očistou kultickou. Ke kultickému znečištění docházelo dotykem pohanských model nebo stykem s démony. Jan křtil Židy, ne proselyty.<sup>1)</sup> Byl tu snad vliv Mandeů?<sup>2)</sup> Ani příbuznost s omýváním Essenů<sup>3)</sup> není pravděpodobná. Janův křest byl udělován pouze jednou v životě.<sup>4)</sup> Byl křtem pokání na odpuštění hříchů. *Josephus Flavius* píše o Janově křtu jako obřadu přidružení se ke společnosti s určitým politickým cílem (baptismó synienai).<sup>5)</sup> Jan Křtitel sám považoval svůj křest za něco provisorního; sám ustupoval do pozadí.<sup>6)</sup> (Mk. 1, 8; Mat. 3, 11; Luk. 3, 16.) Je to pouhý křest vodou, ale Mat. 3, 11. Při křtu nebylo vyslovováno žádné jméno,<sup>7)</sup> teprve Janova sekta křtila eis onoma Ioannú. Křesťanský křest lišil se od Janova pouze v tom, že se konal eis onoma Jésú a že se jím sdílel Duch svatý.

1) Heitmüller W.: Taufe und Abendmahl im Urchristentum. (Religionsgeschichtl. Volksbücher I. Reihe, Heft 22/23 str. 10. cituji dále: H 1.

2) Mandeové: viz Kovář NR 1936 studie o Janu Křtiteli.

3) Essenové: na př. Sellin E. *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, 1933 str. 138 n.

4) Reitzenstein, R.: *Die Vorgeschichte der christl. Taufe* 1939, která mi nebyla dostupná, pouze obšrná recenze Heussiho s tímž názvem v N. Jahrb. für Wissensch. u. Jugendbildung roč. 1930 st. 69—83. Reitzenstein popírá, že Janův křest byl udělován jednou v životě.

5) *Josephus Flavius*: viz pozn. 2.

6) Bernoulli, C. A.: *Johannes der Täufer und die Urgemeinde. Die Kultur des Evangeliums*. Bd. I. Leipzig 1918, str. 153.

7) Holtzman, H. J.: *Neutestamentliche Theologie I.* (1911) str. 451. „Offenbar tritt die Persönlichkeit dessen, welcher tauft, ganz in den Hintergrund, weil man die Taufe zunächst als eine Tat des Täuflings als des Täufers aufsetzte.“

O Křtitelův křest žádal a jemu se podrobil podle synoptického podání i Ježíš. (Mat. 3, 13nn; Mk. 1, 9; Luk. 3, 21.) Evangelium Janovo této zprávy nemá, zato ví, že Ježíš kázal a křtil sám (3, 22). Tento údaj, ostatně nepravděpodobný, je odvolán (4, 2) a opraven poznámkou, že křtili jeho žáci. Učedníci nebyli křtěni, když se přidružovali k Ježíšovi; snad křtili s jeho souhlasem, i když při rozeslání dvanácti (Luk. 9, 1—6) nečteme o výslovném příkazu křtu.

A přece v církvi po staletí platilo a platí, že Ježíš sám křest ustanovil. Dlouho do 19. století o tom nikdo nepochyboval. O který výrok se opírá tato jistota? Církev se odvolávala na citáty: Jan 3, 5, Mk. 16, 15 n, Mat. 28, 19, 20.

Proti původnosti těchto míst se uplatňuje řada námitek.<sup>9)</sup> Zejména proti Mat. 28, 19, 20. Ukazuje se na to, že ona slova nejsou příkazem křtu, ale *missie, mathéteusate*. Příkaz *missie* pak není v souhlasu se skutečnými poměry v době apoštolské. Ježíš nenařídil *missi* mezi pohany (ta *ethné*), jinak by se toho Pavel ve svém sporu s apoštoly jistě dovolával. Jest nápadné, že by se Ježíšovi za jeho života nikdy nenaskytla příležitost k vydání tohoto příkazu. Proč až oslavený? A dále: „Taufbefehl“ má toliko Matouš; není u Marka ani v Quelle, dokonce ani u Lukáše, jenž je mladší než Matouš. Není tu oprávněna domněnka, že jde o pokus odůvodniti křestanskou praxi křtu a podepřítí ji autoritou Ježíšovou? Pozoruhodné jest i užití trojiční formule, když je prokázáno, že v době apoštolské i poapoštolské až do 3. století se křtilo toliko ve jménu Krista.

Snad zbývající místa jsou průkaznější pro názor, že Ježíš jest zakladatelem křtu? Citované místo (Jan 3, 5) s výrazným pojmem *gennéthénai anóthen*, jež Jan vysvětluje jako zrození *ex hydatos kai pneumatos*, není nic jiného než znovuzrození sděleným Duchem sv. (Srv. Tit. 3, 5: *paliggenesia*.) Bohužel, toto místo, kde jako by Ježíš křest předpokládal, jest pouze u Jana. Ani třetí autorita (Mk. 16, 15, 16) neobstála před kritickými badateli. Nenáleží prý k původnímu Markovi. 16, 9—20 jest dodatek, nepravý konec evangelia.

V *Janově Evangeliiu* není formálního ustanovení křtu. Pisatel se nestaví proti křtu, předpokládá jej, ale hlavní jest mu přetříbení člověka, voda jest jen symbol. Někteří bohoslovci spatřují náhradu za chybějící příkaz křtu ve scéně umývání nohou (Jan 13, 5nn). Ježíš prý neschválil křtu, ale místo toho zavedl jiný symbolický akt. Petr jej chápal jen fysicky, byl pohoršen (v. 6.), ale pak vycítil, že tu jde o nějaký symbol (v. 9.). Stojí za zmínku, že Ježíš o aktu mluví (v. 15.) jako o příkladu služby. Snad je v tom i odpor proti ponoření celého člověka (ne ponořiti, nýbrž pokropiti — *baptizein* — *niptein*).

Jiných důležitých údajů o křtu v evangeliích není.

<sup>9)</sup> H. 1, str. 2.

Z uvedeného lze souditi, že Ježíš sám nekřtil a otázka důležitosti tohoto obřadu u něho nehrála významné úlohy. Nevíme, zda Ježíš ten úkon nařídil. Dokladů biblických a historických pro to není. Není vyloučeno, že žáci Ježíšovi křtili a že tento akt přijali za svůj při spojení s žáky Janovými.<sup>9)</sup> Rozhodně však u Ježíšových žáků obřad ještě neměl tak bohatý obsah a nebyly s ním spojovány ony myšlenky, jak je poznáváme v době pozdější. Domnívám se, že žáci Ježíšovi křtili a že to byl vstupní úkon do společnosti Ježíšových vyznavačů. Podobné vstupní obřady byly i v jiných náboženstvích.<sup>10)</sup> I v křesťanství se stal křest podmínkou přijetí za plnoprávného člena.

## Pojem bratrství v Novém zákoně.

O. Wohlauf.

Oslovování bratře, sestro, a bratrství uvedeno bylo mnohými v život společenský. Důraz, položený u nás na bratrství, není něčím nahodilým, ale typickým pro českou povahu. Vidíme to nejen v naší minulosti: Čeští bratři, ale i dnes v naší církvi čs. jest oslovování: bratře, sestro domovem a z toho plynoucí bratrství. Setkáváme se s tím u nás v Sokole i v politické organizaci Národním souručenství. — Tedy v náboženském, tělovýchovném i politickém životě. — Nic podobného nenajdeme tak hned u jiných národů.

Přeče však tento pojem bratrství nepramení v povaze české, ale má své hlubší kořeny, a to v *křesťanství*. Sice setkáváme se s podobným pojmem a oslovením: bratři i u Židů (v Starém zákoně), ale pravé chápání smyslu bratrství nejlépe je vyjádřeno *Ježíšem v Novém zákoně*. Tu dostaneme se k jádru věci bratrství: jeho původu, *obsahu a programu*.

To je úkolem této práce.

### I. *Evangelia.*

1. *Oslovení.* Projdeme-li pozorně všemi čtyřmi evangelii (Matouš, Marek, Lukáš, Jan), setkáváme se s oslovením i pojmem bratrství velmi často. Marně bychom však hledali, že Ježíš užije někdy přímo oslovení: bratře, sestro. Ježíš *nikdy neoslovoval* těmito jmény ani své nejbližší — apoštoly, ani druhých.

Užíval však Ježíš oslovení „intimnějších“, zvláště když někomu pomáhal. Dceři Jairové řekl: „*Děvečko, vstaň!*“ (Mar. 5, 41; Luk. 9, 54), ženě pravil: „*Dcero, víra tvá tě uzdravila*“ (Mat.

<sup>9)</sup> Bernoulli l. c. str. 152.

<sup>10)</sup> Heussi K.: Kompendium der Kirchengeschichte 1933, Tübingen. Mithraskultus. Eine Art von Taufe zur Sühnung der Sünden u. Beruhigung des Gewissens. str. 18.

9, 22; Mar. 5, 34; Luk. 9, 48), zbožným ženám řekl: „*Dcery Jeruzalemské, neplačte nade mnou*“ (Luk. 23, 28), matce své s kříže zvolal: „*Zeno, aj, syn tvůj*“ (Jan 19, 26) a pod. Pro muže našel slova: při uzdravení šlakem poraženého: „*Synu, odpouštějí se tobě hříchové tvoji*“ (Mat. 9, 2; Mar. 2, 5), anebo: „*Človče, odpouštějí . . .*“ (Luk. 5, 20); při pohřebním průvodu dotekl se már a řekl: „*Mládenče, tobě pravím, vstaň!*“ (Luk. 7, 14); když oznamuje svůj brzký odchod: „*Synáčkové, ještě maličko s vámi jsem*“ (Jan 13, 33); Jidášovi pravil vyčítavě: „*Příteli, nač jsi přišel?*“ (Mat. 26, 50); anebo řekl: „*Vy přátelé moji jste*“ (Jan 15, 14); utěšoval učedníky své slovy: „*Neboj se, o maličké stáde, neboť se zalíbilo Otci vašemu dáti vám království*“ (Luk. 12, 32).

Ježíš též oslovoval přímo jmény: „*Žes mne viděl, Tomáši, uvěřil jsi*“ (Jan 20, 29); „*Zachee, spěšně sestup dolů!*“ (Luk. 19, 5); „*Pravím tobě, Petře, třikrát mě zapřeš*“ (Luk. 22, 34); „*Jidáší, políbením Syna člověka zrazuješ?*“ (Luk. 22, 48) a pod. Anebo též bez jakéhokoli oslovení: nařizuje nemocnému: „*Jdi, umej se v rybnice Siloe!*“ (Jan 9, 7); apoštolům svým prý řekl: „*Jdouce, učte všechny národy!*“ (Mat. 28, 19; Mar. 16, 15) a j.

Kromě těchto uvedených přímých oslovení, často užil Ježíš slov: bratr, bratří, sestra, hlavně ve svých podobenstvích anebo zdůrazňoval-li bratrství ve smyslu *plnění Boží vůle* (Mat. 12, 46—50). V tomto náboženském smyslu slovo: bratr (-ří) se vyskytuje často v evangeliích, a to i vyslovených přímo od Ježíše: u Matouše 19krát, u Marka 5krát, u Lukáše 8krát, u Jana 4krát. Celkem 36krát se setkáváme s výrazem: bratře, bratří. Výraz: sestra se vyskytuje v tomto smyslu jen dvakrát (Mat. 12, 50; Mar. 3, 35).

Dříve než si budeme uvědomovat smysl bratrství v evangeliích, všimněme si stručně, jak oslovován byl Ježíš od svých učedníků a ostatních, anebo jak sám sebe nazýval. Ani tu *nesetkáváme* se s výrazem: *bratr*, jako oslovení pro Ježíše. Apoštolové nikdy tohoto oslovení nepoužili vůči Ježíši Kristu, tím méně ti ostatní. Ježíš o sobě nejčastěji užíval slova: *Syn člověka*, a to 79krát (29 + 13 + 25 + 12), anebo název pro Ježíše: *Syn Boží*, který však Ježíš o sobě nikdy neužíval, vyskytuje se 23krát (4 + 8 + 2 + 9), nebo prostě názvu: *Syn*, užívaný i Ježíšem, vyskytuje se v evangeliích 30krát (6 + 5 + 2 + 17). Dáván Ježíšovi název: *Syn Davidův* — 11krát (5 + 3 + 3 + 0). — Název: *Mesiáš* a *Beránek Boží* se vyskytuje jen u Jana (1, 42; 4. 25 a 1, 29. 36). S jinými názvy se setkáváme, jako: *Kristus* — 28krát (8 + 4 + 8 + 8), *Ježíš Nazaretský* — 15krát (6 + 3 + 3 + 3), *Král Židovský* — 21krát (5 + 6 + 3 + 7), ale nejčastěji užívané oslovení všeobecně i samým Ježíšem je: *Pane*, a to 87krát (25 + 3 + 26 + 33), a rovněž tak převzaté oslovení: *Mistr* — 53krát (11 + 17 + 13 + 12). — „*Jeden jest Mistr váš, Kristus, vy pak všichni bratři jste*“ (Mat. 23, 8); v těchto slovech je také vyjádřen *původ* pojmu bratrství všelidského, bratrství v křes-

tanském slova smyslu. — S tím v dalších kapitolách.

2. *Pojem bratrství.* Jak chápal Ježíš bratrství, stačilo by uvést příklad z evangelií, kde Ježíš na oznámení apoštolů, že přišla jeho matka a bratři rodní, odpověděl: „Kdo jest matka má? Kdo jsou bratři moji? A vztáhna ruku svou na učedníky své, řekl: *Aj, matka má i bratři moji. Nebo kdož by koli činil vůli Otce mého nebeského, ten jest můj bratr, i sestra má, i matka má*“ (Mat. 12, 48—50; Mar. 3, 32—35; Luk. 8, 19—21).

Ježíši podmínkou, aby někdo mohl býti nazýván bratrem nebo sestrou *není* snad rodinný a příbuzenský svazek, ale svazek přikázání a plnění tak vůle Boží. Tedy svazek duchovní, pouto, kterým všichni mají býti v duchu Kristově spojeni v jednu rodinu dítek Božích. Tak Ježíš vyjádřil pojem bratrství na širším základě nejlépe a nejvýstižněji i ve slovech modlitky *Otčenáš* (Mat. 6, 9—13; Luk. 11, 2—4). Zde jest vyjádřen původ, význam a program bratrství. Bůh jest Otcem všech a lidé Jeho dětmi. Poněvadž jsme děti Boží a máme tudíž jednoho duchovního Otce, jsme si navzájem *bratřimi a sestrami*, sobě rovní, proto máme také žít ve vespolečné lásce, jako bratři a sestry!

Abychom splnili podmínku bratrského spoluzití, musíme především pochopiti Ježíšova přikázání lásky (trest Zákona), kteráž slovné znění sice Ježíš převzal ze Starého zákona (V. Mojž. 6, 5) a také celý Dekalog (II. Mojž. 20, 2—17; V. Mojž. 5, 6—21) vyjádřil dvěma příkazy a pojal je v novém smyslu: „Milovati budeš Pána Boha svého, z celého srdce svého, ze vši duše své a ze vši mysli své.“ To jest první a veliké přikázání. Druhé pak jest podobno tomu: „Milovati budeš bližního svého jako sebe samého.“ (Mat. 22, 37—39; u Marka 12, 30—31: „Většího přikázání jiného nad toto není“ a Luk. 10, 27. 28 dodává: „To čin a živ budeš.“) Můžeme snad vhodně nahradit: Milovati budeš bratra svého jako sebe samého.

Láska bratrská čerpá však svou sílu z lásky k Bohu. Láska k Bohu osvobozuje, dává právo na synovství Boží, činí nezávislými bojovníky Božími. Ti mají především pečovati o Boží království (Mat. 6, 33; Mar. 12, 17), kterým rozumíme vládu Boží pravdy a lásky v lidských srdcích, právo a spravedlnost mezi lidmi. Krátce řečeno: *služba Bohu a služba bližnímu* (bratru) jsou základní pojmy! Ten panuje, kdo slouží, službou stává se každý pomocníkem dobra, pomocníkem Božím. Ježíš pro své učedníky a syny Boží měl jen jedno pravidlo: Sloužit bližnímu! — Cena jednotlivce (Mat. 33, 11. 12; Mar. 9, 35) je v nezištné a radostné službě jiným (Mat. 20, 26. 27; Mar. 10, 43. 44; Luk. 22, 26). Není možná ve službě Boží žádná polovičatost, rozpoltěnost ani dvojakost (Mat. 6, 4; Luk. 16, 13).

Ježíš jako Mesiáš chce přinésti bratřím svým Boha a Boží blízkost, aby jim pomohl ze vši bídy hmotné a především *mravní*.

3. *Obsah bratrství.* Ve svém bratru máme uznávat a ctít sebe (Mat. 16, 25—26; Mar. 8, 36—37; Luk. 9, 24—25), všichni tvoří

jednotu mravní, spojenou pocitem solidarity (Mat. 23, 8). Spojením lásky k Bohu a k lidem v jedno jest u Ježíše soustava mravního učení Jeho. Proto Ježíš zdůrazňuje velkou cenu *duše* lidské (Mat. 18, 14; Luk. 15, 4—7). Poněvadž má duše každého bratra stejnou cenu, jest každý bratr roven svým nejvyšším cílem, účelem, proto ono pravidlo mravnosti a spolužití je nutno zdůrazňovat: „Všecko jakž byste chtěli, aby vám lidé činili, tak i vy činite jim“ (Mat. 7, 12; Luk. 6, 31). Co je nutno zdůrazniti jako předpoklad pro soužití bratrské, je dokonalost a láska Boží, dokonalost vnitřní, mravní. A čím dokonaleji chápe člověk Boha jako Otce, tím důrazněji bude plnit mravní úlohu vůči Bohu a k lidem. Ježíš to vyjádřil slovy: „Ne každý, kdož mi říká: Pane, Pane, vejde do království nebeského, ale ten, kdož činí vůli Otce mého, kterýž jest v nebesích“ (Mat. 7, 21). Vůle pak Boží stručná a jasná jest: „Milovati Boha a bližního jako sebe“ (Mat. 22, 39; Mar. 12, 31).

Láska k lidem musí býti trpělivá, vytrvalá a účinná: milovati se vespolek (Jan 15, 17), proto každý sebe nepatrnější skutek, vykonaný pro blaho bratra svého, je před Bohem cenný (Mar. 9, 41). Chudých a nuzných budeme míti stále (Jan 12, 8), jim třeba pomoci (Mat. 5, 42). Prosíciho neodmítnout (Mat. 7, 9, 10; Luk. 11, 5, 11—12), nebylo by to bratrské a lidské ani křesťanské, ale podle možnosti pomoci sociálně slabším: poskytnutím almužny (Mat. 6, 1—4), napojiti žíznivého (Mat. 10, 42). „Cožkoli jste učinili jednomu z bratří těchto mých nejmenších, mně jste učinili“ (Mat. 25, 40; 10, 42; Mar. 9, 41; Jan 13, 20), to bude i rozhodujícím činitelem při Božím soudu, jestli kdo žíznivě napojil, lačné nasýtil, nahé přioděl, nemocné a v žaláři navštívil a hosty přijímal anebo nikoliv (Mat. 25, 31—46).

Ježíš přikazuje učedníkům: dejte jim jísti (Mat. 14, 16; 15, 35; Mar. 6, 37; Luk. 9, 13), ale vždy především zdůrazňuje, že člověk ne samým chlebem živ jest (Mat. 4, 4; Luk. 4, 4; viz V. Mojž. 8, 3), doporučuje chléb s nebe (Jan 6, 33) a pečovati o pokrm k životu věčnému (Jan 6, 27), a uvědomení si, že život není jen pokrm (Mat. 6, 25; Luk. 12, 23). Ovšem, že chléb nemá býti odpírán žádnému (Luk. 11, 5—8), proto každý dělník je hoden pokrmu svého (Mat. 10, 10) a mzdy své (Luk. 10, 7; viz V. Mojž. 24, 15).

Je nutno prokazovati milosrdenství (Mat. 9, 13; Luk. 6, 36), a neodsuzovati nevinných (Mat. 12, 7), neboť lékaře potřebují nemocní a sociálně slabší, ale i *hříšníci* (Mat. 9, 12; Mar. 2, 7; Luk. 5, 31). Nemáme býti služebníky hříchu (Jan 8, 34), ale víme dobře, že jsme chybuující, proto neodsuzujeme: „Kdož jest bez hříchu, hoď po druhém kamenem“ (Jan 8, 7).

*Mravní* pravidla ustanovena jsou po blahoslavenstvích, jako „nová přikázání“ — zduchovněná ze Starého zákona: 1. nejen zabítí (V. Mojž. 5, 17; II. Mojž. 20, 12; III. Mojž. 24, 17), ale již hněvání se na bratra bez příčiny musí býti souzeno (Mat. 5,

21—22), proto je nutné smíření (Mat. 5, 24); — 2. nejen tělesné cizoložení (II. Mojž. 20, 14; V. Mojž. 5, 21), ale již žádostivý pohled působí cizoložení v srdci (Mat. 5, 27—28; Luk. 16, 18), lépe jest proto zbavit se jednoho údu, nežli zhřešiti (Mat. 5, 29—30; Mar. 9, 43, 45. 47) anebo pohoršení způsobiti (Mat. 18, 7—9). 3. zakázaná je krivá přísaha (II. Mojž. 20, 7; III. Mojž. 19, 15; V. Mojž. 5, 11), ale řeč naše má býtí přímá: ano nebo ne (Mat. 5, 33; 23, 16). — 4. proti zákonu: oko za oko, zub za zub, ruku za ruku, nohu za nohu, modřinu za modřinu, život za život (II. Mojž. 21, 23—25), klade Ježíš: neodpíratí zlému, a zdůrazňuje ochotu pomoci a štědrosti (Mat. 5, 38—42). — 5. na starozákonní: milovati bližního a nepřítelē nenáviděti (III. Mojž. 19, 18; V. Mojž. 22, 1—4), zdůrazniti nutno i lásku k nepříteli, neboť: „Milujete-li ty, kteříž vás milují, jakou odplatu máte?“ (Mat. 5, 46; Luk. 6, 27—28. 32), máme tak usilovat dokonaloši Boží dosíci (Mat. 5, 48). Proto také: Nesuďte, abyste nebyli souzeni (Mat. 7, 1; Luk. 6, 37), neodsuzovat, ale odpouštět a přispívat (Luk. 6, 38), neboť jakou měrou měříte, tak bude naměřeno vám (Mat. 7, 2; Mar. 4, 24; Luk. 6, 38). Často na druhém bratru vidí se vše špatné a chybné, ale na sobě nic (Mat. 7, 3; Luk. 6, 41); žádoucí je napřed sebe zdokonalovat a potom teprve vytýkat a napravovat druhého (Mat. 7, 5; Luk. 6, 42).

To je nutný mravní požadavek: čistota srdce (Mat. 23, 25; Luk. 11, 39—40). Mnozí jsou vzdáleni od Pravdy Boží (Mat. 15, 8; Mar. 7, 6—7). Podle velikosti „čistoty“ srdce se projevují i skutky bratrské, vždyť srdce je poklad: dobrý člověk činí dobré a zlý zlé věci (Mat. 12, 35; 15, 19). Ne však to, co vchází do úst, poskvřňuje člověka, ale co z úst pochází (Mat. 15, 11, 18; Mar. 7, 15), ze srdce (Mar. 7, 20), neboť ze srdce zlá myšlení, leš, nestydatost, rouhání, pýcha, bláznovství pramení (Mat. 7, 21—22).

Vlastnosti duchovní jsou nejlepší poklady, o které nepřijde-me (Mat. 6 19. 21; Luk. 12, 34). Zdůrazňoval-li Ježíš na prvé m místě hodnoty a statky duchovní (Mat. 6, 19. 21; Luk. 12, 34), neznamená to, že by zavrhoval statky hmotné, ale odsuzuje mamon, neboť snáze projde velbloud uchem jehly než bohatec do království Božího (Mat. 9, 24; Mar. 10, 24; Luk. 18, 25), proto je nutno si vybrati: sloužití Bohu nebo mamonu (Mat. 6, 24; Luk. 16, 13)!

4. *Program* bratrství. Pravé bratrství vyžaduje rovnost všech, žádné neodůvodněné povyšování se nad jiné, ale je žádoucí vzájemná služba (Mat. 20, 26—27; Mar. 9, 35; 10, 43—44). Může nastati poníženi nebo povýšení (Mat. 23, 11; Luk. 14, 11; 18, 14; 9, 48; Jan 13, 20), anebo podobně: mnozí první budou poslední a naopak (Mat. 19, 30; 20, 16; Mar. 10, 31).

Ve světě jest dosti práce: žeň zajisté jest mnohá, ale dělníků málo (Mat. 9, 37—38; Mar. 3, 14; Luk. 10, 2—3; Jan 4, 35), to

proto, poněvadž je mnoho povoláných, ale málo vyvolených (Mat. 20, 16; 22, 14). — Potřebuje svět, národ i církve všech dobrých pracovníků, zúčastňujících se na výstavbě Božího i tohoto světa, a to sjednocených při všech silách tvořivých, aby všichni jedno byli (Jan 17, 21—22). — Co je rozděleno, pustne a padá (Mat. 12, 25; Mar. 3, 24—25; Luk. 11, 17). To platí všude při konání povinností duchovních i tělesných: dávejte, co císařovo jest — císaři, a co Božího — Bohu (Mat. 22, 21; Mar. 12, 17; Luk. 20, 25)!

## II. Skutky apoštolů.

Ve Skutcích apoštolů setkáváme se rovněž často s výrazem: bratr, bratří anebo muži bratři, ale ne ve smyslu, s jakým se setkáváme u Ježíše v evangeliích. Ježíš pro slovo: bratr zdůrazňoval *všeobecné plnění vůle Boží, bez rozdílu* náboženského. Ve Skutcích apoštolských je již pojem bratrství do jisté míry *vymezen*. Bratrem je nazýván ten, kdo je *vyznavačem* Ježíše Krista — *křesťanem*. Kdo vyznal, že věří v Ježíše Krista ukřižovaného a zmrtvýchvstalého a byl v Jeho jméne pokřtěn, ten patří mezi bratry!

Setkáváme se i zde s různými jinými oslovením, titulováním při sdělování zpráv o Ježíši, užívaných apoštoly. — Především apoštolové oslovovali všeobecně při začátku svých řečí: *Muži bratři*, vyskytuje se 14krát, někdy (2krát) i s přidáním: a otcové (muži bratři a otcové), oslovení: *muži Židé* se vyskytuje jednou (2, 14), a *muži Izraelští* — 5krát. Ojedinelé výrazy: *muži Aténští* (17, 22), *muži Efezští* (19, 35), anebo prostě: *muži* — 5krát. — Nejčastějším výrazem je: *bratři* (bratr), a to 37krát užívaný ve shora uvedeném významu.

Mezi tyto „bratry“ nejsou zde počítáni apoštolové, ale vidíme v tomto významu určité rozřídění, lépe řečeno rozlišení bratří podle funkce. Určité příklady nám to ukazují: *Apoštolové a bratři* (11, 1), apoštolové a *starší i bratři* (15, 23), anebo apoštolové a *starší* (15, 6; 16, 4). Ovšem i osamocený výraz: *starší* se vyskytuje, a to 7krát a jednou se setkáváme s výrazem: *biskup* (20, 28) — řecky: dozorce, ve významu *starší* (20, 17), totožné výrazy co do obsahu.

Vymezení funkce: apoštolů, starších (biskupa) a bratří není ve Sk. ap. pevně a přesně stanoveno a vyhraněno. Je jisté, že úkol apoštolský byl hlavně: kazatelský i organizační, aby získávali pro spolupráci „starší“ a tak budovali spolu církve „bratří“! Také výraz „*svatí*“ značí křesťany (9, 13; 26, 10).

Neuvádím zde obsah pojmu bratrství, jen podotýkám, že v duchu Ježíšově se všichni bratři, starší i apoštolové scházivali ve společnosti, v učení apoštolském, v lámání chleba a na modlitbách (2, 42; 20, 7. 11). Tito křesťané — bratři — byli jedno srdce a jedna duše a měli všechny věci společné (obecné) (4,



32—37). Byli naplněni láskou, nelhali (5, 4, 11), poslušni byli více Boha než lidí (4, 19; 5, 29; 12, 22), dovedli si odpouštět (7, 60), odevzdávali se do vůle Boží a Ježíšovy (7, 59). Zkrátka, tvořili rodinu Boží (17, 28) a řídili se vždy Ježíšovými slovy: „Blahoslavenější jest dáti nežli bráti“ (20, 35).

### III. Listy (epištoly).

Epištoly jsou listy, psané „bratřím“ — sborům, církvi křesťanské anebo jednotlivcům. Zde již vidíme zřetelněji obsah pojmu bratrství křesťanského, které ve Skutcích ap. jsme ještě neměli, neboť tam byla vyličeána více činnost organizační, a v evangelích zase všeobecná Ježíšova ustanovení a přikázání, vztahující se na všechny lidi.

A. Pavlovy listy. S Pojmem bratrství v epištolách Pavlových se setkáváme často v jednom listě více v jiném méně. Pojmenování, oslovení: bratří, vyskytuje se obyčejně na začátku listu (kapitoly). Buď je tu prosté oslovení: bratří (Řím. 10, 1 a j.), nebo: bratří moji (Efez. 6, 10 a j.), bratří moji milí a přezádoucí (I. Kor. 15, 58), bratří Bohu milí (I. Tessal. 1, 4), bratří Pánu milí (II. Tessal. 2, 13), bratří svatí (Žid. 3, 1; I. Tessal. 5, 27), anebo jen oslovení: nejmilejší (II. Kor. 7, 1), synáčekové moji (Galat. 4, 19), synu můj (II. Tim. 2, 1). — Ale jinak výraz bratří se vyskytuje v listech Pavlových celkem 127krát, a to (pořadí uvedených v N. Z.): 15 + 34 + 10 + 10 + 3 + 7 + 3 + 19 + 9 + 2 + 1 + 0 + 4 + 10 = 127krát. — Z toho vidět, že jedině v epištole k Titovi se tento výraz: bratří nevyskytuje, je tu však označeno poslání listu: Titovi, vlastnímu synu u víře obecné (1, 4), což vyjadřuje pojem: bratra.

I s výrazem: sestra se setkáváme, celkem 4krát: sestra a služebnice církve (Řím. 16, 1), sestra (I. Kor. 7, 15), sestry ženy (I. Kor. 9, 5), sestry (I. Tim. 5, 2).

Bratrství v listech Pavlových vyplývá především uvědoměním si toho, že jsme všichni *tělo v Kristu* a oudové jedni druhých (Řím. 12, 5; I. Kor. 12, 27), skrze jednoho Ducha Kristova zajisté všichni v jedno tělo pokřtěni jsme (I. Kor. 12, 13), proto podle vnitřní moci jednoho každého ouda běře k vzdělání svému v lásce (Efez. 4, 16). Z toho plyne ono láskyplné bratrství: Láskou bratrskou jedni k druhým naklonění jsouce, poctivostí se vespolek předcházejte (Řím. 12, 10; Efez. 4, 2; I. Tessal 4, 9). Láska bratrská ať zůstává (Žid. 13, 1). Celý chvalozpěv na lásku (I. Kor. 13, 1) nám připomíná velký význam lásky v bratrském soužití: roznécovat se v lásce a dobrých skutcích a neopouštět společného shromáždění (Žid. 10, 24—25).

Co jen dobrých ctností je nutno aby bratr měl: v pracích neleniví, Pánu sloužit, v souženích trpěliví (Žid. 10, 36), na modlitbě ustaviční (Efez. 6, 18), přivětiví v hostům (Žid. 13, 2), ne

vysoko o sobě smýšlet, ale k nízkým se naklánět, žádnému zlé za zlé neodplácet a jestliže jest možné, se všemi lidmi pokoj mět (Žid. 12, 14), ne sami sebe mstěte, ale Pán odplatí za vás. Lační-li bratr tvůj, nakrm jej, žízni-li, dej mu pítí. Nedej se přemoci zlému, ale přemáhej v dobrém zlé. Radujte se s radujícími a plačte s plačícími. — V těchto slovech epištoly Pavlovy k Řím. 12, 9—21, je vyjádřen stručný, přehledný a pravý obsah bratrství praktického.

Kromě toho zdůrazňována bývá silně: *vespolná jednomyslnost* (Řím. 12, 16; 15, 5; I. Kor. 1, 10), *jednostejnou lásku mět*, *jednostejně smýšlet* (Filip. 2, 2), *zachovávat jednotu Ducha*, neboť povolání jsme v jedné naději: *Jeden Pán* (I. Kor. 18, 4. 6), *jedna víra*, *jeden křest*, *jeden Bůh a Otec všech*, kterýž jest *nade všechno a skrze všechno i ve všech vás* (Efez. 4, 4—6).

Bratři aby byli plni dobroty, napomínali se vespolek, neboť žádný z nás není sám sobě živ, a žádný sám sobě ani neumírá. Království zajisté Boží (I. Kor. 4, 20) není pokrm a nápoj, ale spravedlnost a pokoj a radost v Duchu svatém. Neboť, kdož v tom slouží Kristu, milý jest Bohu a lidem příjemný. A každý jeden z nás sám za sebe počet vydávati bude Bohu (Řím. 14, 7. 12. 17. 18) a odplatu vezme podle práce své (I. Kor. 3, 8).

K pravému bratrství patří nejen milovati bratra svého jako sebe (Gal. 5, 14), ale také jedni druhých břemena nésti (Gal. 6, 2), činiti dobře všechněm (Efez. 2, 10; Gal. 6, 10), nejvíce pak domácím víry (Gal. 6, 10; I. Tim. 5, 8), při tom pamatovati na chudé (Gal. 2, 10) a na vdovy (I. Tim. 5, 3) sbírkou jim pomáhati (I. Kor. 16, 1; II. Kor. 8, 4), neboť jen tak všichni jedno jsme v Kristu Ježíši (Gal. 3, 28).

Varujme se mezi sebou různic (Řím. 16, 17; I. Kor. 1, 10; 3, 3; II. Kor. 12, 20), smilstva (Řím. 1, 24—29; I. Kor. 5, 1—13; II. Kor. 12, 21; I. Tessal. 4, 3), hněvu a svárů (II. Kor. 12, 20), jakož i jiné neřesti a žádosti (II. Tim. 3, 2—6; Řím. 1, 29—31; I. Kor. 6, 9—10; Gal. 5, 19—21), tak i jen milování peněz je kořen všeho zlého (I. Tim. 6, 10; II. Tim. 3, 2). — Tedy: nepanujž hřích v nás (Řím. 6, 12. 14. 23; Efez. 4, 26—31)!

Proto ona výzva: *Dokonalí* buďte, potěšujte se, *jednostejně smýšlejte*, pokoj mějte a Bůh lásky a pokoje bude s vámi (II. Kor. 13, 11; Řím. 12, 16. 18; I. Tessal. 5, 14—15). Snášet se a odpouštět si vespolek (Efez. 4, 2. 32; Kolos. 3, 13): Potřebujeme tak mezi sebou šířiti ovoce Ducha: lásku, radost, pokoj, tichost, dobrotivost, věrnost, středmost (Gal. 5, 22; Efez. 5, 9; Kolos. 3, 12), k tomu patří: složiti lež a mluvití pravdu každému (Efez. 4, 25; Kolos. 3, 9). K dokonalosti patří: zkoušet a poznávat sebe (I. Kor. 11, 28; II. Kor. 13, 5; Gal. 6, 4) a což dobrého jest toho se držet a od všelikého zlého se varovat (I. Tessal. 5, 21—22; Filip. 4, 8).

Přirozeně, že musíme pracovat na poli duchovním i hmotným, než dostaneme užitek (II. Tim. 2, 6), a všechno činiti bez reptání (Filip. 2, 14). Buďme rozséváči dobrými, neboť kdo skoupě rozsívá, skoupě žíti bude, ale kdo ochotně rozsívá, ochotně i žíti bude (II. Kor. 9, 6) a také, kdo rozsívá tělu svému, z těla žíti bude porušení, ale kdož rozsívá Duchu, z Ducha žíti bude život věčný (Gal. 6, 8); přitom hoden jest každý dělník mzdy své (I. Tim. 5, 18).

Pravý bratr Kristův se pozná nejen v životě veřejném a církevním, ale i soukromém a hlavně rodinném. Jaké má býti manželství, líčí Pavel na několika místech: Neoklamávejte jeden druhého (I. Kor. 7, 1—6). Kdo miluje ženu svou, sebe samého miluje (Efez. 5, 22—33), Opustí člověk otce svého i matku a připojí se k manželce své, i budou ti dva jedno tělo (Efez. 5, 31; Kolos. 3, 18—19; Žid. 13, 4—5). Dítka pak vésti v poslušnosti a v duchu přikázání Božích (Efez. 6, 1—4; Kolos. 3, 20—21; Tit. 2, 4).

I představení církve jak mají žíti: biskup (I. Tim. 3, 1—7; Tit. 1, 6—9) a jáhen (I. Tim. 3, 8—13), aby tak všichni byli jen Boží pomocníci (I. Kor. 3, 9; 4, 1; II. Kor. 6, 3—18). A tak: Rozhojňující se v díle Páně vždycky, věduce, že práce vaše není daremná v Pánu (II. Kor. 15, 58).

B. Obecné. V epistolách: Jakubově, Petrových, Janových a Judově zaznívá v pojmu bratrství tentýž tón, jaký jsme slyšeli v listech Pavlových. Vyskytuje se v listech Pavlových výraz: *bratrstvo* (I. P. 1, 22; 2, 17; 3, 8; II. P. 1, 7). V Judově epistoře se výraz: bratří nevyskytuje a je nahrazen slovem: nejmilejší (1, 3. 17. 20), s tímto oslovením: nejmilejší, se setkáváme i u Petra (I. P. 4, 12; II. P. 3, 1. 8. 14. 17), u Jana (I. J. 3, 2. 21; 4, 1. 7. 11; III. J. 1, 2. 5. 11). — Ovšem výraz: bratří (bratr) se nejčastěji vyskytuje u Jakuba — 19krát, u Jana — 18 krát, u Petra — 3krát, a jednou výraz: sestra (Jak. 2, 15). — Z jiných oslovení najdeme tu výraz: synáčekové moji (I. Jan. 2, 1. 12. 28; 3, 7. 18; 4, 4; 5, 21; III. Jan. 1, 4), nebo: starší (I. Petr. 5, 1. 5; II. Jan. 1, 1; III. Jan. 1, 1) a u Petra (I. P. 2, 25): biskup, anebo: přichozí (I. P. 1, 1; 2, 11).

K bratrskému soužití je třeba: přívětivosti (I. Petr. 1, 24), složití zlost, pokrytectví, závist, roztržky (I. Petr. 2, 1; Jak. 3, 16) i pochlebování (Juda 1, 16), utrhání na cti (Jak. 4, 11—12), sváry a boje (Jak. 4, 1—3). Neodpláceti zlého (I. Petr. 3, 9—10), ale lépe trpěti nežli zle činiti (I. Petr. 3, 17), Bůh se povýšeným protiví, ale pokorným dává milost (Jak. 4, 6; I. Petr. 5, 5). Potřebujeme: trpělivosti (Jak. 5, 7—8), čistotu života, varování se cizoložství (Jak. 4, 4—10). Pravé bratrství a náboženství znamená: službu sociálně slabším (Jak. 1, 27), máme býti činitelé slova (Jak. 1, 22), a zachovatelé přikázání (I. J. 2, 4; 3, 24; II. J. 1, 6). Víra podepřená skutky jest onou jedině pravou vírou

(Jak. 2, 26), z toho plyne, že nemá se dělati rozdíl mezi lidmi (Jak. 2, 1—18).

K bratrství jsou nutny předpoklady zdokonalení člověka po stránce: mravní. Jednomyslnost všech (I. Petr. 3, 8), neboť muž dvojí mysli je neužitečný (Jak. 1, 8; 4, 8), proniknutí především *láskou* jedni k druhým (I. Petr. 1, 22; 4, 8; II. Petr. 1, 6—7; I. Jan. 5, 2), zvláště vyjádřeno pěkné slovy: „Kdo miluje Boha a bratra svého nenáviděl by, lhář jest. Nebo, kdož nemiluje bratra svého, kterého viděl, Boha, kterého neviděl, kterak může milovati? Proto, aby ten, kdož miluje Boha, miloval i bratra svého“ (I. Jan. 4, 20—21; 2, 9—11; 3, 10), kdož nemiluje bratra, zůstává v smrti (I. Jan. 3, 11. 13—18; 4, 7), rovněž tak ten, kdož miluje příliš svět (I. Jan. 2, 15—17; I. Petr. 1, 24)!

#### IV. Zjevení Janovo.

V knize Zjevení nemůžeme mluvit o pojmu a obsahu bratrství, jak jsme to sledovali v předešlých knihách N. Z. Jest to kniha prorocká, tedy, jak bude v budoucnosti vyhlížeti království Beránkovo, které zvítězí jednou nad mocí satanovou, a kdy se tak nynější světový řád zřítí.

Knihata neobsahuje tajnosti, týkající se doby přítomné, ale „zapečetěná“ vidění do budoucnosti. Církev Kristova konečně přece jen zvítězí, když Ježíš Kristus zase přijde a své nepřátele přemůže. A tento příchod Ježíšův (druhý), toto vítězství Kristovo nad Jeho nepřáteli a toto oslavení Jeho církve — to jsou hlavní myšlenky Zjevení Janova.

Přirozeně, kde bude duch *Kristův*, tam je i pravé *bratrství!* S pojmem bratrství přímo se nesetkáváme. Výraz: bratří vyskytuje se 4krát, ve spojení: Jsemť spoluslužebník tvůj a *bratří* tvých (proroků) a těch, kteříž ostríhají knihy této: 22, 9, kteříž mají svědectví Ježíšova: 19, 10, kteříž zmordováni býti mají: 6, 11, a bratří našich (12, 10).

Co musíme zde míti na zřeteli, jest myšlenka Božího vedení: „Jáť jsem Alfa i Omega, počátek i konec, první i poslední (1, 8. 11; 21, 6; 22, 13), nebát se trpěti (2, 10) a jsou ti blahoslavení, kteříž zachovávají příkázání jeho (22, 14), neboť odplatí jednomu každému podle skutků jeho (22, 12).

Zvlášt významně zaznívá v této knize touha po příchodu lepšího života a světa (bratrství), když čteme volání: „Přijď, kdož žízni, přijdiž, nabeř vody života darmo (22, 17), potom nebudete žízni více ani lačněti (7, 16).

„Přijdiž tedy, Pane Ježíši! — Milost Pána našeho Jezu Krista se všechněmi vámi.“ (22, 20—21.)

## Dr. K. Farský jako katolický kněz.

(Dokončení.)

Dr. Bohumil Pešek.

Ve statích o státě opět přichází Farský do rozporu s názory svého svědomí a se současným stavem národní a státní situace. Tak charakteristickou je poznámka, že ve státech, které nejsou národními, jsou obývány více národy, dochází často ke kolisi povinností národních a státních, které se svými zájmy nekryjí, dokonce dochází k rozporům, hlavně pro „neznalost a nedbání příslušných právních a mravních zásad.“<sup>59)</sup> Na jiném místě zdůrazňuje, že výchova a vyučování se má dít v duchu národním a jazykem mateřským, neboť je to „samozřejmý požadavek přirozeného zákona, který je výše nežli zájem toho kterého státu, jenž jest pouhým zařízením lidským, dočasným a měnivým.“<sup>60)</sup> To všecko jsou poznámky, které u Vřešťála nenajdeme a které svědčí o hlubokém národním citění autorově i o vědomí bezprávní se strany monarchie vůči českému národu.

Když pojednává Farský o občanských právech a povinnostech, zdůrazňuje, že mají být poměrně rozdělena,<sup>61)</sup> z čehož dovozuje zvláště oprávnění požadavku všeobecného hlasovacího práva; je-li každý občan povinen platiti daně a žádá-li na něm stát, aby za něj nasazoval život, je podle názoru Farského spravedlivivo, aby mu bylo přiznáno i právo aspoň nepřímým hlasem ve státě spolurozhodovati.<sup>62)</sup> Naproti tomu Vřešťál se spravedlivým požadavkem všeobecného hlasovacího práva vůbec nevystupuje a zdůrazňuje jen, jak má uvědomělý katolický volič voliti, že má voliti jen muže, kteří to s katolickou věcí dobře myslí a v čele katolického hnutí stojí, a hřeší, volí-li kandidáta nepřátelského víře a církvi.<sup>63)</sup> Farský připomíná jen, že by bylo hříchem voliti člověka „neschopného nebo špatného“<sup>64)</sup> a jeho církevní příslušenství nepokládá za závazné a rozhodující.

Vřešťál výstražně připomíná, že těžce hřeší, kdo hlasuje pro zákony, které „pravomoc církve katolické neoprávněným způsobem zkracují“<sup>65)</sup> Je tedy patrné, že Farskému jde o náboženství a o vítězství křesťanských zásad lidskosti ve světě, kdežto tužbou směru Vřešťálova jest moc a vláda katolické církve ve státě.

Pokrokové jsou na tu dobu i názory Farského na otázku ženskou, staví-li se plně za požadavek emancipace žen a zdůrazňuje, že na základě přirozeného zákona jest dlužno uznati naprostou

<sup>59)</sup> Tamže, str. 363.

<sup>60)</sup> Tamže, str. 289.

<sup>61)</sup> Tamže, str. 369.

<sup>62)</sup> Tamže, str. 370.

<sup>63)</sup> Vřešťál II. 2., str. 559.

<sup>64)</sup> Mravouka, str. 371.

<sup>65)</sup> Vřešťál II. 2., str. 559.

rovnocennost ženy s mužem a přiřknouti jí stejná práva politická i sociální.<sup>69)</sup>

Svoji mravouku končí Farský ostrou kritikou světové války a odsouzením její nemravnosti. Jest třeba, aby svědomí lidské bylo pronikáno vznešenou mravoukou Kristovou a všichni aby hleděli být lidmi.<sup>70)</sup>

Svémi názory obsaženými v navrhovaných učebnicích, zvláště pak v Mravouce, staví se dr. Farský do řad pokrokových katolických kněží, jichž svědomí nedalo se spoutat katolickou dogmatikou, ale razilo si cestu svobody a samostatného, svérázného duchovního a náboženského vývoje.

Duchem svobodomyšlným a vlasteneckým neslo se i působení dra Farského jako profesora náboženství na reálce v Plzni v hodinách náboženských i při nedělních exhortách. Dr. Farský byl proto u svých žáků jako učitel oblíben a hodiny náboženství římskokatolického nestaly se žactvu přítěží, jako tomu bylo jinde a zvláště za války. Proto také po převratu, kdy na středních školách revolučně odstraněna povinná zpověď a účast na bohoslužbách, na ústavě, kde působil dr. Farský, zůstalo dlouho vše při starém.<sup>71)</sup> Ředitelství zmíněného ústavu oceňuje také ve vysvědčení, vystaveném dru Farskému při jeho definitivním odchodu z ústavu, že byl „výborným exhortantem a dovedl za těžkých dob válečných vésti neohroženě mysl žactva správným směrem“.<sup>72)</sup>

Svým pokrokovým a vlasteneckým smýšlením netajil se dr. Farský ani před širokou veřejností. Na podzim r. 1916 doprovázel na poslední cestě jednoho ze svých žáků, který krátce po maturitě musel do války a stal se její obětí.

Způsobem nejostřejším kritisoval dr. Farský ve svých válečných člancích hroutící se Rakousko. Absolutistická monarchie opírala svoji moc o milost boží a odtud úzké spojení církve a státu, při čemž moc církve posilovala moc státu a stát udržoval moc církve. Hierarchie katolická sloužila zájmům habsburské monarchie.

Takových kněží bylo za světové války po řídku, dr. Farský sám doznává, že by je na prstech spočítal. Ale připomíná, že takové kněze měl národ v době dřívější a vzpomíná dnes s láskou svých Sušilů a Třebízských. A jsou jistě smělá slova, když prohlašuje dr. Farský za všechny, kdož jsou

<sup>69)</sup> Mravouka, str. 347.

<sup>70)</sup> Tamže, str. 377.

<sup>71)</sup> Dr. K. Farský v dopise bratru Josefovi 1. XII. 1918, otištěném v Českém zápase, roč. XIII. (1930), č. 6.

<sup>72)</sup> Vysvědčení o působení na II. čes. reálce v Plzni, vydané ředitelstvím 9. května 1924, č. 170, a otištěné v Českém zápase, roč. XIII. (1930), číslo 8.

stejného smýšlení s ním, že „nepřisahají na všechno, co se jim k věření předkládá, a milují vlast svou více nežli římské bully a encykliky“.<sup>78)</sup>

V lednu 1918 střetl se dr. Farský v tisku s prof. Kordačem, který začal vydávati v Praze časopis „Mír“, s programem pro Rakousko. Nepodepsaný pisatel, v němž dr. Farský hned poznal samotného prof. Kordače, vystoupil hned v prvním čísle nového časopisu proti snahám o připojení Slovenska k jednotnému státu. Dr. Farský odpověděl profesoru Kordačovi články v Českém Západě<sup>79)</sup> a vytkl mu, že v tak významné době měly by z jeho místa jako universitního profesora bohosloví vycházeti do světa zásady a ne rakušácké kompromisy. Směle dodává, považuje-li se opositec proti názorům „katolické“ politiky v našich rozhodujících kruzích stále ještě za kacírství, že se „nehodláme dát nimbem autority hodnostenské mýliti“, ale politika naše musí být méně snad katolická, ale více křesťanská.

Nesmírně důležitým pro vnitřní vývoj dra K. Farského i pro vývoj věci, na nichž on nesl největší podíl, byl jeho vážný konflikt s nadřizenou vrchností církevní při zájezdu pražského arcibiskupa P. Huyna do Plzně v červnu 1918. Oba plzeňští faráři, arciděkan Černý a P. Bárta, vypravili se k arcibiskupu Huynovi a zrazovali ho od úmyslu konati visitaci a biřmování v tak nepříznivé době, přede žněmi v hladovícím městě. Ale Huyn přišel přece, „na oko na biřmování“, pravil dr. Farský, „ve skutečnosti však jako pomazaný dráb s posvěcenými důtkami na české odbojné kněze“.<sup>81)</sup> Neboť Huyn byl o kněžích své arcidiecése dobře informován, rozkázal svým vikářům, aby mu sestavili seznam oněch kněží, kteří chodí do divadel nebo se účastní veřejného národního života.<sup>82)</sup> A sám se přiznal dru Farskému, že se o něm informoval u kardinála Skrbenského.<sup>83)</sup> Dr. Farský uveřejnil hned po příjezdu Huynově v místních časopisech plzeňských několik článků, z nichž bylo patrné, že veledůstojný arcipastýř nemůže se nadíti zvláštní lásky a úcty u místního českého, vlastenecky smýšlejícího obyvatelstva. K jmenování hr. Huyna arcibiskupem pražským dosáhla Vídeň souhlasu Říma jen s ohledem na velikou moc státu nad církví v Rakousku.

Prěkvapovalo jeho povýšené chování, kterým dával najevo veřejně nevážnost k duchovenstvu, jehož si ani hrubě nevšiml, když jej vítalo v plném počtu u dveří arciděkanského chrámu, zatím co zástupce úřadů jej vítajících při příjezdu do Plzně dal si představití a pro každou osobu měl povinné slovo slušnosti.

<sup>78)</sup> F., Cizinec, Český Deník, roč. VII. (1918), č. 135.

<sup>79)</sup> Dr. F., Historické či přirozené? Český Západ, roč. XI. (1918), č. 5., 8., 18.

<sup>81)</sup> F., Co je s Huynem? Český Deník, roč. VII. (1918), č. 283.

<sup>82)</sup> F., Cizinec, Český Deník, roč. VII. (1918), č. 135.

<sup>83)</sup> Dr. K. Farský, Přelom, str. 53.

Dr. Farský tvrdí, že to bylo chování, které odpovídalo jenom na Byzanc.<sup>85)</sup>

Prázdnota Huynových kázání a naprostá neschopnost česky se vyjadřovati působila mezi shromážděnými biřmovanci i přítomnými dospělými dojem směšnosti a nevážnosti. Byla biřmována škola po škole a když došla řada na II. čes. reálku 13. června v pozdních hodinách odpoledních, nezdrželo se shromážděných 300 biřmovanců při Huynově promluvě „o ničem“ neklidu a hlasitého smíchu. Dr. Farský, jejich učitel, odmítl zakročiti a dělati v kostele policajta, zdůrazňuje, že je věcí řečníka, aby si své posluchače udržel v kázni.<sup>86)</sup> Ihned po biřmování byl vyzván dr. Farský, aby se dostavil k Huynovi na arciděkanství. Tam mu bylo vytýkáno, že mezi jeho studenty panuje špatný duch a projevena celková nespokojenost arcipastýřova s ním. Když si dr. Farský dovolil otevřeně Huynovi říci po pravdě, že studenti se smáli jeho chybné české výslovnosti, byl vznešený arcipastýř krajně popuzen a dra Farského přímo vyhodil, ukázav mu majestátně dveře.<sup>87)</sup> Dr. Farský přiznává, že mu bylo hanbou jako knězi takové jednání církevního knížete vůči knězi. Takové jednání nemůže přispěti ke zdárnému působení kněze pro církev. Může ještě někde působiti pro ni, když mu čest od vlastního arcibiskupa takhle přímo sedřena s těla? „*Neměl jsem vztek,*“ praví dr. Farský, „*jen žal mně lehl na duši. Vždyť jsem tolik set a tisíců studentů s tou církví léta smířoval,* často s napjetím celého rozumu a s krajním sebezapřením vůči poznané pravdě, s kterou bylo těžko nepřijíti při tom do rozporu!“<sup>88)</sup> Těmito slovy doznává dr. Farský obtížnost svého povolání a skutečnost, že se s učením církve často ve svém přesvědčení rozcházel. A jak těžké musely to být otřesy, které prodělával ve svém nitru, dokazují slova, že cítil jako břemeno, že jest zřízcem této církve.<sup>89)</sup>

21. června odpol. konala se zkouška z náboženství řím.-katol. na II. čes. st. reálce. Dr. Farský vzbudil při ní u arcibiskupa Huyna zase nelibost a nespokojenost vůči své osobě. Jako vždy dovedl jíti dr. Farský svou cestou, jak za dobré ve svém svědomí uznával, i tentokrát vedl se studenty klidný náboženský rozhovor způsobem, jak byl zvyklý, bez ohledu na přítomnost arcibiskupovu. Ve III. tř. odchýlil se od učebné látky a otázku původu světa probíral v duchu vývojové theorie. Při spojení V. a VII. tř., s ohledem na to, aby byla probírána látka obojím studentům společná (v V. tř. dogmatika, v VII. tř. církevní dějepis) a s úmyslem „povědět Huynovi jakožto zástupci a representantu římského biskupa a jeho světovlády kus pravdy do očí“, začal dr. Farský s odpustky a rozvíjel se studenty obraz odpustkového

<sup>85)</sup> Tamže.

<sup>86)</sup> Dr. K. Farský, Přelom, str. 11.

<sup>87)</sup> Tamže, str. 13—17.

<sup>88)</sup> Tamže, str. 18.

<sup>89)</sup> Tamže, str. 27.



obchodu v církvi, působení Husovo, obraz nesvaté papežské trojice, charakteristiku Jana XXIII. — bývalého námořního piráta, vystoupení Lutherovo atd. Huyn rychle svoji visitaci zakončil a prohlásil později dru Farskému, že něco podobného ještě nikdy neslyšel.<sup>90)</sup>

Tím prohloubila se ještě více propast mezi drem Farským a jeho církevním představeným a vlastně i církví samotnou, jejímž on byl representantem. Důsledek neohroženého vystoupení Farského jevil se při závěrečné audienci u arcibiskupa 6. července, která trvala 1 a půl hodiny. Dr. Farský byl rozhodnut jíti dál a neustoupit ani za cenu suspense, a v tomto rozhodnutí jej mocně podporovala vzpomínka na památný den Husovy mučednické smrti v plamenech.<sup>91)</sup>

Prakticky měl Farského konflikt s arcibiskupem ten důsledek, že když na přání plzeňského zastupitelstva a městské rady podal si dr. Farský po smrti arciděkana Černého žádost o plzeňské arciděkanství, byla jeho žádost Huynem zcela neoprávněně zamítnuta. Tím ovšem dru Farskému neublížil, jelikož o dosažení tohoto úřadu nestál, jsa si vědom, že ho čeká úkol důležitější a jeho místo že jest jinde. Nesmírně dalekosáhlý význam měl však tento konflikt pro vnitřní vývoj dra Farského, neboť cítil po oné památné audienci částečné osvobození svého nitra. Bylo to nesporně veliké mravní vítězství Farského, k němuž bylo třeba značné vnitřní síly a odhodlanosti, nebát se postaviti na odpor všemocnému arcibiskupovi, který byl stejně nástrojem Říma jako Vídně, a učiniti tak v době, kdy šlo opravdu o existenci. Dr. Farský přiznává, že byl tehdy hotov rozejíti se s církví vládnoucí, a stál před ohromnou otázkou: Kam nyní a co tam? Při tom cítil, že to není jen otázka jeho, nýbrž že je to otázka celého národa.<sup>92)</sup> Toto rozhodnutí vrhlo jej pak za několik měsíců po prohlášení samostatného svobodného státu do víru reformního úsilí českého katolického duchovenstva.

## Protireformace ve městě Komenského.\*)

*Sláva Růžička.*

Následky porážky na Bílé hoře dolehly na město Uherský Brod velmi krutě. Již v zimě roku 1621 přitáhlo sem vojsko Bukvojovo a v Brodě samém přezimovalo na 3000 mužů. Jak

<sup>90)</sup> Tamže, str. 33—34.

<sup>91)</sup> Tamže, str. 44.

<sup>92)</sup> Tamže, str. 62.

\*) V minulém sešitu Náboženské revue vylíčil jsem, jak vypadal Uherský Brod v době mládí J. A. Komenského, v době rozkvětu Jednoty bratrské, v době, kdy město toto bylo zcela nekatolické. Úkolem této stati jest vylíčiti, jak zahynula Jednota bratrská, z jejíhož lůna vyšel Jan Amos, jak zničeno bylo zde náboženství evangelické, jakým způsobem provedena byla *protireformace v městě Komenského*.

řádila tato soldateska ve městě, o tom máme zprávy úplně spolehlivé. Domy měšťanské byly vybíjeny, měšťané byli stále v nebezpečí života a mnozí raději utekli z města, aby se vyhnuli surovosti císařských vojáků. Jak vedlo se nekatolíkům ve městě, dovedeme si snadno představití.<sup>1)</sup> Ještě téhož roku na podzim přitáhlo sem opět vojsko Betlena Gábora a město, třebaže to bylo vojsko proti císaři vyslané, trpělo zase. Mezi vojáky zde tábořícími vznikl pak mor, který přenesl se do města a tu hrozně řádl. Na jaře roku 1622 konečně vojsko odtáhlo.<sup>2)</sup> Ale tu již vznášela se nad zuboženým městem pomsta vítězného císaře. Nastaly konfiskace a pronásledování všech, kdo jakýmkoliv způsobem zúčastnili se povstání. U nás v první řadě zasáhlo neštěstí to spolutřížitele města, pana Bedřicha z Kaunic. Se svým bratrem Karlem byl prohlášen za odbojníka prvního řádu a odsouzen ke ztrátě cti, hrdla i statku. Trest smrti byl oběma bratrům z milosti prominut a oba uvězněni na Špilberku. Roku 1624 byli z vězení propuštěni a vypovězeni ze země; všechny své statky ztratili. Na panství uherskobrodském měl Bedřich podíl se svým bratrem Maxmiliánem, rovněž evangelíkem. Toho však pokuta tak nezasáhla a Bedřichovi nakonec povoleno tento podíl si vyvednouti. V lednu roku 1633, po smrti svého bratra Maxmiliána, přijel do Uherského Brodu a tam mu dědic zemřelého, taktéž jeho bratr Lev Vilém, už rozhodný katolík, po dlouhých sporech peníze vyplatil. Bedřich z Kaunic zůstal ve městě do roku 1635 a pak se vrátil do Slezska. Konfiskace stihly těžce také mnohé obyvatele městské. Z měšťanů za odbojníka první třídy označen bratrský soudce Jan Lanškrounský, jinak Šrámek, protože účastnil se poselství stavů k Betlenu Gáborovi, které bylo vypraveno po porážce bělohorské s žádostí o pomoc. Jan Lanškrounský byl chycen a uvězněn na Špilberku. Dne 17. listopadu 1622 byl odsouzen k smrti, ale milostí císaře trest mu proměněn za čtyřletou práci v okovech na hradbách vídeňských. Pan Menhart Ecdorf z Ecdorfu odsouzen ke ztrátě svého domu (nyní číslo 40. na Mariánském náměstí). Pan Adam Jiří ze Zástřízl pozbyl dvě třetiny svého majetku a jeho choť rovněž byla pokutována. Páni Bohuslav a Václav Slavíkovec ze Slavíkova rovněž byli odsouzeni. Bohuslav ztratil všechno, Václav jednu třetinu, zůstal mu toliko dům (nyní číslo 47 na Masarykově náměstí). Pan Václav Medlovský z Medlova byl komisařem, který zabavené duchovní statky bral do sekvestrace; jaký trest ho za to stihl, nevíme. Panský úředník pan Melichar Kozlík z Kašenavy pokutován 1000 zl. a pozbyl domu (nyní číslo 194 na Masarykově náměstí).

(Pokračování.)

1) Městský archiv uherskobrodský, Václava Letochy Památky města Brodu Uherského.

2) Dobner: Monumenta II., Breve chronicon hunnobrodense, str. 288, 289.

# Zápas o konsistoř podobojí na počátku vlády císaře Rudolfa II.

Dr. Vikt. Šinták.\*)

Bylo významnou událostí ve vývoji náboženských poměrů v Čechách ve století XVI., když roku 1575 císař Maxmilián II. dal evangelickým stavům slib, že jejich vyznání, jak bylo obsaženo v České konfesi, povoluje a bude chrániti proti těm, kteří by jejich náboženství překáželi. Slib Maxmiliánův zavazoval i jeho nástupce císaře Rudolfa II., který krátce po svém nastoupení na trůn oznámil předákům strany novoutrakvistické, že slibům otcovým dostojí. Tím měly býti všechny obavy ve straně podobojí rozptýleny. Ačkoliv tyto sliby nebyly vtěleny v psaný zákon, přece zaručovaly stavům evangelickým, že jejich náboženství bude v zemi dovoleno vyznávat. Avšak na zřízení vlastní církevní organisace se už nevztahovaly. Možnost opatřiti si řádnou církevní správu císař stavům novoutrakvistickým neposkytl. Stavové podali císaři sice návrh na vlastní církevní organisaci, ale císař k ní už nesvolil a konsistoř podobojí jim nevrátil.

Tento nedostatek v organisaci stoupenců České konfese měl

\*) Dodatek k autorově článku v předešlém čísle:

**Literatura.** Materiál k této náboženské době v Čechách, pokud byl u nás uveřejněn, najdeme v pramenných edicích Klimenta Borového, *Jednání a dopisy konsistoře katolické i utrakvistické*. (Praha 1868 I. a II. díl) a J. Pažouta, *Jednání a dopisy konsistoře pod obojí způsobilou přijímajících z let 1562—1570* (1906) a též v díle, Sněmy české, díl I.—X. (Čes. zem. archiv). Některé příspěvky, u nás dosud málo povšimnuté, přináší ve svých ročnících *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich*.

V souvislosti s dějiny země vylíčil tyto děje V. V. Tomek, *Dějepis města Prahy*, díl IX.—XI.; potom Fr. Palacký, *Dějiny národu českého*, díl III.—V. (Vydání různé.) Novější je dílo A. Denis, *Konec samostatnosti české*, díl I. a II. (Praha 1932), vedle vydání staršího z r. 1893. (Obě v překladu J. Vančury.) Nejnovější zpracování přináší *Československá vlastivěda*, díl. IV. ve stati Otakara Odložilíka, *Rozkvět a zánik reformace*.

**Monografie:** Ferd. Hrejsa, *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny* (Praha 1912). J. Th. Müller, *Geschichte d. böhm. Brüder*, díl I. a II. (1931/32). K. Krofta, *Bílá Hora* (1913); v kapitole III. líčí církevní a nábož. vývoj zemí českých. Zik. Winter, *Život církevní v Čechách* díl I. a II. (1895—6). F. X. Kryštůfek, *Protestantství v Čechách až do bitvy bělohorské* (1906). Kl. Borový, Antonín Brus z Mohelnice, arcibiskup pražský. (1873.) Kl. Borový, Martin Medek, arcib. pražský (1877). A. Gindely, *Geschichte der böhmischen Brüder I. r. II. B.* (1858—62). B. Czerwenka, *Geschichte der evangelischen Kirche in Böhmen II. u. III. B.* (Bielefeld u. Leipzig 1870). K. Krofta, *Boj o konsistoř pod obojí v l. 1562—1575 v Čes. časopise historickém (ČCH) z r. 1911 r. XVIII.* K. Krofta, *Nový názor na český vývoj náboženský v době předbělohorské v ČCH XX. z r. 1914.*

býti do budoucna v rukou vlády účinným prostředkem, který měl čeliti jejich rozmachu. Konsistoř podobojí, čili dolejší už čeští králové ze své moci nepustili. Od roku 1562, kdy se jí zmocnil král Ferdinand, byla pro novoutravisty ztracena. A také od té doby podléhala stále víc a více katolickému vlivu. Když přišel do Prahy arcibiskup Prus z Mohelnice, bylo pokatoličtění konsistoře utravvistické součástí jeho plánů na rekatolisaci Čech.<sup>1)</sup> Arcibiskup bedlivě střežil konsistoř dolejší a neopomněl krále závčas upozorňovati na jejich chování. Stavové novoutravističtí pokoušeli se s počátku čeliti vlivu arcibiskupovu a snažili se konsistoř opět získati zpátky. Avšak i císař Maxmilián odmítl jejich nároky a prohlásil otevřeně její obsazování za své královské právo.<sup>2)</sup>

Maxmilián však nepomýšlel na odevzdání konsistoře arcibiskupovi, nýbrž snažil se posílit její staroutravvistický ráz. Při tom ovšem katolickému vlivu jinak nebránil a také ani by mu dobře zabrániti nešlo, jestliže konsistoř byla na arcibiskupa odkázána v otázce svěcení kněžstva. Starodávná potíž, s kterou po celá desetiletí konsistoř podobojí zápasila, objevila se opět. Situace pro ni v této věci však byla tentokráte daleko horší než v minulosti, poněvadž arcibiskup ji střežil, aby nedosazovala na fary kněze „neřádné“. Nouze o kněze jí pak nutila vycházeti arcibiskupu ve všem vstříc, aby jí neodmítal světiti kandidáty kněžství.

Za těchto okolností význam konsistoře jen upadal, novoutravvisté jí nedbali a povolávali si na své fary kněze s ordinací protestantskou. Konsistoř ochromena touto potíží prosila krále o pomoc. Poněvadž si Maxmilián přál udržeti utravvismus, naléhal na arcibiskupa, aby neodpíral světiti kněze podobojí. Arcibiskup, i když chtěl králi pro dobrou vůli vyhověti, musel záhy opět ustati ve svěcení utravvistů, poněvadž se nad tím pohoršovali mnozí lidé. Dokonce i papežská kurie dala mu na jevo svoji nelibost nad svěcením kněží utravvistických.<sup>3)</sup>

Tím stávala se konsistoř dolejší stále závislejší na katolické církvi. Zejména jesuité se horlivě vynasnažovali o to, aby dosáhli její úplné pokatoličtění a přivedení v naprostou moc arcibiskupovu. R. 1571 se jim podařilo prosaditi prostřednictvím svých vlivných přátel u dvora, že císař rozpustil dosavadní konsistoř a jmenoval novým administrátorem Jindřicha Dvorského z Helfenburka, spolehlivého staroutravvistu. Nový administrátor, aby podal důkaz o svém přesvědčení, navrhl hned císaři, aby do konsistoře nedosazoval nikoho z universitních mistrů, poněvadž „někteří z nich Kalvínové jsou“. Nová konsistoř byla tedy sestavena naprosto z lidí spolehlivých, kteří byli nejen pod vlivem vlá-

1) Srov. Hrejša, Čes. konfese, str. 326.

2) J. Pažout, Jednání a dopisy konsistoře podob. Str. 20 a další.

3) Viz Pažout, Jednání str. 341.

dy, ale i arcibiskupa a jesuitů.<sup>4)</sup>

Administrátor Dvorský své protektory nezklamal, hned na počátku r. 1572 nabídl arcibiskupu vyjednávání o spojení s katolickou církví a v dubnu už na radu jesuitů odpřisáhl se husitských bludů a smířil se s katolickou církví. Aby svým počínáním nepobouřil veřejnost, učinil svůj přestup do katolické církve tajně. Zato však začal konsistoř reformovati v duchu katolickém, zaváděl ušní zpověď, litanie, odstraňoval kněze ženaté atd. Snad by se odvážil i svátek Husův zrušiti, kdyby se nebál vzbouření lidu.

Konsistoř se pozvolna stávala nástrojem jezuitů a utrakvismus, jehož byla v této době představitelem, se od katolické církve mnoho nelišil. Jen podávání večere Páně pod obojí způsobou a slavení památky Husovy jej toliko odlišovalo od katolictví. Podávání večere Páně nemluvňatům se již namnoze opomíjelo a místo všeobecné zpovědi zaváděla se ušní a také latina byla v bohoslužbě stále více používána.<sup>5)</sup>

Stavové novoutrakvističtí o takovouto konsistoř nedbali a svoje úsilí od této doby obraceli k dosažení náboženské svobody a zřízení nové organisace, která by této svobodě odpovídala. Ale když stavové r. 1575 nedosáhli po čem toužili, obrátili svůj zájem opět ke konsistoři. Tím její význam opět poněkud stoupl. Této důležité okolnosti byla si také strana katolická dobře vědoma a proto už během jednání o Českou konfesi naléhala na císaře, aby v této věci stavům neustupoval. Císař také nemínil vrátiti konsistoř stavům, neboť se nechtěl vzdáti svého vlivu nad ní.<sup>6)</sup> — Události r. 1575 totiž vyvolaly veliké překvapení jak na straně vládní, tak i mezi katolíky. Vláda právě tak jako katolická strana se nenadály, že by se mohlo uskutečniti sblížení mezi novoutrakvisty a Bratřími. Spojení dvou nekatolických stran mezi sebou v jednotu na podkladě společného vyznání musilo se katolíkům jeviti jako veliké nebezpečí do budoucna. Přestože Maxmilián II. snažil se papeže upokojiti, že ve věcech náboženských zůstalo v Čechách vše při starém, způsobila tato událost v Římě vážné znepokojení.<sup>7)</sup>

Čechy byly významným územím pro katolickou církev v době, kdy sever Evropy stál ve znamení německé reformace, poněvadž mohly býti hrází proti postupující reformaci. Avšak vytvoření společné fronty dvou evangelických stran v Čechách bylo posilou reformace. Dokud však vládl v Čechách katolický panovník, nevzdával se katolicismus naděje, nedbaje, že většina země

<sup>4)</sup> Srovnej Hrejsa, Čes. konfese str. 20 a další; K. Krofta, Boj o konsistoř podobojí. V Č. Č. H. r. 1911.

<sup>5)</sup> Srov. Hrejsa str. 24 a další.

<sup>6)</sup> O tom viz J. Matoušek v čl. „Kurie a boj o konsistoř podobojí za adm. Rezka“ v Č. Č. H. XXXVII. str. 18. (Císař si tím pojišťoval svůj vliv nad kališnickým klerem a proto se jí nechtěl vzdát ve prospěch arcibiskupův.)

<sup>7)</sup> Hrejsa, Čes. konfese str. 253 a 284.

byla nekatolická, vždyť protestantský svět přijal zásadu, která byla kodifikována v míru augsburském, že pán země může rozhodovati o vyznání svých poddaných. Proto katolická strana s novou odvahou začla upevňovati svoje postavení v Čechách. V této činnosti spatřovala pro sebe důležitého činitele v konsistoři podobojí. Katolíci nevěřili, že by se novoutrakvisté udrželi bez církevní organisace a proto všemožně naléhali na krále, aby v této otázce stavům neustupoval.

A skutečně ocitli se stavové podobojí v těžkém postavení, když jejich žádost o zřízení nové konsistoře byla králem zamítnuta. Nedostatek řádu církevního byl na újmu jejich náboženství. Po tomto nezdaru nezbyvalo stavům, než se zajímati znovu o konsistoř dolejší. Na únorovém sněmu r. 1579 předložili čeští stavové podobojí císaři žádost, aby jim bylo povoleno řádně obsaditi konsistoř dolejší vhodnými a zbožnými osobami duchovními i světskými a slibovali, že jen od této konsistoře budou přijímati kněze na své fary. Dovolávali se při tom slibu císařova z r. 1575 a ujišťovali, že nebudou potom mezi sebou trpěti žádných sekt kalvinských ani zvingliánských. Stavové patrně touto cestou, obsazením staré konsistoře utrakvistické vlastními lidmi, usilovali vybudovati si svoji evangelickou konsistoř v duchu České konfese.<sup>8)</sup>

Takovýto úmysl museli katolíci prohlédnouti a proto tím bedlivěji střežili dolejší konsistoř. Poněvadž ani král se nechtěl zřici svého vlivu nad konsistoři, nebylo zatěžko dosáhnouti zamítnutí stavovské žádosti. Ale záležitost konsistorní nebyla tím ještě vyřízena. R. 1581 domáhal se bouřlivě rytířský stav na zemském sněmu jasné úpravy náboženské otázky a žádal současně vydání tiskem České konfese a jen taktním zásahem panského stavu bylo rytířstvo uklidněno. Poněvadž císař byl v tento čas nemocen, byla tato otázka opět odsunuta. Nicméně následujícího roku 1582 přišli stavové se svojí žádostí znovu na sněm. Dokonce zvláštní akci ve prospěch stavů podnikl mistr Pražské university Petr Kodiceil z Tulechova, který vypracoval právní pojednání o tom, že stavové mají historické právo na obsazování konsistoře podobojí.<sup>9)</sup>

Vláda vůči těmto téměř demonstrativním žádostem a interpelacím nemohla déle mlčet a proto roku 1583 dala slib, že se bude o těchto žádostech jednati na sněmu příštím. Také ještě téhož roku povolil císař ustavení se zvláštní komise, která se měla skládati ze zástupců strany katolické a podobojí, aby prozkoumala, komu náleží právo obsazovati konsistoř podobojí.<sup>10)</sup>

Toto stupňované úsilí novoutrakvistických stavů o konsistoř

<sup>8)</sup> Viz názor Kroftův ve Sněmech XI., I., str. 50.

<sup>9)</sup> Kodiceilův spis je otištěn ve Sněmech V., str. 165; srov. též Krofta, *Boj o konsistoř v ČCH* (1911).

<sup>10)</sup> Krofta, *Sněmy XI. I.*, str. 51; srov. Hrejša, *Čes. konfese* str. 329 a Borový, *Martin Medek* str. 105.

bylo nepochybně podněcováno novou činností katolické strany, která musela vzbuzovati obavy nejen ve straně podobojí, ale i u Bratří. V katolickém táboře nastaly v této době pronikavé změny, které určovaly její nový intenzivní postup proti evangelíkům. V srpnu roku 1580 zemřel arcibiskup Prus z Mohelnice a jeho nástupcem se stal opět člen křížovnického řádu, Martin Medek, mohelnický spolurodák zesnulého, který dotud působil na Moravě. Když v polovině roku 1581 došlo jeho potvrzení z Říma, byl ještě téhož roku na podzim vysvěcen v Svatovítském chrámu v Praze.

Svěcení nového arcibiskupa bylo okázalou slavností katolické strany, jejíž lesk zvýšila přítomnost císaře Rudolfa II. Nová osobnost v čele českých katolíků měla dáti nový směr katolické práci v Čechách, který je nejlépe charakterisován výrokem nového arcipastýře, „že milerád je hotov pro obhájení církve krev svou procediti“.<sup>11)</sup>

Svatovítská slavnost měla býti zahájením nového období, v němž katolictví začlo opouštěti svoje dosavadní defensivní postavení a chystalo se k rozhodnému nástupu, aby zadrželo rozmach evangelictví, které učinilo v zemi už značný pokrok vytvořením jednoty v České konfesi. Taktika katolíků počítala s dělením se ve strany v táboře protivníka, proto tendence, usilující o jednotu, jevíly se katolíkům příliš velikým nebezpečím a bylo nutno každému dalšímu úspěchu v tomto směru zabrániti.<sup>12)</sup>

(Pokračování.)

## Kronika Jednoty mládeže.

*Frontiszek F. Adámek.*

Obsah dějin jsou děje, které se staly. Dějiny nám však také ukazují, proč se to a to stalo, a proč se to stalo tak a ne jinak. Dějepisec skládá obraz toho, co hýbalo myslmi předchozích pokolení, co předkové naši vykonali dobrého a v čem pochybili, z malých a nepatrných minulých příběhů jednotlivých obcí tak, jako z drobných kaménků vzniká velký mosaikový obraz.

Také ten, kdo bude jednou chtít popsat dějinný vývoj ČCS — a bude to nutno, neboť ČCS je tu a nic ji neodstraní, nutno s ní počítat a do dějin národa českého je i ji nutno pojímat — a kdo se bude zabývat speciálně hnutím její mládeže v Jednotách, bude hledat o něm zprávy. A sami víme velmi dobře, že mnohde si nepamatuji již, jak Jednota vznikala, jak se vyvíjela, neboť ti

<sup>11)</sup> O životě Medkově napsal životopis Kl. Borový, jak je uvedeno vpředu. Některé zprávy o jeho působení má Winter, Život církevní I., str. 184.

<sup>12)</sup> V korespondenci neznámého probošta pražského s naumburským biskupem z poloviny XVI. stol. doporučuje se pěstování rozkolnictví mezi kacíři a vyvolávání třenic mezi nimi. O tom viz H. Barge, Kirchliche Stimmungen in Böhmen im Mitte des XVI. Jahrhunderts v Jahrbuch d. Gesell. für Gesch. des Protestantismus XXII, str. 150 a další.

zakládající členové se již dávno rozlétni do světa. Je nutno pak shánět se po pamětnících, shledávat zprávy, které jsou již zkrešlené odstupem času. Proto je nutno, aby každá Jednota mládeže ČCS měla svou kroniku. Velmi naléhavé jest také, aby i náboženské obce měly své kroniky, pamětnice. Jest trestuhodné, když se o to někde nestarají. Bylo by zajímavé zjistit, kolik náboženských obcí a kolik Jednot má takovou kroniku.

Bez kroniky upadne mnoho třeba důležitého v zapomenutí. Poctivě psaná kronika s láskou k církvi a Jednotě mládeže a s porozuměním pro pravdu bude po čase zdrojem cenných zpráv.

Jak taková kronika vypadá a jak si ji můžete pořídít?

Představenstvo Jednoty nejdříve (po usnesení výboru) obstará knihu na tyto zápisy. Kronika musí přetrvat desítky let. Proto na ni nešetřte! Nesmí mít obyčejný papír, který se rychle kazí a rozpadává, nýbrž jen pergamenový. Nejvhodnější formát je velký kvart, 23:30 cm. Knihu ve složkách po 4—5 arších dejte svázat nití do vepřové nebo hovězí kůže a opatřte obalem z plátna nebo lepenkovým pouzdrém. Na hřbet nebo na desku dejte vyrazit zlatě nápis „KRONIKA JEDNOTY MLÁDEŽE CÍRKVE ČS V . . . .“ Nedaleko hřbetu dejte prorazit archy strojkem na dírkování, a spojte všechny listy červenobílou šňůrkou, jejíž svázané konce se přiváží k desce, nebo na titulní desce se zapečetí.

Na prvním listě se napíše titul knihy s označením roku, jímž se počíná kronika psát, na př. KRONIKA JEDNOTY MLÁDEŽE CÍRKVE ČS. V DEJVICÍCH OD R. 1938. Jednotlivé stránky musí být označeny běžnými čísly asi 2 cm od horního okraje, a celkový počet stránek v kronice uveďte na titulním listě (hned za deskou). Tento počet musí být potvrzen podpisem zástupců Jednoty, na př.: „Tato kronika Jednoty mládeže církve čs. v Dejvicích čítá 300, t. j. tři sta stránek. V Dejvicích 1. září 1938.“ Pod tím budiž razítko Jednoty, podpis předsedy a jednoho člena představenstva Jednoty. Toto opatření je nutné, aby se ihned poznalo, kdyby někdo vytrhl nějaký list.

Zápisy v kronice musí býti psány obyčejným písmem nebo tiskacím, asi tak 3 mm vysokým, čitelně a úhledně. Nejlépe se hodí tuš. Barevných nebo lepkavých inkoustů se varujte! Na všech stránkách začínějte psát ve stejné výši, 4 cm od horního okraje, přestaňte 5 cm od dolního okraje. Po stranách začínějte 4 cm od hřbetu a 5 cm od okraje přestaňte. Se zapisováním začněte hned za titulním listem. Na konci knihy nechte několik volných stránek na rejstřík místní, jmenný a věcný. Aby nedalo jeho sestavení potom takovou práci, poznamenávejte str., jméno, místo a věc na volné osmerkové lístky kartotekové. Po popsání kroniky jenom opíšete do rejstříků tyto záznamy.

Když si opatříte kroniku, ustanovíte *kronikáře*, t. j. osobu, která bude zaznamenávat pamětihodné události a zjevy v Jednotě i v náboženské obci, dotýkající se nějak Jednoty (a ty se jistě Jednoty většinou dotýkají). Můžete mít také zvláštního zapiso-



vatele, neumí-li kronikář sám pěkně psát. Nesmí však zapsat nic jiného, než co mu dá kronikář.

Při volbě kronikáře vyberte osobu, která dává naději, že bude svůj úkol nejen plnit, ale plnit svědomitě. Osoba ta musí znát dokonale práci v Jednotě, musí vědět, co Jednota dělá, kdo v ní co dělá.

Zápisy musí být pravdivé. Kronikář musí zaznamenat jen to, co se stalo, nesmí k tomu přidávat své úsudky; když projevuje svůj úsudek, musí výslovně podotknout, že je to jeho mínění. Nejlépe jest, když si kronikář poznamenává události do zápisníku a za čtvrt roku napíše do kroniky.

Jeho vyprávění musí být prosté, neumělkované, bez dlouhých vět, bez frázovitosti a nepřiměřených výrazů. Líčení musí být názorné a jasné, lehce pochopitelné, nikoli rozvláčné, ale také ne příliš stručné. Nutno mít na paměti, že těm, kteří přijdou po nás do Jednoty, ledačos nebude srozumitelné, co nám je běžné.

Kronikář začne psát do kroniky hned za titulním listem. Napíše své jméno, povolání a datum, kterým začal kroniku psát. Stručně při tom vylíčí přítomný stav Jednoty, náboženské obce se dotkne stručně (ta si má přece podle oběžníků ústřední rady vésti také kroniku!) a může se také zmínit o současné situaci ve státě, ač to není nutné. Napíše členy představenstva Jednoty, ideového vůdce, sbor instruktorů (který má být všude), duchovní, kteří jsou v náboženské obci. Jakékoli změny v počtu členů se také znamenají každé pracovní období. Zprávy o valných shromážděních rovněž.

Pak zaznamenává v časové posloupnosti všechny události, které se nějak týkají Jednoty, přednášky, zábavy, divadelní představení, akademie, pietní slavnosti, výstavy, koncerty, stav knihovny, které časopisy jsou v klubovně vyvěšeny atd. Neznamená to zapisovat do kroniky každý ideový večer. Na to jsou zápisové knihy. Do kroniky se píše jen zprávy důležité. Tyto záznamy budou pak opěrné body, o něž se opře ten, kdo se bude chtít později dovědět, jak která Jednota a jak všechny v celku průměrně pracovaly. Zdá se to malicherné, zdá se to zbytečné, když jsou zápisové knihy; ale jen to nepodceňujeme. To, co zde píše, jest upozornění na věc opomíjenou, jsou to body, které si můžete sami rozvádět. Během práce poznáte všude, co stojí za zapsání, co tu třeba neuvádím. Kroniku možno doprovázet fotografiemi. Protože do kroniky by nebylo možno je vlepovat, neboť by se roztahovala, pořídte si na ně krabici, kam se budou ukládat. Stejně tak si můžete ukládat do takovéhoho kronikářského archivu články o vaší Jednotě, uveřejněné v tisku. V kronice se pak poukáže v závorce: Viz archiv č. x.

Posléze ustanoví Jednota letopiseckou komisi, která má dozírat, zda se všechno děje správně. Tvoří ji ideový vůdce, předseda a 1 člen výboru. Nedoporučuji svěřovat kronikářství ideovému vůdci, jak jsem i já původně zamýšlel, neboť on by byl pře-

tížen prací, ale co je hlavní, mládež by to tolik netěšilo, když by jim kroniku vedl někdo, kdo přece jen není z jejího středu. Mládež sama nechť pracuje, nechť sama si vede kroniku, sama nechť bdí nad jejím správným vedením. Ideový vůdce v letopisecké komisi jest pozorovatel, skutečně jen vůdce, který vede. Letopisecká komise má dozor na úpravu, bezpečné uložení kroniky (nikdy ne u některého funkcionáře Jednoty, ani u kronikáře, nejlépe v klubovně, nebo na farním úřadě), na řádné vedení kroniky, schvaluje předem zprávy, které se tam mají zapsat, doporučuje, co by se mělo připsat, co vypustit. Kdyby vznikly nesrovnalosti, rozhodne výbor nebo celá Jednota na členské schůzi, nebo může být i zvolen nový kronikář. Zápisy se čtou čtvrtletně po zapsání do kroniky na členské schůzi, aby Jednota věděla, co se o ní píše v její kronice. Může tak kontrolovat pravdivost zápisu. Tento systém neustálé kontroly zvyká nás na kázeň.

Pramen: Dr. A. Markus: Pamětní kniha obecní.

## ÚVAHY.

### Velká zvěst.

*Fernisjak kvár*

*Zvěst, kterou jsme slyšeli od něho a vám zvěstujeme, je ta, že Bůh jest světlo a není v něm pražádné tmy.*  
1. Jan. 1, 5.

Co je Bůh? Jaká je jeho podstata? — To je prastará otázka lidstva, která nikdy neumlkne. Tu a tam byla dáována odpověď: Bůh jest, ale je to nedosažitelná propast, hluboké mlčení, které vylučuje všechny naše další výroky. O tom věděli i bibličtí mužové něco a bible obsahuje více než jedno slovo o boží nevystihlosti. Zároveň však jde celým Písmem tušení a jistota: „On není daleko od žádného z nás, neboť v něm žijeme, hýbáme se a jsme“, a středem Písma je Jeden, jehož slovo a bytost, jehož život a smrt nám, pokud je to smrtelným lidem vůbec možno, umožňuje vidět skrytému Bohu ne-li do obličeje, tedy přece do srdce. List, nazvaný podle Ježíšova milovaného učedníka, dává zvěsti, která k nim od něho přišla, formu: „Bůh jest světlo!“ To je skvělé vyznání víry, k němuž náš duch rád řekne: ano a amen, a o něž jistě není v křesťanstvu žádného sporu. Že Bůh a světlo patří k sobě, o tom svědčí Písmo od prvního do posledního listu. Všecka slova o Bohu jsou j e n podobenství, ale že Bůh je světlo, patří jistě k nejkrásnějšímu a nejpravdivějšímu, co můžeme o Tvůrci a Pánu světa, Pánu našeho života říci. Jubilate! Radujte se, křesťané!

Lidstvo našich dnů jde velmi za světlem v oblasti tělesného života; poznalo, že vládne smrt tam, kam nepříjde světlo. Naši době září také světlo kdysi netušeného poznání a ovládnání přírody; těšíme se z toho všichni upřímně a vděčně, vidíme i v tom činnost Boha světa. Ale poslední otázky světa a života,

ty nejtěžší, tím nejsou vyřešeny. Utrpení, bezpráví, smrt vrhají ještě a stále znova své temné stíny na svět, a nářku je tolik, že radost je jim často zcela přehlušena. Potřebujeme ještě silnější záruku toho, že Bůh je světlo, a máme ji. Uprostřed vši té bídy stojí muž z Betléma a z Golgoty jako věčné živé svědectví toho, že Bůh je světlo, světlo, které osvětluje, zachraňuje, očišťuje a zahřívá. Bůh, v nějž my, křesťané, věříme, je svatý Bůh, v němž není žádné nečistoty a který chce mít svaté lidi. To věděl Starý zákon; naše vlastní křesťanská víra zná milostivého, dobrotivého Boha; dříve dává než požaduje; ozaruje svou milostí, zahrnuje světlem své otcovské dobroty, aby lidé šli a byli zcela radostní a aby nemohli nic jiného než oddat se síle světla. Svatá láska je obsah nevy-myslitelného světla, které nazýváme Bohem; nic většího se nedá myslet ani cítit. Radostní mají a mohou být lidé, kteří skrze Ježíše Krista zřeli do věčného Slunce.

„Říkáme-li, že s ním máme obecenství, ale při tom žijeme ve tmě, lžeme a nečiníme pravdy“ — praví se tam dále v Janově listě. To je velmi vážné-slovo pro všecky, kdož se chtějí vážně nazývat křesťany. Pokládáme se snadno za nositele světla, aniž jimi jsme. Je to dobře mířená výtka Friedricha Nietzscheho, že „vykoupení“ by musili vypadat vykoupenejší, měl-li by uvěřit ve Vykupitele. Svým celým způsobem života musíme daleko rozhodněji než to činíme dokázat, že máme obecenství s Bohem, který je světlo.

K tomu také patří, abychom nepřeslechli slova, která list praví dále v této souvislosti: „Žijeme-li v světle, jako on jest v světle, máme obecenství mezi sebou.“ To je jasné: lidé, kteří chodí v slunci, dívají se na sebe přátelivěji a zdraví se srdečněji než když jim dešť a chlad vzaly náladu. „He, jak se mají rádi,“ musili kdysi pohané s údivem říkat o křesťanech. I dnes je to ještě nejméně vidět v misijních církvích, ale je to všude mezi křesťany, chceme-li to vidět, často zcela tiše skryto, často to vystupuje jasně navenek pro ty, kdož mají čestné oči. Ale zároveň vyznáváme pokorně: Chybí ještě mnoho, musí se ještě díti mnohem více divů světla, lásky. „Pokud máte světlo, věřte v světlo, abyste byli syny světla.“ (Jan 12, 36.)

Kattermann v Protestantenblattu z 30. dubna 1939. F. K.

## **ZE SVĚTA MYŠLENKOVÉHO.**

### **Křesťanské stanovisko k mimokřesťanským náboženstvím.**

Misionář E. G. Parrinder, Porto Novo, Dahomey, Franc. záp. Afrika.

Když byla před 10 lety konána misijní konference v Jerusalemě, překvapilo a zmatlo tam stanovisko zástupců luterské a reformované církve; misionářům z Velké Británie a hlavně z Ameriky se zdálo, že

je to kompromisní a synkretistické stanovisko k mimokřesťanským náboženským soustavám. Byli zmateni převahou „velmi neurčitěho tónu o křesťanství samém“ a zdůrazňovali, že, nemá-li člověk zcela určité a nekolísavé křesťanské poselství, jež by hlásal, nemá vůbec vystupovat jako Kristův misionář. Proto pověřila Mezinárodní misijní rada Dr. Hendrika Kraemera, aby pro konferenci v Madrasu připravil výklad, který by konstatoval základní pravdy křesťanství a určil křesťanské poselství mimokřesťanskému světu.

Kniha (*The Christian Message in a Non-Christian World*) je již skoro rok přístupna veřejnosti a došla velké pozornosti v tisku. Ale je otázkou, představuje-li ta kniha stanovisko všeho křesťanstva. Cílem Dr. Kraemera bezpochyby je, osvobodit americké a britské bratry od bahna humanismu; ale je možno, že jeho kategorická odsouzení všeho ostatního náboženského světa spíše přispěje k rozšíření propasti, kterou bylo lze pozorovat již před 10 lety. Jeho kniha je sotva smířlivá, eirenická; je to výzva, ale výzva, která možná odcizí mnohé z těch, kteří sympatisovali s jeho zdůrazňováním jedinečnosti křesťanství v Jerusalemě. Jsme jistě daleci toho, říkat se specifické křesťanské nauky a usilovat o uniformitu se vším náboženským myšlením kteréhokoliv typu. Věříme v nutnost Krista pro všechny lidi a neuspokojuje nás prázdné povídání o „hodnotách“ ve všech náboženstvích. Proto uznáváme, že tvrzení Dr. Kraemera mají v celku správný směr. Ale není možno souhlasit s tím, že všechna ostatní náboženstva jsou bezcenná a že jejich posvátné knihy nemají ceny ve srovnání se Starým zákonem.

V nástinu křesťanské víry na počátku díla dochází Dr. Kraemer k stanovisku, které konec konců znemožňuje každé sympatické přiblížení k mimokřesťanským věrám. Bible je jediný legitimní pramen, v němž třeba hledat odpověď na otázku: co je křesťanská víra. Bible je radikálně náboženská a theocentrická; nepředkládá žádné teorie, nýbrž prostě přináší svědectví o Bohu. Tento intenzivní „biblický realism“ je výzvou pro člověka, aby se rozhodl buď pro Boha nebo proti němu. Kraemer praví, že takový realism a takové svědectví o Bohu nelze nalézt nikde mimo hebrejské zjevení; jen islamu a židovství činí některé ústupky. Všecka ostatní náboženstva světa jsou však zahrnuta a zamítnuta označením: „naturalistická náboženstva-trans-empirické realisace“. Z jedné poznámky (na str. 143) poznáváme, že tato věta znamená, že všichni ne-Semité se pokoušeli dosíci totožnosti svého vlastního já s božskou realitou; snažili se užívat Boha pro své vlastní cíle, jak to „eros“ vždycky činí a nemají autentického božského zjevení. Křesťanství stojí proti všem lidským náboženským aspiracím a cílům (str. 123), neboť ty všechny se snaží spíše o to, mít v moci Boha než podřízovat se jeho vůli.

Z těchto premis plyne, že není misijním úkolem hledat něco dobrého v jiných náboženstvích ani pokoušet se budovat nějakou „přirozenou teologii“, na níž by spočívala struktura evangelia. To by bylo nemožné, neboť křesťanské zjevení transcenduje všechnu lidskou moudrost a odporuje jí; proto nemůžeme říkat, že se v Kristu splnily pravdy mimokřesťanských náboženstev. Nesmíme pokládat žádné náboženství za přípravu na evangelium, ani vést přímé linie, které by nalézaly svůj vrchol v Kri-

stu. Vše, co můžeme činit, je, zjišťovat „dialektické podmínky“ ostatních náboženstev a všeho lidského usilování o Boha a o dobrý život. Lidský náboženský život mimo Krista, praví Dr. Kraemer, je zkažený a zvrácený; žádné náboženství není bez omylů, a ty patří k jejich podstatě.

Je určitá míra pravdy v základech těchto tvrzení; hlavně to, že křesťanské zjevení je shora a není produktem lidského úsilí. Je také pravda, že lidské snahy, i nejvznešenější, jsou nedokonalé, že člověk nemůže dosáti svou přirozeností, co může být dáno jen milostí. Zároveň je zřejmo, že Dr. Kraemer není vždy přesný ve svých dogmatických prohlášeních. Lze říci, že je v nich snaha vyhnout se faktům ušlechtilosti v jiných náboženstvích. Ač cituje Karla Bartha se souhlasem, má vůči němu také své výhrady. Pochvaluje si, že Barth demaskoval relativism, ale uvědomuje si, že Barthova doktrinální reakce může mít výsledkem sterilní intelektualism. Připouští také, že Bůh září i v tomto hříšném světě. Ale kdykoliv Kraemer dojde k tomu, že by měl uznat něco ušlechtilého mimo bibli, odejme druhou rukou, co byl jednou rukou dal, aby nějak nezatemnil jedinečnost „biblického realismu“. Není známo, zdali by Kraemer přijal Barthovo rčení, že „náboženství je nevěra; je dílem bezbožného člověka“; nesouhlasí s tvrzením, že „nemá styčného bodu“ s mimokřesťanskými náboženstvími; ale je naprosto podezřivý ke každému, kdo hledá nějaký styčný bod, neboť prý každé náboženství je nerozdělitelná jednotka a nemůže se o něm hovořit odděleně; mimo nutnost chápat jeho základní transempirickou realitaci.

V celku Kraemerova theologie přijímá nauku dialektické theologie a jeho stanovisko k ostatním náboženstvím se zdá spočívat na argumentech o obecném a zvláštním zjevení, jak je vyložil Emil Brunner v knize *Der Mittler*. Brunner rozbírá fakt, že všechna náboženství si činí nárok na zjevení, jsou závislá na theofaniích, prorocích a zázracích. Ale poněvadž jen jedno zjevení může být označeno jako konečné, žádné jiné nemůže vlastně být nazýváno zjevením; a poněvadž tam ta by musila nastat několikrát, nenastala vůbec nikdy. Patří k cyklu přírody a jsou mytická; ale právě historické zjevení se mohlo stát jen jednou pro vždy. Také idealism a mysticism došly k závěru, že ta zjevení patří k oblasti přírody, k t. zv. obecnému zjevení a že jsou to subjektivní formy jednoho věčného zjevení, které je vždy totéž. Ale omylem idealismu bylo, že ztotožňoval křesťanství s ostatními náboženstvími. Brunner zdůrazňuje, že křesťanství je od Boha, že je objektivním zjevením božím, odlišným kvalitou a druhem od všech ostatních; svou pravou přirozeností se může stát jen jednou v dějinách, ale právě proto přináší konec dějin a zavádí v poslední dny.

I Brunner i Kraemer nám podávají přehnanou apologii křesťanského místa v světových náboženstvích, a jejich schema je chybné ne proto, že by bylo zcela nesprávné, ale proto, že je přehnané. Z určitých důvodů si nepřejí připustit, že by mohlo být zjevení boží mimo Krista. Tak Kraemer tvrdí, že jen křesťanství je objektivní, kdežto všechna ostatní náboženství jsou úsilím člověka, dostat se výš, pýchou, která touží sedět mezi bohy. Brunner zase nazývá ostatní náboženství mytickými a měl by

logicky do nich pojmut i Starý zákon. Brunner uznává určité obecné zjevení, které nachází stopy Boha ve vši existenci a ve všem myšlení. Ale, jak praví prof. Farmer (*The World and God*, 81—86), „mluvit o obecném zjevení božím ve vši přírodě a historii je naprostá kontradikce v termínech, neboť zjevení, přesně vzato, je kategorie osobního vztahu“. Z toho plyne, že buď Bůh nemluvil k lidem vůbec nebo že je nějaké platné zjevení i v ostatních náboženstvech. „Bůh může způsobit určitou situaci, do níž určitý člověk může přijít v určitý čas, medium jeho zjevujícího slova duši“.

Mimokřesťanská náboženstva nejsou tedy úplně subjektivní, ani nejsou úplně erotická, hledající duchovní vzrušení. Jak praví Farmer, „náboženský člověk necítí, že by náhodou připadl na Boha . . . spíše pocituje, že Bůh se k němu aktivně blíží, že vchází, z vlastní iniciativy, naléhavě a spásně, do jeho osobního života“. Bůh mluví k lidstvu, ke všemu lidstvu, všech ras a všech dob. Nenechává se bez svědectví a proto osobního svědectví; mluvil k našim otcům skrze proroky. To právě Kraemer a Brunner nechtějí připustit, objektivní a božský původ zjevení v jiných náboženstvech. Můžeme se obdivovat jejich horlivosti v hájení archy Hospodinovy, ale ve skutečnosti nakonec vidíme, že to není žádná služba věci evangelia, neboť nelze zavřít oči pro dobré věci v jiných věrách. Křesťanští Indové nepochybuji o realitě zkušenosti svých krajanů. „My máme svěťce? Ty máš i hinduismus,“ praví P. Chenchiah. „My máme lidi, kteří žijí v míru s Bohem? Ty oni mají také. My máme lidi, kteří zápasí o spravedlnost? I ty oni mají.“ A dále praví, že hinduismu schází Kristus, a že potřebuje tvůrčí energii, kterou dává Kristus v Duchu svatém.

Kristus je vskutku to jedinečné v křesťanství. Můžeme se dobře radovat z faktu, že Bůh mluvil k lidem všech ras. Radujeme se z dobrých prvků všech velkých náboženstev světa, že jsou od Boha a že pocházejí z jeho inspirace. Ale v Ježíši Kristu Bůh sám přišel do tohoto temného světa, jednou pro vždy, a ten příchod se stal pro spásu každé padlé duše lidské. To je motiv křesťanské misionářské zvěsti a ten motiv není dnes méně silný než byl kdý v minulosti.

Vedle nebojácného prohlašování jedinečnosti evangelia je tu také velká křesťanská tradice, blížit se se sympatií k těm, kdož neměli štěstí přijít do oblasti křesťanského svědectví. Tato tradice se začala kázáním apoštolů a pokračovala skrze spisy Janovy, apologetů, řeckých Otců dále ke scholastice a pak až do naší doby. Třeba jsou, bohužel, výklady křesťanství, které se vzdaly vitálních prvků evangelia, fakt, že se takové omyly staly, nezbavuje ceny všechno úsilí o výklad. Kraemer uznává potřebu diskuse o „přirozené theologii“ (s. 114), která je stále v začátcích, a předpovídá, že taková diskuse ukáže rozpory mezi různými školami myšlení.

Otázka přirozené theologie je důležitá, neboť vyznačuje rozdíl mezi dvěma důležitými školami, Barthovskou a římskokatolickou, jak je vytvořena Tomášem Akvinským. Brunner (s. 32—35) odsuzuje římský systém, poněvadž se snaží položit základy v přirozenosti, na niž může být zbudována zjevená vůle boží, překlenující celek. „Dobro v člověku je doplněno milostí a Bůh i člověk spolupůsobí na díle vykoupení.“ To pokládá

Brunner za nemožné, „neboť poměr mezi obecným a zvláštním zjevením nemůže nikdy být komplementární,“ ježto Kristus není suplementární, nýbrž jedinečný. Kraemer uznává, že rozum má správné místo, ale nedefinuje to místo. Systém Tomáše Akvina se vlastně rovná popření „existenciálního a dynamického charakteru biblického zjevení“, ježto má zato, že zjevení přineslo jen dodatečné pravdy, jichž nemohl dosud dosáti rozum sám od sebe. Zjevení v Kristu se nemá k lidskému náboženskému životu jako další vývoj, nýbrž jako „čiré bláznovství“, neboť „opakem milosti není přirozenost nebo rozum, nýbrž hřích“.

Uvedenému názoru o obecném zjevení můžeme porozumět, když si uvědomíme, že se jím cílí proti tomu humanismu, který by chtěl pokládat všechna náboženství za stejná, ježto popírá přímé boží zasahování do světa a podkopává tak celou stavbu křesťanství. Přes to potřebujeme takové formulace přirozené teologie, která by uchovala víru neporušenu a péče byla práva mimobiblickým náboženstvím. Je škoda, jestliže se celé křesťanstvo rozděluje zcela libovolně na humanisty a kalvinisty, jako by nebylo střední cesty pro ty, kteří jsou věrni evangeliu, ale přejí si také být plni lásky k druhým.

Klíč k situaci lze nalézt ve Farmerově výroku (s. 83), že „každá náboženská zkušenost, je-li živá a tvořivá, má v sobě kvalitu zjevení, má v sobě pocit, že boží Ty se dává člověku poznávat v jeho osobní situaci“. Je proto nesprávné mluvit o zvláštním zjevení, jestliže se výrazu užívá jen o zkušenostech náboženských geniů. Náboženství právě není druh poznání, nebo stanovisko k přírodě a historii; náboženství je osobní vztah k Bohu, který mluví. „Objev“ nějaké pravdy by byl nemožný, kdyby Bůh nebyl ochoten ji „zjevit“. Každé náboženství je zjevitelské a spočívá na základním faktu, že patří do kategorie osobních vztahů. Proto není náboženství pouze subjektivní, nýbrž předpokládá reálnou aktivitu a iniciativu boží.

Zdá se tedy, že potřebujeme revidovat význam výrazů: obecné a zvláštní zjevení, ve světle osobní povahy každého náboženství a ve světle odlišných znaků křesťanství. Mezi obecné zjevení lze řadit náboženské projevy mimo křesťanství. Nejsou pouze subjektivní a nejsou to pouhé lidské snahy budovat babylonskou věž a stát se božským. Naopak, jsme povinni uznat ve vši upřímnosti, že Bůh k nim opravdu mluvil. Kdybychom to popírali, znamenalo by to, že se bojíme faktů a takový strach by mohl znamenat porážku samu, neboť pravda prorazí. Je také nebezpečí, abychom neupadli do určitého druhu deismu; můžeme věřit, že Bůh nemluvil nikdy k lidem mimo Izrael a že se odvracel od těch, kdo jej opravdově hledali, jak to světcové ostatních náboženstev vskutku činili? Či musíme vidět boží ochotu ke každému opravdovému hledání osvětlení a přijímat svědectví takových lidí, že Bůh k nim opravdu mluvil?

Mnohokrát a různými způsoby mluvil Bůh k našim otcům — a to můžeme nazývat obecným zjevením. Iniciativa je u Boha, on zjevuje sám sebe. Ale v Ježíši Kristu máme zjevení, které nejen převyšuje všechna ostatní, ale je bez obdoby; odlišné kvalitou i druhem. Věčné Slovo, které osvětluje každého člověka, přicházejícího na svět, přišlo samo na svět jako člověk, Slovo se stalo tělem. Zde Janovo svědectví o Světle, které

vždy bylo na světě, vrcholí v zázraku vtělení. To můžeme nazývat zvláštním zjevením; je to jediný, jedinečný zázrak, který se stal jednou pro vždy. Zde se můžeme připojit k Brunnerovi ve všech jeho žhavých tvrzeních velebnosti a jedinečnosti našeho Pána.

Takové nové určení výrazů: obecné a zvláštní zjevení nás může všestranně upokojit. Jsme tím právi pravdivým a zjeveným prokám v mimo-křesťanských náboženstvích; jejich nejvyšší rozvíti ukazují ke Kristu, neboť tato rozvíti jsou od Boha a jsou jeho přípravou pro příchod Kristův. Můžeme také pevně držet všecku podstatu své víry a všecku intenzitu naší misijní horlivosti. Neboť máme viru, kterou můžeme hlásat světu. Ježíš Kristus, jednorozený Syn boží, přišel na svět jednou pro vždy pro naši spásu. Zemřel za nás a vstal z mrtvých, poraziv mocnosti hříchu a smrti. Toto evangelium, jehož jsme svědky věrou, má naléhavou a životní důležitost pro každou lidskou duši, a nám je uloženo, abychom poslouchali příkázání našeho Pána a „získávali všechny národy za učedníky.“

*The Expository Times*, červen 1939.

F. K.

## Víra a nevěra.

Prof. Dr. Martin Dibelius.

Rozhodující otázkou jest, měl-li Ježíš skutečně pravdu, nespočítvá-li jeho dílo na historickém omylu. Na tuto otázku nemůže odpovědět zjištění vědy, nýbrž rozhodnutí víry. Ale historická úvaha může určit hranice, v nichž je odpověď možná.

Ustředí Ježíšova díla tvoří hlásání království božího, které se přiblížilo. Nejen jeho skutky, ale i jeho slova, ano celé jeho vystoupení v dějinách jsou znamením království božího. Království boží je cílem jeho hlásání, způsobem pro království boží je obsahem jeho požadavků; jeho hlásání bezpodmínečné boží vůle má předpokladem příchod království božího, způsob, jak stává lidi před skutečností boží, je založen v názoru, že tato nebeská skutečnost se má co nejdříve státi pozemskou skutečností.

Neznamená-li příchod království božího nic jiného než kosmickou revoluci se zatměním slunce a padáním hvězd s nebe, válku, odpad a převrat na zemi, konečně pak příchod Syna člověka v oblacích a poslední soud, pak bylo kázání o blízkém příchodu království božího nesmírným omylem. Avšak tato „apokalyptická“ očekávání jsou jen předpoklady, které jsou s očekáváním království božího spojeny, a pro onu dobu nerozlučně spojeny. Ale v Ježíšově působení nevystupují vůbec. Zde dává zvěstování království božího spíše možnost, vydávat svědectví o absolutnosti boží: o absolutnosti jeho požadavku beze všech ohledů na jeho splnitelnost v lidských poměrech; o absolutnosti jeho slibu beze všeho dotazování po jeho možnosti. Skutečnost boží ve vsi své radikální vážnosti se jeví v časnosti jen ve formě znamení, a jejím podstatným znamením je Ježíšův zjev.

I zde je omyl možný — a zde se žádá pravé rozhodnutí víry nebo nevěry. Jenže při tomto rozhodování už nejde o to, pokládají-li se ony apokalyptické naděje za vhodné, nýbrž o to, uzná-li se v radikálnosti evangelia



a v osobě jeho hlasatele pravé znamení boží skutečnosti. Kdo odpoví kladně, vidí zároveň, že tato skutečnost ještě v čase a v prostoru není; ale ten také ví, že existuje, a věří, že jednou — ať za jakýchkoliv zjevů — musí přijít, — jinak by Bůh nebyl pánem světa a dějin. Kdo však v podání o Ježíši Kristu, jak je obsahuje Nový zákon, spatřuje pravé znamení boží, ten zároveň ví, že tato skutečnost už započala — právě v tom dění, jehož usazeninou je Nový zákon. Ale bylo to lidské dění, a jako jistě tato skutečnost existuje, tak jistě tu dosud není. Mezi událostí jejího příchodu a událostí onoho historického započetí v „znamení“ leží život lidstva po Kristu. To je smysl eschatologie pro v í r u; věřící stojí ve světě jako „ti, kteří nic nemají a kteří přece všechno mají“. Více vědět není dáno ani více; ta se spokojuje s historickým znamením v Ježíši Kristu.

Je to historické znamení, tedy kus dějin lidstva, žádný výjimečný případ v dění světa. V tom spočívá jak možnost nevěry, tak i možnost vědeckého, t. j. kritického probádání těchto dějin. Ne vě ra nespočívá v pochybování o jedné nebo více věcech, o nichž Nový zákon vypravuje. Neboť i když se nestaly tak, jak se tam líčí, může přece to dění a to vypravování — byť i mezerovitě a dobovými představami zatížené — být znamením božím. Nevěra spočívá spíše v zdráhání, uznat ono dění a ono vypravování za pravé znamení boží skutečnosti a zařadit podle toho život. Při tom je možno pokládat Evangelia za krásné, dobré, zajímavé a čtení zasluhující knihy; je možno jim i tomu muži, o němž vypravují, dávat všechny lidské čestné tituly. Ale žádná taková hodnocení se nedotýkají rozhodující otázky, dává-li tu Bůh své znamení. Bůh se může projevit i v chudičkém a nezajímavém kusu dějin; a je-li to boží projev, dává mu to cenu nad všechny významné a zajímavé události historie. Ale v každém případě — i pro víru — to zůstává historií lidstva a ty zprávy zůstávají lidským dílem: tedy mezerovitým, omylem zatíženým a už následkem lidské mluvy konec konců ne ve všem průhledným.

Jako lidské zprávy o lidském dění jsou přístupny b a d á n í. Badání neřeší žádné otázky rozhodování, na které může odpovědět jen víra. Poněvadž však víra vidí v jednom kusu dějin svědectví a záruku boží, má potřebu, vidět před sebou ten kus dějin co možno nejzřetelněji. A poněvadž se ten kus dějin vírou stal dějinným činitelem neslýchané působnosti do dálky; patří mu účast všech, kdož přemýšlejí o dějinách a osudech lidstva. Neboť i budoucí osudy lidí budou z velké části určeny tím, jak se bude utvářet zápas mezi vírou a nevěrou — obě v právě označeném křesťanském smyslu — a jak se rozhodne.

Na historii Ježíšově se kdysi rozhodl osud židovstva. Svět novozákonního života, následek a účinek oné historie, se stal činitelem při duchovním utváření západu. Reformace, anglosaské probuzení, pietismus a četná jiná hnutí byly apelem od existující církve k silám oněch prvních dějin křesťanství. Vždy znova vycházela od historie Ježíšovy výzva k rozhodování. Kdo bere vážně přítomný boj o křesťanství, dovede, ať přítel či nepřítel, říci, že ta výzva dosud nezmlkla.

Z poslední autorovy knihy: *Jesus (Sammlung Göschen 1939)*. F. K.

## Evangelium není nepřátelské životu.

Walter Büllck.

Evangelium by nebylo k potřebě pro náš život, kdyby bylo nepřátelské životu. Ale eschatologický postoj nevede v evangelium nijak k životní únavě, jak ji má buddhismus. Důsledkem blízkého očekávání konce světa naprosto není resignovaná nálada starozákonního kazatele: Všecko je marnost. Z kázání na hoře dýše spíše víra ve Stvořitele, ze které mluví nezkalená důvěra v účelnost a dobrotu řádu stvoření. Tato víra ve stvoření nepřipouští žádné opovrhování přírodou a přirozenými řády života. Uzdravování, která Ježíš konal, ukazují, že si cenil života, a že byl dalek všeho asketického nedbání tělesnosti. Ježíš uznává zcela bez rozpaků fakt pohlavnosti a uznává pohlavní život v manželství. Ježíš nežádá od lidí, kteří přijímají jeho radostné poselství, aby se vzdali svého životního povolání. Strážlivou odpověď, kterou dal Jan Křtitel vojákům na otázku, co mají činit (Luk. 3, 14), byl by mohl pronést také Ježíš. Pokládá za samozřejmé, že důstojník i celník zůstanou ve svém povolání. Rovněž nežádá od těch, kteří v něho uvěří, aby se odloučili od rodiny, tím méně ošem od svého národa. Nezakládal žádné kláštery a neshromáždil svoje stoupence do žádné zbožné poustevny. Také nežádal od svých stoupců, aby se zřekli svého majetku. Lukášovo Evangelium vypravuje bez rozpaků, že Ježíšovi a jeho učedníkům přispívaly na živobytí zámožné stoupenkyně (Luk. 8, 1—3). Z podobenství plyne, že Ježíš pokládal věrnost a vytrvalost v pozemské práci, pilnost a hospodářskou zdatnost za správné chování. Státní řád uznával. Asketi ve smyslu útěku ze světa neučil. K vůli svému povolání se musil odloučit od svazků, které mu v něm, jako jeho rodina, bránily. Ale asketou Ježíš nebyl (Mat. 11, 19). Od užšího kruhu učedníků, který povolal k šíření své zvěsti, musil rovněž žádat, aby se odpoutali od domova a od pozemského povolání. Ale nikdy takových požadavků nekladl všem svým stoupcům. Strohé požadavky zřeknutí se, které v evangelium nacházíme, mají buď, jako v historii o bohatém jinochovi, speciální důvod duchovní péče, nebo směřují k tomu, že Ježíšův učedník se musí vzdát všeho, co mu brání v plném oddání se Bohu. Takovou překážkou se mohou člověku stát přirozené pudy, majetek a přirozené společenství. Samy o sobě nejsou zlé, neboť jsou to dary a řády Tvůrcovy. Tolstého výklad Mat. 5, 27 a násl. jako popření smyslovosti vůbec je úplným překroucením tohoto místa. Co se tu žádá, je, že se učedníci nesmějí nechat ovládat smyslností. Stejně je tomu i s majetkem. Je-li tu nebezpečí, že časné si činí nárok na věčné, že se stává otrokem pudů, majetku nebo rodiny, pak se musí učedník jasně rozhodnout. Je jasno, že to nemá co činiti s útekem ze světa a s popíráním přirozených základů života... Tento život je místem, kde se má křesťan osvědčit. Máme jej žít se stanoviska, které nám ukazuje Ježíš. Co máme činit v jednotlivostech, to musíme poznat z nároků skutečnosti, kterou nám Bůh říká svou vůlí. Základní postoj, ke kterému nás evangelium vede, je ten, že máme svou práci v tomto světě konat jako službu Bohu a bližnímu. — Z autorovy knihy: *Die christliche Botschaft in der heutigen Welt.* (1939.)

F. K.

## Novinky z biblické archeologie.

Farkas Kover

Mnoho světla bylo vrženo na umění hebrejské doby královské nejnovějšími nálezy (1931—35) staré slonoviny v počtu několika set kusů na místě starého Samaří. Některé kusy jsou zčernalé ohněm, ale mnohé jsou bílé, jako by byly nyní vyřezány. Podle slohu řezeb a podle povahy písma, které bylo na některých nalezeno, pocházejí z 9. stol. — jsou tedy o něco starší než samařská ostraka — a pravděpodobně z proslulého „domu slonoviny“ (1. Král. 22, 39) krále Ahaba, kde sloužily bezpochyby k výzdobě vykládání stěn, lehátek, lůžek a jiného nábytku a snad i malých skříněk a toaletních předmětů. J. W. Crowfoot, který právě provedl jejich pečlivě a podrobně zkoumání, tvrdí, že se „velmi úzce“ podobají sbírkám z Nimrudu a Arslan Tashe, které pocházejí asi z téže doby, a že vypadají, jako by pocházely z téže dílny. Předměty do nich vyřezané jsou velmi rozmanité: egyptští bohové, sfingy, okřídlené postavy, lvi, průvody zvířat, bájeslovní tvorové s hlavou ptáka nebo berana, lidské bytosti s křídly, a různé jiné představy. Sfingy jsou zobrazovány jako mocné nadlidské bytosti se zvířecími těly a upomínají na místa bible, kde se mluví o Jahvovi, sedícím na cherubinech (Ž. 18, 10; 2. Sam. 22, 11). Někteří ze lvů jsou zobrazeni jako skrčení nebo s otevřenými tlamami jako řvoucí a ti patrně zdobili opěradla trůnu nebo stupně k němu, jak můžeme soudit z Šalomounova trůnu ze slonoviny, který měl opěradla po každé straně sedadla, ozdobená dvěma lvy, zatím co 12 lvů stálo na každé straně šesti stupňů (1. Král. 10, 19, 20). Četné figury ze slonoviny, podobné těm samařským, kryly také stěny Šalomounova chrámu. Četné kusy mají ozdobné obruby, obsahující „posvátné“ či „palmové“ stromy a v některých případech palmy se střídají se sfingami nebo s okřídlenými postavami, kterážto poslední forma ozdob je v Ezechielově chrámu (Ez. 41, 18). Oblíbeným předmětem je „žena u okna“, která patrně představuje Astartu a která, jak se zdá, se opakovala v určitých vzdálenostech na vykládání a na nábytku. Jeden kus slonoviny má dva hrubé hieroglyfy, které podle Alana Rowea znamenají vlastní jméno Eliašil; bylo to asi jméno některého kněze nebo předáka v Samaří. Že se toto jméno vyskytuje v době tak časně, dokazuje nesprávnost názoru některých badatelů, jako by se tohoto jména bylo užívalo až v době poexilové.

Umění na těchto předmětech ze slonoviny je umění egyptské, ač pochází od obratných umělců z Fenicie. Samařské předměty ze slonoviny jsou svědectvím nové vlny egyptského vlivu na Palestinu, který započal nastoupením 22. dynastie (kol 947 př. Kr.) za Šešonka I. (v bibli: Šišak) a který skončil před polovinou dalšího století. Podle slov Crowfootových trval od více nebo méně legendárních dnů Šalomounových do konce vlády Ahabovy. Je to nový důkaz, že za vlády Šišakovy nastalo znovuoživení egyptské moci v Palestině. Je zajímavé mimochodem připomenout, že před nedávnem objevil profesor Montet v Tanis (San el-Hagar v deltě Nilu) zlatem pokrytý náhrobek, obsahující mumii tohoto faraona, a to

v hrobě, který patřil jeho královskému předchůdci Pasebkhanu (kol 976—947 př. Kr.), jehož dcera byla manželkou krále Šalomouna a jehož náhrobek dosud nebyl nalezen. Práví se, že poklady, nalezené v hrobě, se druzí k těm, jež byly nalezeny v hrobě Tutanchamonově.

Před 12 lety uveřejnil prof. Kurt Sethe několik egyptských textů, psaných hieratickým písmem, jež byly nalezeny v jednom thebském hrobě. Pocházely z konce 11. dynastie (kol 2.000 př. Kr.) a obsahovaly seznam okresů, měst (také Jeruzalem) a národů v Palestině v době tak dávné. Nyní prozkoumal a přeložil G. Posener několik dodatečných textů, psaných na hliněných figurkách, které ležely zapomenuty v museích v Bruselu a v Kairu, a které pocházejí z 12. dynastie (kol 2000—1788 př. Kr.). Figurky představují různé typy vězňů nebo nepřátel, svázaných a přichystaných k zabítí; jejich majitelé asi věřili, že mají magickou moc. O textech se shledalo, že — jako Setheovy — obsahují seznamy jmen, některých z Palestiny a vyskytujících se v Starém zákoně. V textech Setheových je uvedeno 20 krajů Syrie a Palestiny a 14 králů v nich; ale v nových nápisech je jich uvedeno víc než 50, zároveň se jmény jejich vládců. Jsou mezi nimi Amurru, Jeruzalem, Šechem (Skmimi), Aphek, Migdal, Hasor (Hasuri tabulek Amarnských), Bethšemeš, Simeon (Smw'nw) a jiná. Uvádění těchto jmen, zvláště jména Simeon, v době tak dávné je zajímavé. Výraz 'Aperu ('Prw), který podle mnoha učenců je egyptský výraz pro slovo „Hebreové“, tvoří prvek v pěti vlastních jménech. Až dosud nejstarší doklad o výrazu 'Aperu máme v lidovém vypravování o vítězství Joppy za Thutmose III. (kol 1501—1447 př. Kr.), ale jestliže to jméno, jak se zdá pravděpodobným, odpovídá babylonskému „Chabiru“ a biblickému „Ibhri“, pak tu máme egyptskou zmínku o Hebrejích z doby nedlouho po Abrahamovi. Poněvadž ještě nejsou všechny texty rozluštny, můžeme očekávat další objevy. Je jasno, že v této dávné době měl zahraniční úřad faraonův výborné vědomosti o politickém zeměpise Kanaanu a že udržoval stálý styk s tamním vývojem. To vše předpokládá systém dobře zorganizovaných diplomatických styků 5. nebo 6. století před dobou el-amarnskou.

Pečetidla, kterých Izraelité obecně užívali pro osvědčení dokumentů nebo zabezpečení cenných předmětů, měla formu razítek (srov. Gen. 38, 18). V 7. stol. př. Kr. většina zemí přijala tento prostý způsob. Ale v dřívějších dobách, už od 3. tisíciletí, převládala pečetidla cylindrová, válečková, zvláště v zemích mesopotamských. Malé a cenné předměty byly ukládány do džbánek, kus látky nebo zvířecí kost byla prostrčena hrdlem a přivázána šňůrkou kolem dokola hrdla. Na toto připoutání bylo nanášeno trochu vlhké hlíny a přes ni se přešlo válečkovým pečetidlem. Pak bylo nemožno s obsahem džbánu něco dělat, nezlomila-li se pečet. Větší zavazadla nebo balíky s majetkem, zabaleným v rohože, se zabezpečovaly týměž způsobem. Podle Dr. H. Frankorta, který se věnoval speciálnímu studiu těchto cylindrů, obsahovala pečetidla četné kresby — bohy a bohyně, lidské bytosti, zvířata, geometrické obrazce, lovecké scény, bojující skupiny, rituální obřady a jiné, některé mají také krátký nápis na sobě. Některé z těchto kreseb nebo nápisů vrhají dobré světlo na některé staro-

zákonní texty. Tak je na příkl. kněz zobrazen, jak drží nádobu s posvátnou vodou a kropidlo a stojí na krychlovité židli nebo podiu. Četné vyskytování se tohoto zobrazení vnuká myšlenku, že to bylo na takové židli a ne na sloupu, co stál král Josiáš, aby učinil smlouvu před Hospodinem (2. Král. 23, 3). Snad v magicko-náboženských představách oné doby se takové židle užívalo, aby uctivač se dostal „na úroveň boha“ a vystoupení na ni knězem mohlo být závěrečným aktem „obřadu přechodu“, kterým opustil nečistotu svého pozemského prostředí a stal se způsobilým přiblížit se božstvu.

Mezi zvířaty, která se objevují v bojových scénách na asyrských pečetidlech, nalézáme lvy, býky, koně (s křídly i bez nich), různé draky a nevinné pštrosy, kteří se vyskytují také v loveckých scénách. Tak tento pták stojí na stejné úrovni s právě vypočítanými zvířaty a obludami, což nás upomíná na místo u Deutero-Izaiáše, který mluví o zvířatech polních, dracích a pštrosech (Is. 43, 20). Na některých egyptských pečetidlech se vyskytuje bůh (patrně Assur) s okřídleným kotoučem (což představuje mraky) a zdá se, že poskytuje svou ochranu králi a lidu dole. Touž představu máme zobrazenou na „zlomeném obelisku“ v Britském muzeu, pocházejícím z 11. stol. př. Kr., kde hlavním znakem je pár křídel, tak sestavených, že představují mraky a z nich jsou vystrčeny dvě ruce, jedna zřejmě žehnajících králi, druhá držící luk. Takové cylindry ilustrují starozákonní ideu Jahva, dlicího v mraku. Když vedl Izraelity na poušti, byl zakryt mrakem; když sestupoval na horu Sinai, mrak jej zastínil; a v starozákonní poesii jezdí na mracích (Žalm 18. a tabulky z Ras-Šamra). A tak, jak ukazuje Gunkel, idea Jahvova trůnu v nebi mohla vzniknout ze starší myšlenky mraků jako místa, kde dlí božstvo. Některá akkadská pečetidla zobrazují boha, sedícího na svém trůně v místnosti s vodami nahoře, dole i po stranách. Takové kresby asi představují Eu, boha hlubin, kterému se podle představ nejstarších dob podařilo přemoci prvotní vodstvo (Apsu) a který podle báje o stvoření pak založil v něm své tajné komnaty. Taková kresba podává výklad známého textu Žalmu 104, 3, že Hospodin založil krovy svých komnat ve vodách.

Po politováníhodné smrti J. L. Starkeye, který byl ředitelem vykopávek v Tell Duweiru (staré Lachiš), pokračuje práce na tomto důležitém místě pod vedením C. H. Ingeho. Nejnověji byla tu obrácena pozornost na objev chrámu, který byl založen asi kolem r. 1550 př. Kr., jak lze soudit z polychromované vázy, nalezené v nejspodnější vrstvě. Zdá se, že byl znovu stavěn na počátku vlády Amenofise III. (kol 1419 př. Kr.) a pak znova asi za vlády Seti I. (kol 1322—1301) a je známo, že existoval ještě v době Ramsa II. (1301—1234), skoro 350 let po svém založení. Při tomto chrámu stojí za povšimnutí tři důležitá fakta. Za prvé, chrám stál na úpatí pahorku, mimo hradby města, To se mohlo stát proto, že vzniklo důležité předměstí na tom místě, při hlavní silnici. Ale třeba si také uvědomit, že ve všech dobách bylo zvykem budovat svatyně a posvátná místa mimo městské bradby. U Jeruzalema na př. byla jedna u pramene Gihon, jiná na vrcholu Hory Olivetské (2. Sam. 15, 32). V Petře byla důležitá obětní místa na pahorcích kolem města. Je proto možno, že důvodem, proč v okrcích palestinských měst nebyly nalezeny

svatyně, byla okolnost, že vykopávky byly omezeny pouze na pahorky, kde stála města sama. Za druhé, jinou zvláštností chrámu v Lachiš je, že v něm nebylo nalezeno žádných stop po zvířecích obětech, nýbrž jen po obětech obilí a kadidla. To se zdá podivným, stali-li se Hebreové pány města po dobytí Palestiny nebo ovládali-li tam kult Egyptané, neboť v obou těchto kultech obětování zvířat patřilo k nejdůležitějším obřadům. Je to instituce tak stará jako lidské pokolení (srv. Gen. 4, 4). Je ovšem možno, že krvavé oběti se v Lachiši konaly na některém přilehlém nádvoří, které dosud nebylo zjištěno nebo v některé svatyni v městě samém; v takové věci nezbývá než očekávat vysvětlení dalšími vykopávkami. Za třetí, byli lidé při vykopávkách překvapeni velkým množstvím toaletních předmětů a šperků, objevených v starších vrstvách chrámu. Ač to může být znamením zbožnosti a zvláštní štědrosti žen, které se tam zúčastnily kultu, přece to také může znamenat, že chrám v nejstarší době byl zasvěcen některé bohyni, snad Elatě (později místo ní nastoupila Aštart, biblická Aštořeth), jejíž jméno je napsáno na jedné váze, nalezené na místě. Je známo, že byla velmi rozšířena lidová víra ve zvláštní moc této bohyně, které Šalomoun zřídil svatyni, již pak zničil Josiáš.

Z nejzajímavějších objevů, které Inge učinil, je objev hrnčířské dílny, umístěné ve velké jeskyni a pocházející z doby kolem r. 1200 př. Kr. Bylo nalezeno mnoho hrnčířských nástrojů a materiálu, jako kusy červeného a žlutého okru, oblázky a mušle pro leštění, kamenné sedadlo pro hrnčíře a dvě kamenné osy pro jeho kolo. Hotové zboží bylo ukládáno v malé postranní jeskyni, přístupné spirálovitým schodištěm; zde bez pochyby si kupovali návštěvníci chrámu své obětní misky bohyně Astarty. Zde je to po prvé, co bylo v Palestině objeveno zařízení hrnčířské dílny; podává nám zajímavý pohled do řemesla, které tu bylo vykonáváno v prvotní izraelské době, dávno před první zmínkou o hrnčířství v bibli (2. Sam. 17, 28 nádoba hrnčířova). Nemůže být lépe uctěna památka Starkeyova, než bude-li pokračováno ve vykopávkách v Lachiši, tak štědrě podporovaných sirem Ch. Marstonem.

Další doklad rozsáhlých obchodních styků mezi Palestinou a ostatním světem poskytly vykopávky, kterých se znova ujal sir Flinders Petrie v Tell-el-Ajjil (stará Gaza). Byly tam objeveny četné předměty z irského zlata a irské práce: náušnice spirálového stylu, skvělé vzhledem a s pečlivě upraveným okrajem. Přišly tam na světlo také značné poklady zlatých ozdob z dalekého severu. Některé z nich jsou zcela totožné s těmi, které byly nalezeny v stříbrném džbánu v Maikopu, 13 mil na východ od Azovského jezera, na samém konci Kavkazu. Četné nálezy byly zabaleny v tkaninách nebo v balících. Byly tam také 4 balíčky stříbrných předmětů (také některé zlaté), pokroucených, připravených k rozlití. Je zřejmo, jak myslí Petrie, že Gaza byla hlavním střediskem výměnného obchodu, zvláště mezi dalekým severem (počítaje v to i Krym) a Arabií na jihu. Bylo to centrální emporium, obchodní středisko, přijímající zlaté ozdoby i z Irska a vyměňující je za takové věci jako koření, vonné látky a jiné předměty, ne příliš těžké k nošení. To se zdá být potvrzeno faktem, že na místě byla nalezena jen malá závaží, průměrně

půl unce. Je možno že cestující obchodníci ze severu a z jiných stran, skupující staré ozdoby, přinášeli je pravidelně do Gazy a odnášeli z ní zase předměty z jihu. Strabo praví, že bylo takové množství vonných látek a koření v Arabii, že domorodci jich užívali jako hoří a paliva. — Dr. J. W. Jack v časop. The Expository Times, červen 1939. F. K.

## ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

### 1. Svobodné křesťanství a ekumenické hnutí.

*Frankošek Kovář*

Poslední Bulletin Svazu svobodného křesťanství podává o této otázce krátkou informaci z pera sekretáře dr. Bleekera. Praví se v ní: „V poslední době byla vedena korespondence mezi naším sekretariátem a generálním sekretariátem zatímního výboru Světové rady církví, aby byl ujasněn vztah mezi svobodným křesťanstvím a ekumenickým hnutím. S obou stran je nejvážnější vůle vytvořit užší spolupráci. Avšak nemohou být podceňovány obtíže, které je nutno překonat.

V této chvíli Svaz svobodného křesťanství už nemůže učinit dalších kroků. Musíme čekat, až zatímní výbor rozhodne otázku, může-li být Svaz svobodného křesťanství zastoupen v shromáždění Světové rady svým pozorovatelem. To bude rozhodnuto příštího roku.

Zatím mají svobodné církve odpovédět na pozvání, aby se staly členy Světové rady. Angličtí unitáři a čs. církve už odpověděli záporně, obojí z důvodů, že čestnost jim zakazuje přijmout dobře známou basi Světové rady (božství Kristovo). Remonstranti v Holandsku se rozhodli pokračovat ve spolupráci, ale s podmínkou, že base bude znova podrobena úvaze. Mennonité také přijali pozvání podmíněně.

Snad z toho někdo vyvodí důsledky, že výsledky našich snah jsou hubené. Snad je to pravda pro tuto chvíli pokud jde o viditelné výsledky našich protestů. Ale je také druhá stránka našeho jednání se Světovou radou. Svobodné křesťanství prochází obdobím reorientace. Musíme nově formulovat svou víru a nově zbudovat svou organizaci. Přítomná situace nám nedovoluje získat překvapujících úspěchů. Ale musíme pracovat pro budoucnost. Proto je velmi důležité, aby naše principy byly správné a naše základy pevné. To znamená, že musíme také nalézt theoreticky odvodněné stanovisko k takovým hnutím, jako je hnutí ekumenické. Co můžeme učinit v této chvíli pro objasnění toho vztahu, posílí naši posici v budoucnosti. Posílí nás, budeme-li mít jasno pro sebe i pro jiné v tom, co nám křesťanství znamená a jak dalece máme právo se nazývat křesťany. To je část naší historické úlohy: obnovit tradiční hodnoty křesťanství.“

F. K.

### 2. Resoluce českého křesťanského studentstva o sjednocení církví.

*Frankošek Kovář*

Konference křesťanského studentstva, konaná v Jimramově ve dnech 29. VI.—6. VII. 1939, pocitující živě oekumenickou výzvu „Ut omnes

unum sint“ a vzpomínajíc na význam „České konfese“ a na odkaz J. A. Komenského, vítá všechny snahy po sblížení a sjednocení českých evangelických církví. Proto vyslovuje přání, aby Svaz evangelických církví v Čechách a na Moravě byl co nejdříve reorganizován a jeho činnost obnovena. Vedená přáním, přispěti k brzkému a úspěšnému zakončení sjednocovacího úsilí, doporučuje Konference křesť. studentstva Svazu k úvaze jako programové body pro nejbližší dobu:

1. Provést koordinaci činnosti ev. církví v praxi (výměna kazatelů, soustředění vyučování mládeže, misijní práce v jednom místě a pod.). V tomto jako v mnohém jiném možno čerpat poučení ze sjednocovacího procesu českých evangeliků za světové války.

2. Organizovat ještě letos konferenci kazatelů a starších všech denominací k duchovnímu prohloubení, k vzájemnému poznání i sblížení a k misijnímu posílení.

3. Vydat ke dni 8. listopadu jménem všech našich ev. církví společně evangelizační prohlášení (vyznání) a výzvu k věřícím a k celému národu pod heslem: „Pokání číňte, nebo přiblížilo se království nebeské“ (Mat. III., 2).

4. Starat se programově spolu s Kostnickou jednotou, která na poli sjednocení vykonala již značnou práci, aby Kostnické jiskry uveřejňovaly příspěvky členů jednotlivých ev. církví a směřu co možná pravidelně a rovnoměrně a dbát o to, aby v církevních časopisech všech denominací se věnovala otázce sjednocování soustavná pozornost.

5. Hledat spolupráci s ČČS.

Křesťanské studentské sdružení (Akad. Ymka), Jeronym a jiné složky křesťanské mládeže, organizované v jednotlivých církvích a zastoupené na konferenci, slibují u vědomí odpovědnosti, kterou má v dnešní době mladá generace a inteligence zvláště, že přispějí církvím i Svazu modlitbou i skutkem v jejich oekumenických snahách v přesvědčení, že tak plní závazek pracovat ve smyslu hesla své konference: „Pro národ, posvěcený v Bohu.“

F. K.

### 3. Církevní rozvrstvení v Říši.

*Frankl Kover*

Nedávné sčítání lidu v Říši nám teprve umožní, až budou uveřejněny jeho výsledky, vidět přesně, k jakým změnám došlo za poslední dobu v oblasti náboženské. Zatím uveřejňujeme odhad církevního rozvrstvení, jak jej přinesl Protestantenblatt ze 16. dubna 1939, tedy před sčítáním.

„Ke konfesijní statistice Německé říše přináší Dr. Nietzsche ve 4. č. časop. Wartburg příspěvek, který se pečlivě pokouší uchopit obtížné věci. Před připojením Rakouska bylo v Říši okrouhlé 41 milionů protestantů, 21 milionů římských katolíků, 26 mil. bezkonfesních. Připojením stoupl počet katolíků o 6 mil., počet protestantů jen o 330.000. Po včlenění Sudetska bylo sotva možno zjistit čísla. Sudetskem, Čechami, Moravou a Slezskem přichází asi 10½ mil. obyvatelů k Říši. Dr. Nietzsche počítá 8,2 mil. římských katolíků, 850.000 členů čs. církve, 300 tisíc členů česko-bratrské církve, 140.000 členů německé evangelické církve, pro všechny protestantismus v Čechách a na Moravě asi půl milionu, starokatolíků



22.712. Počet protestantů v celé Říši činí podle toho okrouhle 42 milionů, počet katolíků 36 milionů. Ze 150.000 obyvatelů Memelska jest jen něco přes 5.000 katolíků.“  
F. K.

## ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

Prof. dr. Alois Spisar: Úvod do věrouky v duchu církve čs. Edice Blahoslav, sv. 13. Praha, nákl. Ústřední rady čs. církve, 1939. Stran 245. K 20.—

Bůh dopřál br. prof. Spisarovi tělesného i duševního zdraví do pozeňnaného věku, kdy může uložit myšlenkové dílo svého života pro budoucí generace v knihy, obsahující soustavný výklad náboženské nauky křesťanské v duchu církve čs. Křesťanská věrouka církve čs., vysvětlená a zdůvodněná, není dílo, které by se dalo vypsát krátce. Bude obsahovat více knih. Bude se dělit hlavně na dvě části, věrouku obecnou a věrouku zvláštní. Druhá musí být přirozeně obsáhlejší než prvá. Prvá z nich právě vyšla tiskem jako 13. sv. Edice Blahoslav. Autor ji nazval Úvodem do věrouky v duchu církve čs. Je to název správný, neboť tu jde o výklad otázek, pojmů a myšlenkových proudů, které musí mít jasny a zdůvodněny každý, kdo chce pevně zaujmout určité věroučné stanovisko. Autorovi tu jde o zdůvodnění věroučného stanoviska čs. církve, jak bylo zaujato Učením, schváleným na sněmu r. 1931. Ve Věrouce samé, která vyjde později, podá autor soustavný výklad obsahu křesťanské víry v duchu církve čs., t. j. v duchu Ježíšově. Co se vykládá v knize právě vyšlé, je nutno předběžně znát a ovládat, máme-li mít bez obtíží jasno ve věrouce samé.

Knihy obsahuje 7 obsáhlých kapitol. Prvá z nich jedná o teologii. Nejprve podává krátký přehled dějin teologie. Vysvětluje, pokud lze mluvit o teologii v pohanství a co znamenala teologie v židovství. Hlavně mu ovšem jde o přehled dějin teologie křesťanské. Sleduje její vývoj od východní i západní teologie starověké, přes středověkou scholastiku, přes renesanci a humanismus i reformaci po teologii novověkou. Pak určuje obecný ráz a úkoly teologie a zjišťuje její hlavní směry: katolickou, protestantskou, humanistickou, anglikánskou a pravoslavnou. Na konec stanoví zásady teologie církve čs. Přehlednuv tak dějiny teologie, zjišťuje její rozsah, stanoví její pojem, předmět, metodu a úkol. Nato vymezuje poměr teologie k náboženství, k církvi a zvláště obšrně k vědě, k filosofii, k filosofii náboženství, k sociologii a k sociologii náboženství. Část o teologii končí výkladem, který odpovídá na otázku, je-li teologie věda. Samo vyčtení hlavních bodů obsahu této partie knihy ukazuje, že jde o výklad obsáhlý (na 60 stran) a důkladný, jak toho věc zasluhuje. Bývalať v naší církvi nechuť k teologii, ale na štěstí to už patří minulosti. Výklad o teologii v této knize rozptýlí, doufejme, poslední pochybnosti o potřebě, ano nutnosti teologie vůbec a teologie čs. církve zvláště.

Druhá kapitola knihy jedná o věrouce. To je velmi správné, neboť není řídký zjev, že lidé zaměňují a ztotožňují věrouku a teologii. Autor proto nejprve vysvětluje název, pojem a úkol věrouky. Potom charakterisuje pojetí věrouky v církvi římsko-katol. a v protestantismu a na rozdíl od nich vykládá zásady věrouky církve čs. Dále podává výklad o pramenech věrouky, o Písmě a o Tradici a o tom, co je dogma a co je vyznání. Velmi důležitý je pro nás poslední odstavec této části, probírající otázku závaznosti věrouky. Celá tato kapitola, zabírající asi 20 stran, může v naší církvi rozptýlit mnohé nedorozumění a ujasnit mnohé nejasnosti o tom, co je věrouka a jaký je její význam.

Třetí kapitola je věnována výkladu pojmu, který v naší církvi Učením zdomácněl, ale který není vždy a všude jasný. Je to náboženská zkušenost. Asi na 10 stranách vysvětluje prof. Spisar, jak se různé církve staví k tomuto pojmu a pak obšírně mluví o tom, co se náboženskou zkušeností rozumí v teologii čs. církve.

Výraz náboženská zkušenost bývá často zaměňována s výrazem zjevení. Proto věnuje autor čtvrtou kapitolu svého Úvodu výkladu o zjevení. To je pojem daleko běžnější v náboženstvech a církvích než pojem náboženská zkušenost. Proto je výkladu o něm věnováno na 30 stran. Prof. Spisar určuje poměr mezi zjevením a náboženstvím, zjišťuje, jak chápou pojem zjevení církve katolické a protestantské, jak jej chápal katolický modernismus, a pak podává obsáhlý

výklad pojetí církve čs. Ujasňuje pojem a způsob zjevení, jeho náboženskou povahu, jeho účel a obsah, rozbírá otázku přímého zjevení, vyvrací námítky proti zjevení, konstatuje poměr mezi mravností a zjevením, mezi přírodním děním a zjevením a končí výkladem o kriteriu zjevení. Lze očekávat, že tato část knihy naleznе mnoho pozorných a vděčných čtenářů, kteří touží mít jasno o tomto základním pojmu každého náboženství a zvláště křesťanství.

Totéž lze říci také o další, páté kapitole, neboť ta je věnována výkladu o víře. Autor vysvětluje nejprve víru obecně jako základní duševní funkci a pak podstatu víry jako přesvědčení. Potom teprve mluví speciálně o víře náboženské a určuje poměr víry k rozumu a k vědě, zvláště také k teologii jako vědě. Důležité jsou další výklady o tom, jak chápe víru církev římsko-katolická, jak protestantism, jak ji chápal katolický modernism a jak ji rozumí církev čs. Hlubším výkladem se potom ujasňuje svéráznost náboženské víry, psychologicky i věcně. Autor v dalším také víru zdůvodňuje a konstatuje sílu víry i jistotu poznání ve víře a rozmanitost víry. I tato část, které je věnováno na 40 stran, je s to, aby vnesla světlo tam, kde je dosud tma nebo přítmi.

V šesté kapitole své knihy pojednává prof. Spisar o náboženství, ovšem jen s hlediska potřeb Úvodu do věrouky. Podává výklad o náboženských vlohách lidského ducha, o svéráznosti náboženství jako samostatné složky duševního života, a uvádí důvody pro

význam a potřebu náboženství. Ač jde o věci, o nichž se často píše, nepřečte nikdo Spisarovy výklady bez užítku.

Poslední kapitola knihy jedná o křesťanství, ovšem opět jen pro potřeby Úvodu, tedy poměrně krátce. Autorovi jde o vyčtení svébytnosti křesťanství mezi ostatními náboženstvími a o výklad o významu a hlavně o podstatě křesťanství.

Ke konci knihy je na 30 stranách otištěna obsáhlá bibliografie k jednotlivým kapitolám knihy. Je v ní uveden pečlivý seznam domácí i cizí literatury k jednotlivým otázkám, o nichž kniha jedná. Tento dodatek přijde vhod hlavně mladší generaci duchovních, kteří tu najdou seznam pomůcek pro další studium a seznam příslušných článků naší církevní literatury.

Čtenáři tohoto referátu stačí jistě už tento přehled obsahu nové knihy br. prof. Spisara k tomu, aby poznal, že jde o knihu, bez které se nemůže obejít žádný duchovní a učitel nábož. čs. církve. Myslíme však, že se bez ní neobejde ani žádný náš uvědomělý laik. I ten chce mít a potřebuje mít jasno o základním stanovisku své církve, aby jeho víra a nauka byla pevná a odůvodněná. Nemusí se bát, že jde o knihu odbornou a snad těžko srozumitelnou. Br. prof. Spisar počítal i s čtenáři, kteří nemají filosofického nebo theologického vzdělání, a pod čarou jim vysvětlil všechna cizí slova, bez nichž se přirozeně odborná kniha obejít nemůže. Ale v této knize netřeba se této obtíže obávat.

Br. dr. Spisar jako profesor

systematické teologie čs. církve na Husově fakultě a jako autor Učení čs. církve je nejpovolanější autoritou, aby psal o otázkách, které jsou obsahem této knihy a budou obsahem Věrouky. Není snadné dorůst k zkušenostem a vědomostem, které on má a není lehké psát s jasností a zdůvodněností, jak on to dovede. Musíme mu být vděční za jeho dílo a musíme si přát v zájmu poslání, jemuž sloužíme, aby nám zanechal co nejvíce ze svého duševního bohatství.

Poslední Spisarova kniha má ve dle svého významu pro budoucnost naší věroučné a theologické práce ještě také význam aktuální. Připravujeme se pro sněm v r. 1940. Učení přijaté na sněmu 1931 se ještě nevžilo tak, jak by toho v zájmu poslání církve bylo potřeba. Sněm v r. 1940 přijme patrně některé dodatky k Učení. Ve dle toho bude jednat o předmětech, při nichž bude nutno mít jasno o všech těch problémech, pojmech a proudech, o nichž jedná Úvod prof. Spisara. Kniha je důležitou přípravou pro sněm a proto by ji měli pečlivě prostudovat co nejdříve nejen všichni br. duchovní a učitelé nábož., ale také členové všech sněmovních komisí a pokud možno nejvíce sněmovních delegátů.

Kniha je určena především pro vnitřní potřeby čs. církve. Ale není neskromností, řekneme-li, že bychom měli právo na to, aby knihy tohoto druhu, reprezentující naši církev, byly známy také mezi vážnými pracovníky ostatních církví a že bychom měli také právo očekávat, že od nich budeme čísti v jejich listech vážně a nezaújatě ú-

František Kovář

sudky o ní. Kniha prof. Spisara zaslouží, aby byla známa v jiných církvích a také v necírkevních kruzích filosofických a myslitelských. Především ovšem je určena pro nás a hledme jí využít, jak toho zaslouží.

F. K.

**Ročenka Husovy fakulty 1938/39.** K druhému desetiletí svého trvání vydala Husova fakulta v Praze rozšířenou ročenku obsahující práce profesorů a docentů fakulty. Pro naši církev je sborník význačný tím, že značnou část v rozsahu a významné místo v obsahu zaujaly práce členů naší sekce na Husově fakultě — br. patriarchy, br. prof. Spisara a br. prof. Kováře.

Ve zprávě proděkanově (prof. dr. Fr. Žilka) i v další vědecké části sborníku se obráží současná dobová problematika i tam, kde jde o práce odborných věd (vědy novozákonní a církevní historie).

Ze statistických dat bude naše čtenáře zajímat matrika studentstva, jež vykazovala v zimním semestru ze 108 posluchačů řádných a 9 mimořádných 63 řádných posluchačů čs. církve a 4 mimořádné. V letním semestru pak ze 103 řádných a 5 mimořádných 67 řádných posluchačů čs. církve a 3 mimořádné.

Vědeckou část sborníku zahajuje děkanská řeč prof. dr. Fr. Bednáře na thema: „Poslání církve v krisích národů“. Naléhavý a bystrý rozbor duchovní situace současného světa určuje církvím speciální úkoly, které plynou ze dvou podstatných funkcí církve vůči světu: z funkce reálně kritické, v níž církve přidržují světu zrcadlo pravého sebepoznání ve světle evangelia a z funkce pozitivně vůdcovské, jež ukazuje cesty

k novému životu v novém řádu Božího království.

Reálná kritika dnešního světa (1 církví!) vede k rozpoznání Pavlovu, že lidé raději slouží stvoření, než stvořiteli (Řím. 1, 25).

V současném neutešném stavu má přece církev zbraně své práce, aby probojovávala znovu obsah křesťanství jako závazný a platný pro dnešek. Proto se musí především připravit: 1. na úkol myšlenkového vůdcovství, 2. úkol buditelský, směřující k potřebě pokání a obratu v myšlení i v životě křesťanském, 3. úkol budovatelský a 4. těšitelský, když na troskách nadějí a žlotvorních forem se dostavuje zoufalství a je nutno budovat nový svět.

Podstatná stať prof. Bednáře má svou cenu i v tom, že upozorňuje na řešení úkolu církve v české reformaci.

Svým zaměřením příbuzná hořejší stať je obsažná a vyčerpávající studie prof. dr. Fr. Kováře: „Ekklesia v Novém zákoně“.

Moderní křesťanství oživilo zájem o církve, jako společenství. Novodobá hnutí ekumenická, liturgická i současná theologie znovu objevují význam církve pro křesťanský život. V theologii se mnoho diskutuje o podstatě, funkci a úkolu církve, v praxi se církve snaží o životnost svých obcí, o zúrodnění ducha církevní společnosti duchem živého, působícího ducha Kristova.

Pro theologickou diskusi je ovšem důležité vědět, jakou historii má za sebou slovo ekklesia v N. Z. a jakým obsahem bylo plněno. České slovo církve samo o sobě není symbolem svého obsahu, nýbrž musí být při výkladu opisováno výrazy jinými.

Novozákonní výraz ekklesia je sice původu hellenistického, ale kořeny jeho obsahu sahají do St. Z., kde korrelát jeho je kahal — svolání. Nejde tu o fakt pouhého shromáždění, nýbrž o akt, jímž se toto shromáždění svolává. Deuteronomium dalo tomuto pojmu určitý obsah: jde o kahal Izraele, svolaného samým Bohem k smlouvě (kahal Jahve). Bůh sám vyvolal společenství lidu k plnění duchovního závazku smlouvy.

Theologická diskuse, kdo patří ke kahal Jahve, se přenesla i do křesťanství, kde hellenističtí židokřesťané první rozpoznali, že pravým Izraelem jsou ti, kdož uvěřili v Ježíše jako v Mesiáše.

N. Z. shodně liší křesťanskou ekklesii od ekklesie (politického fora) světské jako duchovní společenství, vyvolané samým Bohem skrze Ježíše Krista. (Ekklesia Boží, nebo Mesiášova.) Příslušnost ke křesťanské ekklesii je dána duchem Kristovým, který je zároveň duchem Božím, nikoli vnějšími okolnostmi. Členové ekklesie v účastenství ducha Kristova žijí v úzkém bratrském společenství.

Ježíš dějinně církev nezaložil. Ale vznik církve odpovídá jeho duchu. Ona je nástrojem působení Kristova ducha, proto je to církev Kristova, Mesiášova. „Jejím úkolem je vést duše ke Kristu, ztělesňovat Ježíšova ducha ve formách působivých pro jednotlivá období a prostředí a činit lidi způsobilými pro království Boží na zemi, dokud nepřijde“.

„Snahy o mír“ je název stati br. patriarchy Th. dr. G. A. Procházky, v němž autor aplikuje principy křesťanského svědomí na problém

míru a války. Je tu zdůrazněno, že církev křesťanská nesmí resignovat na úsilí tvůrců pokoje ani v době, která ve stále krizi se pohybuje nad propastí válečné katastrofy. Je povinností církvi, aby na všech úsecích své práce pěstovaly mírotvorné smýšlení. Hlavní problém je stále týž: mír mezi lidmi záleží na smíru člověku v hříchu s Bohem. A podmínkou Božího odpuštění a smíru je mír člověka s člověkem.

Docent dr. R. Řičan kreslí monografii evangelického faráře a historika Josefa Dobiáše. Jak již z předešlých prací autorových je známo, nejdě mu o pouhá životopisná data, ale o zachycení hodnotných duchovních sil, které v osobnostech vedly a silily svou dobu.

Krátká studie doc. dr. J. B. Součka o království Božím u apoštola Pavla resultuje v zajímavé rozdělení království Božího, jako veličny eschatologické a království Kristova, jako souhrn toho, co je z vukupitelské skutečnosti Boží dáváno v Kristu již nyní.

Z toho plyne však značná potíž v problému pojmu král. Boží, král. Kristovo, církev a zejména v otázce: nepřinesl tedy Ježíš Kristus plného království Božího?

Prof. dr. A. Spisar diskutuje s Josefem Fischerem o vzájemném poměru náboženství, vědy a filosofie. Vysvětluje stanovisko čs. církve k náboženství dogmatickému, rozebírá naše pojetí zjevení a víry a ukazuje, kterak svobodná theologie zcela jinak určuje svůj poměr k vědě a filosofii, než theologie dogmatická. Zejména pozoruhodná je ta část článku, která naznačuje nové možnosti vědy a filosofie na

půdě svobodného křesťanství.

Celek sborníku je svědectvím myšlenkové energie theologů Husovy fakulty a faktu, že naše sekce plní na fakultě svou důležitou funkci.

R. O.

**Žalmy.** Podle kriticky upraveného textu hebrejského přeložil dr. Josef Heger, Brno, nákladem „Moravana“, 1939, 8°, stran 215, cena K 37.—, váz. K 48.—. (Edice Akord svazek šestnáctý.)

Kniha obsahuje překlad všech 150 žalmů, slovo k překladu, poznámky a novější literaturu. Vydal ji „Moravan“, spolek katolických akademiků a zřejmě má být nábožensko-výchovnou příručkou inteligence a nikoliv církevním komentářem nebo vědeckým zpracováním obsažné látky žalmů. Bez jakékoliv předmluvy je čtenář postaven před text nejživější knihy Starého zákona; je to dobře, protože často předem uvedený katolický výklad má vliv na čtenářovo hodnocení. I slovo k překladu obsahuje jen nejzákladnější údaje o žaltáři. V poznámkách (str. 197—214) pak uvádí Heger emendace textu, pro něž se rozhodl (aniž by však napsal z jakých důvodů); tyto opravy jsou většinou z kritického aparátu *Bibliae hebraicae*, vydané Rud. Kittelem.

Žaltář byl ze všech starozákonních knih nejvíce překládán a od křesťanů kladen na roveň s Novým zákonem. I u nás nejstarší překlad z Pisma (do starobulharského jazyka), připisovaný Cyrilovi a Metodějovi obsáhl Nový zákon a žaltář. V české náboženské literatuře, tak chudé na komentáře ke knihám Starého zákona, máme dva velké komentáře k žaltáři a to od dr. Jo-

sefa Sedláčka a dr. Rudolfa Dvořáka. K porovnání obsažnosti stačí uvést 1260 stran Žalmů Sedláčkových vedle 21 stran Žalmů Hegerových. Mezi katolickými spisovateli je Heger, pokud vím, první, co vydává překlad jen z masoretského hebrejského textu. Sedláček i Hejčl překládají z Vulgaty a překlad z hebrejštiny uvádějí buď ve srovnání nebo v poznámce.

Heger překládá do dnešní češtiny a tím dělá hodně pro známost bible v katolických kruzích. Myslím však, že na jeho češtinu působí ještě dost často hebrejský originál, jak je to vidět na opětném kladení přísvojovacího zájmena nebo přidavného jména za podmět (otcové vaši, ruce jeho, dům boží, cestu nedobrou...). Vyniklo mi to, když jsem současně četl Žilkův překlad Nového zákona.

Někde zapůsobí nový překlad cizím, nezvyklým dojmem, na příklad v žalmu čtrnáctém (a stejně tak v dubletě Ž 53): „V srdci svém říkají pošetilci: Elohimá není“. Nevím proč Heger na tomto místě „elohim“ nepřekládá a užívá apelativa jako *propria*, když všude jinde tak činí; zvláště Ž 10, 4, kde stojí výslovně: „N e n í B o h a“.

V celku je Hegerův překlad vhodným příspěvkem pro dnešní dobu. Upozornil na živý pramen víry a naděje a nepřeborné množství duchovní posily v době, kdy toho bylo a je zapotřebí. „Vyšlo v březnu léta Páně 1939“.

Dr. Miroslav Novák.

**Platon, Protagoras.** Přeložil Frant. Novotný. Platonovy spisy sv. 13. Praha, Laichter, 1939. Str. 79. K 18.—, váz. K 33.—.

Laichterovo nakladatelství vydává již několik let Platonovy spisy v českém překladu mistrovského odborníka, profesora Masarykovy university dr. Frant. Novotného. Ke každému překladu jsou připojeny poznámky, vysvětlující hlavně jména a dobové okolnosti, potřebné k porozumění textu. Překlady každého spisu je také předeslán úvod, poučující o vzniku, obsahu a významu spisu. Jako 13. svazek Platonových děl vychází překlad vypravovaného dialogu, nazvaného po řeckém sofistickém filosofu Protagorovi, s nímž tu rozmlouvá jeho mladší vrstevník Sokrates. Protagoras je znám svým vyjádřením základní zásady subjektivismu větou: měrou všech věcí je člověk. Pak ovšem není objektivní pravdy ani nezávislé jistoty. V dialogu rozmlouvá Sokrates s Protagorou o výchově a občanské zdatnosti. Cílem je dokázat, že zdatnost je vědění o dobru. Sokrates je tu jasně odlišen od sofistů. Jako všechny Platonovy dialogy jest i tento nejen myšlenkově cenným filosofickým dílem, nýbrž i umělecky dokonalým dílem. Platonovy spisy jako klasická díla duchovní tvorby lidstva patří do knihovny každého duchovního naší církve, zvláště jsou-li tak dobře přeloženy a pěkně vydány jako je tomu ve sbírce Laichterově. *René Korman* F. K.

**Kamil Krofta: Z dob naší první republiky.** Laichterův výbor nejlepších spisů poučných, kniha LXV., Praha, Laichter, 1939. Str. 348. K 45.—, váz. K 60.—.

Je to řídký zjev, aby osvědčený historik byl zahraničním ministrem. Stane-li se to přece, jako v případě dr. Krofty, a píše-li pak takový

muž vědecké knihy, je už předem možno očekávat, že to nebudou knihy všední. K takovým knihám patří i tato nejnovější Kroftova kniha. Obsahuje čtyři stať. Prvé dvě byly napsány ještě za trvání první republiky, druhé vznikly po událostech říjnových ano i březnových. Stať „Idea státu československého“ je v podstatě české zpracování autorovy německé přednášky z r. 1937. Je dokladem toho, jak byly autorem a s ním i velkou částí národa chápány smysl a poslání republiky, a umožňuje dnes posoudit slabosti, omyly a chyby toho pojetí. Druhá stať s názvem „Dvacet let nové Střední Evropy“ je autorova francouzská přednáška pro letní školu v Tatranské Lomnici v srpnu 1938. Objasňuje důležitou složku tehdejší zahraniční politiky, autorem řízené. Třetí stať má titul: „Československo a Německo do jara 1938“ a sleduje vývoj styků mezi oběma státy od počátku až do připojení Rakouska k Říši. Poslední stať, nadepsaná „Anglo-francouzské zasahování do našeho poměru k Němcům“, je nejdelší z celé knihy a také nejdůležitější. Nepřináší sice celkem nic, co by nebylo bývalo už přístupno veřejnosti, ale podává podrobný a postupný přehled událostí pro nás tak významných až do října 1938. Historii této doby bude sice možno napsat až po určitém odstupu od událostí a po prostudování všeho materiálu, dnes nedostupného. Ale Kroftova kniha je důležitým příspěvkem k té historii. Třeba je více výpočtem dramatického sledu událostí než jejich výkladem, přece zapůsobí na čtenáře hluboce a nutí jej k mnohá úvahám. Historia byla, je a bude vždy *magistra vitae*. A tato Kroftova

kniha má v sobě nejen mnoho poučného, ale hlavně mnoho výchovného. Nemělo by být českého vzdělance, který by ji nečetl. F. K.

*František Kovář*  
C. F. Ramuz: **Mira člověka.** Essaye. Přeložila Jiřina Rybářová. Otázky a názory, kn. LXXV. Praha, Laichter, 1939, Str. 135. K 15.—

Švýcarský myslitel a spisovatel podrobuje v této knize kritice marxism a komunism. Činí to s hlediska, které je nám blízké. Je přesvědčen, že dokud člověk věřil, že je stvořen k obrazu božím, měl míru, kterou mohl měřit sebe, svět, dění. Po ztrátě té víry nemá míru a proto bloudí. Autor se snaží, měřit zase tou osvědčenou mírou minulosti, a je přirozeno, že jeho soudy se liší od běžných soudů dnešního světa. Autor je více básník než filosof, proto jeho soudy nemají pevné filosofické mluvy. Ale zaujmou čtenáře a osvětlí mu mnohé novým světlem. F. K.

*František Kovář*  
**Smetana ve vzpomínkách a dopisech.** Uspořádal František Bartoš. Topičovy Bílé knihy. Praha, Topič, 1939. Str. 244. K 32.—, váz. K 42.—

Tato kniha je novým, překvapujícím a účinným životopisem našeho velkého hudebního genia. Je to velké množství úrytků, sestavených z deníků, z dopisů, z výňatků z tehdejších časopisů, ze vzpomínek a ze svědectví současníků, a to v pořadí let Smetanova života. Rozhodující události a chvíle jeho života jsou tak osvětlovány soudobými svědectvími a lidmi, kteří naprosto nepomýšleli na to, psát Smetanův životopis nebo k němu přispět. Právě proto jsou ty úryvky tak účinné. Sledujete v soudobých svědec-

tvích umělcův život, jeho tvorbu, jeho prostředí, jeho tragiku, jeho radosti i bolesti, jeho snahy a hlavně v pozdějších letech života jeho utrpení. Při tom jste svědky jeho žhavého češství a jeho nezlomné víry ve vítězství jeho národní hudby. Doba, ve které žijeme, nám činí knihu dražší a výmluvnější než by tomu bylo kdy jindy. Není divu, že vyšla za krátkou dobu již ve 2. vydání. Doporučujeme ji co nejvřeleji všem našim bratrům a sestrám, zvláště také do knihoven Jednot mládeže; může vykonat velmi dobré výchovné služby při večerech mládeže. F. K.

*František Kovář*  
**Paměti babičky Kavalírové,** Vydal Josef Jan Frič za spolupráce Olgy Zielecké. Čtvrté vydání. Praha, Topičova edice, 1939.

Už fakt, že kniha vychází v několika málo letech ve 4. vyd., je dobrým svědectvím pro českou knihu. A jde vskutku o knihu mimořádnou. Napsala ji prostá žena, matka 10 dětí a napsala ji na žádost svých dětí, mezi něž patřila také žena spisovatele a revolucionáře Josefa Václava Friče, jehož rodina se postarala v r. 1929 o první vydání paměti. Babička Kavalírová vypisuje svůj život v době bídy a hladu po napoleonských válkách, v revolučních letech 48. až do 70. let min. století. Měla život velmi těžký. Ale osvědčila se v něm jako žena rázná, statečná, průbojná, ale při tom čistě ženská. Její pevná povaha byla zakotvena ve víře v Boha a ta činila z ní ženu harmonickou, moudrou a hledící neochvějně vpřed přes všechny obtíže a rány života. Svoje paměti napsala srdcem a mluvou prostou, plnou pravopisných chyb, ale provanutou



českým duchem. Její paměti jsou knihou hluboce výchovnou, zvláště v dnešní době. Doporučujeme ji všem našim bratřím duchovním a učitelům nábož. a Jednotám mládeže i pro knihovny nábož. obcí. Patří jí zařadit hned vedle Babičky B. Němcové. Stálo by také za to, aby někdo srovnal obě ty babičky po stránce náboženské a napsal o tom do naší revue. F. K.

*Handwritten: F. K. over*  
C. F. Ramuz: Adam a Eva. Román. Přeložil Jan Čep. Laichterova sbírka krásného písemnictví, sv. XLV. Str. 232. K 24.—, váz. K 39.—

Vedle essayí Míra člověka vydává Laichter také překlad románu švýcarského spisovatele a myslitele. Není to běžný román pro průměrného čtenáře. Je psán s vysokého náboženského stanoviska a je psán více básníkem než romanopiscem. Jeho děj je prostý. Mladý muž se oženil, ale žena od něho odešla. Muž připravuje všecko pro její návrat, na nějž se těší. Když se žena vskutku vrátí, shledá muž, že v něm není lásky k ní. Autor je přesvědčen, že lidská láska obstojí, jen je-li zakořeněna v lásce boží a je-li spojena s odříkáním a obětí. Mluva románu je krásná i v překladu. Kniha stojí za přečtení.

*Handwritten: F. K. over* F. K.

After Four Hundred Years (Po 400 letech) je název sbírky laciných brožur (Sixpenny Books — po 3 korunách) o biblí ve světle moderní vědy. Vydává ji The Modern Churchmens Union, unie moderních církevníků, jež je svobodomyšlně orientovanou skupinou anglikánské církve. Se členy této skupiny jsme se mohli často setkat na konferencích mládeže svo-

bodných církví a bylo vidět, že znají dost o naší čs. církvi a že sympaticky sledují její vývoj. Vydáváním sbírky pracuje unie ve smyslu svých cílů, z nichž uvádím aspoň tři: hlásati Krista a jeho evangelium ve světle moderního poznání, prokazovati, že žádná pravda nemůže odváděti od Boha a brániti svobodu vědeckých pracovníků, duchovních i laiků v jejich badatelské činnosti.

Název „Po 400 letech“ vztahuje se k důležité události v náboženských dějinách Anglie. V roce 1538 poručil Thomas Cromwell, nejvyšší za krále Jindřicha VIII., aby v každém farním kostele byl vložena anglický překlad bible, jež se stala absolutním zákoníkem ve věcech náboženských i světských. Časy se změnily. Dnešnímu člověku přestala být bible světským zákoníkem a učebnicí přírodovědy a proto také ustoupila do pozadí jeho zájmů. Církve, které trvají na absolutní platnosti bible i mimo pole náboženské, zhoršují ještě její postavení. I biblí je nutno podrobit kritice, aby její pravda, očistěná od dodatků a omylů, tím více vynikla. Poznání, jehož bylo dosaženo, omezovalo se dosud na malý okruh zasvěcených theologů a ti z nich, kdož byli nejdále vpředu, byli často nazváni bludaři a to od těch, co jim nestačili. Sbirka laciných brožur, jejichž autory jsou však vynikající odborníci, má překlenout propast mezi fakultou a věřícími. Knižky nepřinášejí nic nového pro theology, zpřístupňují pouze prostou a srozumitelnou formou odůvodněné poznatky o biblí, zemi a lidu, kde vznikla, o archeologických objevech v Palestině i

mimo ni a o dějinném vývoji postoje k biblí. První serie obsahuje těchto šest knížek:

1. J. C. Hardwick, The Bible and Science (Bible a věda),

2. S. H. Hooke, Archeology and the Old Testament (Archeologie a Starý zákon),

3. R. B. Henderson, The Battle of the Old Testament (Boj o Starý zákon),

4. Sir Cyril Norwood, The Poetry of the Bible (Poesie bible),

5. P. P. Levertoff, The

Messianic Hope (Mesiášská naděje),

6. G. G. Coulton, The Bible and the Reformation (Bible a reformace).

V naší církvi s velkými obtížemi provádíme převýchovu statisíců příslušníků, kteří k nám přestoupili z římsko-katolické církve. Máme zkušenosti, že levné knížky, které jsou srozumitelně napsány, a levně prodávány, konají nejlepší službu. Proto můžeme akci unie moderních církevníků po zásluze ocenit.

-mn-

## RŮZNÉ.

Dvě cesty filosofie. Dvěma způsoby se filosofické myšlení ode dávna pokoušelo vyrovnat s problémem: svět a člověk v něm. Jedna cesta, kterou kráčí světská moudrost, se podobá uzavřenému kruhu; věří se, že myslitelské úsilí vystačí pouze se světem, člověk má být postaven zcela sám na sobě. Druhou cestou moudrosti jdou všichni ti myslitelé lidstva, kteří se neodbytným dotazováním až do konce dávají věst k odpovědi, že hádanka světa se nerozřeší jen uvnitř tohoto světa a že tajemství lidského života se neujasní jen tímto světem. Jsou to dva póly: svět — nadsvět čili: immanence — transcendence, které všechno filosofické badání stále udržují v napětí. A. Guggenberger. (Stimmen der Zeit, květen 1939.)

Náboženství a psychologie. Často se říká, že psychologie ohrožuje daleko vážněji náboženství než kterákoliv jiná věda. Důvodem je, že pokoušíme-li se

vysvětlit náboženské vědomí, se často zdá, že jsme je zničili. Nenamítá se však nic proti tomu, zkoumá-li se náboženství metodou introspekce. Ale mělo by se uvážít, že náboženství nikdy nelze porozumět touto metodou a bez vztahu k té reálné a objektivní „danosti“, která patří k náboženské zkušenosti.

Náboženské vědomí člověka jej odkazuje na něco nebo na někoho, kdo je mimo něj a nad ním, a ujišťuje jej o existenci toho někoho. Ale pro poznání povahy toho někoho se musí člověk dívat nad své vědomí, k tomu, co nazýváme zjevením. Není reálného rozdílu mezi přirozeným a zjeveným náboženstvím. Člověk nalézá Boha v přírodě, v historii a ve vědomí, neboť tam Bůh je a tam mluví. Ačkoliv je pravda, že člověk nemůže hledáním Boha vynalézt, je stejně pravda, že Boha lze nalézt, jdeme-li za pravým impulsem hledat jej. Sledujeme-li ten impuls, objeví se nám člověka přibuz-

nost s Bohem. Barth a Brunner tvrdí, že člověk je neschopen poznat Boha a že celá idea přirozeného náboženství je ilusorní. Dialektická theologie tvrdí, že žádný odlesk Boha nelze nalézt ani v přírodě ani v historii ani ve svědomí. Náboženství spočívá jen a jen na boží „danosti“. Ale takové tvrzení jde příliš daleko a je-li dovedeno až k logickému konci, musí odříznout půdu pro zjevení. Činí něco takového jako je psychologie náboženství zbytečným ano nemožným.

Patří-li tedy k lidské přirozenosti hledat Boha a může-li jej nalézt, nesmíme zapomenout, že podle svědectví křesťanského evangelia také Bůh se své strany hledá člověka. Tato pravda o boží iniciativě je jedinečný znak křesťanství. A Barthovci měli pravdu, když k němu obrátili více pozornosti.

Problém zjevení není dnes ani tak otázkou jeho obsahu jako spíše otázkou toho, jak uchovat otevřeny cesty, jimiž přichází. Především je třeba, aby člověk ve věcech náboženství cílil k jasnému myšlení a k absolutní upřímnosti; hledání pravdy musí být prováděno beze strachu, nebo Ten, který je Pravda sama, zůstane pro vždy skryt našim očím. Je dále i jiná cesta zjevení, totiž v mystickém vědomí nekonečna, a ta je zvlášť mocná u některých povah. Jinou cestou zjevení je člověkův mravní smysl, svědomí, puzení k ideálu. Čím více se člověk snaží činit boží vůli, tím hlubší je jeho vhled do té vůle, ale zároveň i jeho poznání Boha vzrůstá. Světec je odborníkem v nábožen-

ství. W. B. Selbie. (The Validity of Christian Belief, 1939.)

Návrat k náboženství. Racionalismus a materialismus se musily samy sebou shroutit, když člověk pronikl do hloubky posledních otázek. Lidé byli prostě přinuceni vrátit se k stanovisku a k pozorování života, které je otevřeno nadsvětlu. A zatím co měšťanští básníci poválečné doby většinou holdovali modlám úpadkové kultury, přistoupil dělník, kráčeje pomalu a namáhavě, ale s nutnou jistotou svou cestou, před boží práh. V. Tinnefeld. (Stimmen der Zeit, květen 1939.)

Pravý pokrok. Nevěřící lidé nazývají svou nevěru pokrokem a namítají: Ve všem je pokrok; proč zůstáváte při té staré křesťanské víře? Odpovězte jim. Slunce také už svítí tisíce let a nikdo nepřinesl lepší. Jen se můžeme naučit užívat vždy lépe jeho paprsků. Tak svítí i Kristus, slunce spásy, všem dobám. Na nás jest, abychom stále jen lépe užívali jeho paprsků. To je náš, to je pravý pokrok. — Fr. Ahlfeld.

Ježíšova společnost. Jediná společnost, která by Ježíše uspokojila, by byla společnost, v níž by kázání na hoře bylo normou lidského života. Dr. W. R. Matthews. (Christ, 1939.)

Nové vyjádření křesťanství. Kyselina modernosti není tak ničivá, jak někteří lidé tvrdí, a pokus, vyslovit pravdy a hodnoty křesťanské víry v moderních výrazech je i oprávněný i nutný. Čím jsem starší, tím jasněji vidím nebezpečí v tom, ztožňuje-li se křesťanství s někte-

rou z těch dogmatických forem, v nichž došlo svého vyjádření v minulosti, a tím více jsem přesvědčen, že theologie se musí učit mluvit řečí, srozumitelnou lidu. Je pravda, že všechno naše mluvení o Bohu a o božích věcech je a musí být obrazné. Ale jsou obrazy a obrazy, a učiníme dobře, vzpomeneme-li si, že ten, kterého nazýváme svým Mistrem a Pánem, odíval všechno své učení do nejjednodušších lidských výrazů. — W. B. Selbie. (The Validity of Christian Belief.)

To i my chceme. Člověk, který nevěří rád to, co může vědět, a který nikdy nepředstírá, že ví, co může jen věřit, a přece člověk, jehož víra i vědění srůstají v organickou jednotu, neboť obě prýští z téhož božního zdroje, to je ne-li podobizna, tedy aspoň náčrtek typického člena Thomistické rodiny. — Etienne Gilson. (Reason and Revelation in the Middle Ages, 1939.)

Národní myšlenka nade vše. „Německo, nové Německo, se rozhodně mnohému naučilo, a to jak vlastními chybami, totiž chybami první a druhé Říše, tak zvláště chybami starých světových mocností. Po nejbolestnějších zkušenostech na vlastním národním těle učinilo konec starým, přežitým představám křesťansko-evropské tradice, na jejichž konci nestálo nic než zotročení, pohrdání a vyhlazení celých národů ve všech dílech světa, ale štvání právě těchto světadílů a ras proti německému národu v srdci Evropy samé. Takového bláznovství se nemůže a nebude nové Německo nikdy účastnit.

Pro učitele. náboženství. První podmínkou pro každého, kdo chce dávat, je, aby sám něco měl; to platí zvláště o náboženství, kterému nemůže nikdo dobře vyučovat, kdo ho sám nemá. Pouhé vědění zde nic neznamená, neboť náboženství jest život — život z Boha a v Bohu. — Jean Paul.

Otázky katolíka. Přijde-li z náměstí a ulic velkoměsta do tichého domu božního, kde není nic slyšet z hluku ulice, nepřipadá nám, jako bychom přišli do jiného světa, kde se nic neví o shonu a ruchu pozemského světa? A vezmeme-li si na hodinu volno, abychom zašli ze svých továren, kanceláří a pracovních míst do kostela, nepřipadá nám, jako bychom přišli do zcela jiného světa? Má náboženství, má křesťanství ještě nějaký vztah, má vůbec vztah k tomu, co plní každodenně svět? K našemu všednímu, pracovnímu dnu? K našemu pracovnímu dnu! Naše domácí radosti, starosti, mrzutosti, život našeho povolání na místech naší práce, v továrně, v kanceláři, náš styk s lidmi, náš obchodní život, náš život obecní a státní a dokonce velký život mezinárodní a zápolení národů, má to vše co činit s náboženstvím? Má tu náboženství co říci? Má nám co nabídnout pro náš pracovní den? Či to není nic jiného než cizí, krásná nálada, na kterou jsme upomínáni, když slyšíme znít nedělní zvony? Ale to je také všechno, že slyšíme nedělní zvony a život jde pak dál svým chodem, nestaraje se o nedělní zvony. P. Lippert S. J. (Stimmen der Zeit, květen 1939.) F. K.

# Nad knihou Spisarovou.

156k  
Prof. Frant. Kalous.

## I.

Bratr Dr. Alois Spisar, profesor Husovy fakulty v Praze, vydal v E. B. XIII. (Edice Blahoslav) v Praze 1939 knihu: „Úvod do věrouky v duchu církve čs.“

Kniha tato — podle poznámky na úvodním listě — je určena k studijním a vědeckým účelům pro duchovní a bohoslovce církve čs., nikoliv širší veřejnosti. Ale už v předmluvě autorové z r. 1938 uvádí se, že „má na mysli i netheology, a nevylučuje ani čtenářů z jiných církví, ba ani veřejnosti mimocírkevní vůbec“. (Str. 6.)

Obsahuje od stránky 8—215 osm částí (I. O theologii, II. O věrouce, III. O náboženské zkušenosti, IV. O zjevení, V. O víře, VI. O náboženství, VII. O křesťanství), od str. 216 až 245 literaturu k jednotlivým částem a konečně obsah.

Úkolem spisu je „podati soustavný výklad náboženské nauky křesťanské v duchu církve čs.“, tedy „Křesťanskou věrouku církve čs.“.

„Úvod do věrouky“ je první část spisu, který v jiných spisech bývá nazýván „věroukou obecnou“. Druhá část spisu, nazývaná obyčejně „věroukou zvláštní“, bude „Věrouka“, rozuměj církve čs., která je připravena. O práci praví autor s bolestí, že vydává ji — „ne svou vinou — až na sklonku života, a o které neví, zdali ji dokončí“.

Autor stěžuje si, že práci vydává až na sklonku života — doufejme, že po tom svahu bude ještě hezkou chvilku kráčet, — ale práce takového rázu uzrávají teprve v pozdních letech lidského života, kdy člověk po dnech mladistvého blouznění, studia, rozpětí a usměrnění, vybuduje si pevný a jasný systém, v němž suverenně ovládá a rozřídí látku danou, aby jiným ji mohl podati jasně, přehledně, výrazně a spolehlivě.

Proto na tuto poznámku díváme se očima uspokojeného diváka a sledovatele, který vidí, jak v čs. církvi bratr Spisar vyrůstal z prvních článků časopiseckých, podnítil Směrnice církve čs., zabýval se historicky náboženstvím před dobou Ježíšovou a osobností Ježíšovou, jak přemýšlel o Ježíšovi a naší době, sledoval ideový vývoj církve čs., pokračoval s tvůrčí činností v učení církve čs., jež předložil a odůvodnil sněmu z r. 1931, jak hájil svéráznost a samobytnost naší církve, které konečně dává ideové odůvodnění a rozlišení od jiných církví křesťanských.

## II.

Zrodili jsme se v revoluční době. V té nestačily hloubavým duším dosavadní názory. Toužily po jiné pravdě. Hledali jsme jiné uspokojení. Bouřili jsme proti starému světu a našli jsme nové uklidnění. Vrátime se tam, odkud jsme vyšli? Nebo zbloudíme v neznámých krajích? Nebo najdeme cestu do země zaslíbené? Ovládneme bouři nebo ztroskotáme?

Zklamanému člověku nestačil dosavadní řád. Proto bratr Farský vydával Stručnou nauku ve zpěvníku, proto jsme vydali katechismus, aby pohnul širokými vrstvami, proto pracovali jsme se Spisarem na těchto základech, z nichž vznikalo Učení církve čs., přijaté sněmem r. 1931.

Toto učení zdůvodniti a v rámci volných úvah a rozprav stmelených v pevně spjatý vědecký systém rozvésti usiluje kniha Spisarova. V ní dostává se naší církvi i české literatuře náboženské knihy systematické a modernímu člověku kritického rozboru náboženských otázek.

Revolučnost hnutí trvá jen určitou dobu; po ní třeba soustavně zpracovati výsledky revoluce, roztržiti a usměrniti. Je to nejlepší obhajoba díla, ke kterému jsme se přihlásili.

Kritisovali nás jiní — dnes — mimo sebe — můžeme kritisovali i my své odpůrce i přátele. Nejvíce útoků na naši zbožnost a náboženské názory bylo se strany těch, kteří sebe pokládali za jediné křesťany a církve svou za jediné platnou. Spisar zná tyto názory, předvádí je ve své knize, zkoumá je, posuzuje a přehodnocuje. Neztratí ničeho, co v starých církvích je hodnotného a lidsky platného, ale odloží vše, co je překonáno novodobým myšlením a přesnějším vyjádřením. V tom je klid učence, který vědecky hodnotí dosavadní názor, vyvrací jej a buduje nový svět na starém věčném základě. Očišťuje to, co je zatemněno nánošem doby i osob.

Spisar je křesťan, který ovládá vědeckou literaturu náboženskou, uvažuje o všech problémech křesťanských, hledí proniknouti k podstatě křesťanství a zvláště k duchu Ježíšovu, k smyslu Ježíšova zjevu, díla a života.

Krátkými slovy, jednou větou vyjadřuje podstatu křesťanství Ježíšova: „*Podstata křesťanství* — toť víra v Boha, Otce všech lidí (boží otcovství) a život božího synovství všech v království božím skrze církve (sbor Páně) pod vůdcovstvím Ježíše Nazaretského, Krista (Pomazaného, Vyvoleného).“ (Str. 215.)

Spisar umí formulovat jednoduše a výstižně. Vzpomínám na jeho kredo, které stalo se kredem naší církve: „Věříme v Boha, který jako věčná Pravda a Láska je Tvůrcem všeho. Věříme, že Bůh v Ježíši Kristu, synu Svém nejmilejším, Sebe nám zjevuje a skrze ducha Kristova k Sobě nás vede. Věříme v život dokonalý, který zde na zemi se začíná a v Bohu své naplnění má.“

Jen tři věty, jimiž vystihuje se podstata naší víry. Zde jednou větou vyjádřena podstata křesťanství.

To možno člověku, který svůj předmět ovládá, mnoho o daných problémech a otázkách všestranně uvažuje, znovu a znovu je rozbírá — a po dlouhých úvahách pronáší konečný soud v zhuštěné stylisaci.

Projděte úvahami uloženými v knize o theologii, věrouce, náboženské zkušenosti, zjevení, víře, náboženství a křesťanství — ve všech sedmi částech stejně postupuje, stejně uvažuje, rozbírá, znovu a znovu probírá problém — a vždy pokouší se o krátkou, srozumitelnou stylisaci.

Vedle světů mimokřesťanských rozebírá tři hlavní směry křesťanské: starý svět křesťanský, katolický, zvláště jednotný papežstvím na západě evropském, reformační směry křesťanské od 16. století po naše dny, a myšlenkový názor naší církve, již jedni potírali jako nekřesťanskou (římsí spisovatelé), druzí jako přechodný zjev, jenž splyne s jejich názory (mnozí protestanté).

Spisar ukazuje na neudržitelnost dogmat starých církví, názorů o Ježíšovi, o zjevení božím i víře člověkově, rozebírá náboženskou zkušenost a hledí proniknouti k duchu Ježíšovu v bibli, v evangeliích i ostatní křesťanské tradici. Nezastaví se ani u reformačního úsilí o zduchovnění křesťanství a odložení nánosů pohanských ze staré církve, jiné chápání pojmů, týmiž slovy vyjádřených — a jako syn 19. a 20. století neustrne ani tu, a ač podržuje ze starých církví, co náboženskému duchu křesťanskému je přijatelné, přece jako syn kritického století a mravního usilování novověkého přijímá to, co zbystřený rozum, cit a vůle moderního člověka podává pravdivého, svatého a krásného.

I moderní člověk má právo na lepší život, vyšší spravedlnost a klidnější mysl v Ježíšově království božím. Tento svět Ježíšův může si osvojiti i v nynější době, a bezprostředně vycházející z náboženské zkušenosti své i jiných, stanouti před soudem Hospodínovým.

Život je Jeho dar a úkol. Nesmíme jen němě přijímat, ale spolutvořit a život svůj povznášet na vyšší úroveň.

V Spisarovi probouzí se často učitel. Kolikrát vysvětluje cizí pojmy a směry v textu a zvláště pod čarou. Nemluví tu suchý vědec, který předpokládá znalost uváděných pojmů, ale učitel, který i několikrát vysvětluje slovo i pojem v stylisaci různotvárné.

Učený debatér, přemítavý hloubatel spojuje se se snaživým učitelem, aby látku těžkou učinil pochopitelnou a přístupnou. Rozvážný historik nezatlačí ani rozbírajícího filosofa ani jasně myslícího theologa, který nedá se vésti jen rozumem, ale který zase činnost rozumovou neodloží při poznání citovém a úsilí vůle. Harmonie, kterou často porušují rozumáři i theologové, je spojena v člověku podle Spisara v jediný celek, jenž přijal to, co dáno z vyššího světa.

### III.

Jednotlivé charakteristiky historických zjevů, hnutí a osob podávány jsou často mistrně. Čtete na př. o Augustinovi (str. 15—16), dejte se uchvátiti úvahou, jak „zjevení náboženské lze chápati ještě jinak“ (str. 67—68), nebo zastavte se u kritiky katolické věrouky (str. 77—78): „O věrouce katolické jako vědě nelze vůbec mluvit, protože nemá svobody a volnosti badání“ (str. 77). „Vyhovuje těm, kdož nábožensky jsou pasivní a tradiční“ (str. 78). Rozeberte pedagogicky stať o autoritativní víře (str. 136) a víře autonomní (str. 137), proberte kritiku protestantského pojmu víry (str. 151), a odstavec 8. „víra v pojetí církve čs.“ (str. 157—160) a posléze poslední stránky (zvláště od str. 210) odstavce „Podstata křesťanství“ — a poznáte všechny přednosti díla Spisarova.

Nás, příslušníky církve čs., kniha Spisarova naplňuje pokorným sebevědomím, že názor náš, který každý člen čs. církve může hájiti proti komukoliv, nestojí na vratkých základech, ale věčných pravdách ducha Ježíšova, které budeme stále hledati a nalézati v odkazu své církve i našich předků, zvláště z dob husitských a českobratrských, že jsme zakotveni pevně v světových hnutích náboženských, v osobnosti Ježíšově, jehož duch bude bdíti nad námi.

Je to duch, který stále povzbuzuje k bdělosti a činnosti, který povznáší člověka do duchovního světa, který spojuje jej s Otcovým zjevením a dává sílu a tím odříkání k pochopení toho myšlenkového světa, jež každý člověk může pochopiti svou vlastní náboženskou zkušeností i ze zkušenosti jiných osob, především Ježíše, jak je zachováno v Písmě svatém i tradici. Vyjít ze své osobnosti, subjektu, a v společnosti duchovní — zvl. ducha Ježíšova — nalézt kritérium své pravdy, je úkol našeho duchovního života. Tomuto úkolu slouží i kniha Spisarova, poděrná jeho badatelským duchem a celou vědeckou činností, vedenou v duchu Ježíšově.

— Křesťanství Spisarovo — a tím i naše v čs. církvi — nabývá tím nové formy, která, nedávajíc se oslňovati ani zatlačovati historickými systémy křesťanskými, utváří svou formu v duchu své doby a svého národa. Neodmítá široký základ, z něhož vyšel, ale obhajuje své místo, na kterém stojí — lépe jímž prochází. Jeden vůdce jej nikdy neopouští, do jeho myšlenkového světa více a více proniká — to je Ježíš. Proto nezpyšní, proto pokorně slouží. Ne jako otrok vševládnému Pánu, ale jako spolupochodec obzírající velkolepé krásy okolního světa.

Cítí imanenci boží ve svém nitru, ale transcendentno připomíná mu skrovnost lidského života, který svítí, ozáren leskem neznámé záře. Poznáváme, zkoumáme tuto zář, cítíme její žár a teplo, jednáme v jejím světle a teple jako bytosti svého života a tvoření, které umožněno je pomocí (milostí) tohoto vyššího světa.



#### IV.

Spisar hodnotí a přehodnocuje pojmy a úkoly, o nichž jedná. Úkol, cíl *theologie* je, „budovat moderní křesťanský světový a životní názor“ (str. 37) — „theologie vědecky zpracovává náboženskou zkušenost“ (str. 47), a proto musí být svobodná, theologie tříbí pojmy a očisťuje (49), je „vědecké zpracování myšlenkového obsahu náboženství“, „nesmí být závislá na autoritě církevní“ (str. 64), „musí sama vésti, ne dáti se vésti“. „Práce, chápání pravdy boží, její výhled, její zdůvodňování je úkolem theologie“ (str. 67). „Nesmí se lišit od ostatních věd ničím jiným, než předmětem“ (68) a její předmět je náboženská zkušenost (str. 70).

Theologie „nepřijímá bez zkoumání a kritiky žádného hlediska, žádného obsahu. Princip poznávací má společný s ostatními příbuznými vědami, předmět má jiný, svůj“ (str. 71).

Spisar v druhé části rozebírá název, pojem a úkol *věrouky*, která je mu „vědecký, systematicky uspořádaný výklad křesťanské víry a jejího obsahu“ (str. 74), sleduje a kritizuje věrouku církve římskokatolické, věrouku protestantskou a zásady věrouky církve čs. Zkoumá její prameny (Písmo) a závaznost. „Je jen jedna boží pravda, a to je ta pravda objektivní, v Bohu mimo člověka. Člověk poznává tu boží pravdu (i ve zjevení) jen nedokonale, částečně, ne cele a úplně a chápe ji podle stupně svých schopností a možností kulturních“ (str. 93).

Zvláštní částí — a snad nejoriginálnější — je třetí část: „O náboženské zkušenosti“ — „pojem odmítaný formálně i obsahově v theologii katolické a částečně i v protestantské“ (str. 95). Je to „prožívání osobního vztahu k předmětu náboženství, k sféře náboženské“ (str. 100). „Akci na nás v náboženské zkušenosti, akci z vyšší sféry, nazýváme *zjevení*. Zjevení pak se zmocňuje, odpovídáme na ně *vírou*. Kdežto ve zjevení je činný činitel z vyšší oblasti, ve víře uplatňuje se i činitel lidský. Místem zjevení a víry, jejího vzniku je nitro lidské se svou náboženskou zkušeností“ (str. 106). „Normou, směrnicí je pro náboženskou zkušenost církve čs. *duch Kristův*, totiž podstatný hlavní *smysl* jeho díla a života. Z takto orientované náboženské zkušenosti poroste pak křesťanská víra a její nauka, formulovaná theologií církve čs., jak dovedeme dnes chápat zjevení boží v Kristu“ (str. 108).

Spisar v čtvrté části rozebírá pojem „*zjevení*“. „Zjevením náboženským se rozumí v nejširším smyslu vliv z nadlidské oblasti na člověka, na lidstvo za účelem poučení a posílení člověka, aby poznával základ veškeré pravdy a mravní dokonalosti a žil v soulase s tím poznáním“ (str. 109/10). A zase rozebírá, kritizuje tento pojem v církvích katolických, protestantských, katolickém modernismu a velikou péči věnuje mu v církvi čs. Stačí uvědomiti si tu význam tří vět: „Zjevení boží neruší a neomezuje

samostatnosti a plodnosti lidského ducha, protože Bůh, jenž působí na člověka ve zjevení, je zároveň tvůrčí příčinou toho ducha, původce jeho darů i úkolů, dárce schopností i podmínek, dárce předmětů i cílů“ (str. 131). „Bůh svým zjevením rozum i svobodu člověka — které znamenají neomezenou vlohu pro pravdu a dokonalost — posiluje, ale neruší“ (str. 131). „Křesťanství znamená v podstatě ochranu lidské osobnosti a její dokonalosti“ (str. 130). „Pravda, závaznost, zdokonalování, moc, pokrok, vzrůst — nemá původ svůj v naší obraznosti, je poslem a účinkem jiné oblasti“ (str. 134).

*Vírou* (pátá část O víře) odpovídá člověk na boží zjevení (str. 135 a 145, 151). Víra je „základem a předpokladem veškeré lidské duševní činnosti“ (str. 138), je to „duševní činnost, která zmocňuje se skutečnosti bezprostředně a přímo“ (138), je to „snaha po pravdě, dobru a kráse“ (str. 139), „je to duchovní podstata člověka, jeho rozumu, citu a vůle“ (str. 141).

Spisár pojednává, jak víru pojímá církev římskokatolická, protestanti, katolický modernismus a posléze církev naše. „Zjevení, náboženská zkušenost a víra jsou tři různé složky náboženství“ (str. 151). „Vírou zmocňuje se člověk zjevení v náboženské zkušenosti“ (str. 151). „Bez rozumu není ani víra, nemá-li být slepá a pověrou“ (str. 152). „Véra je lidským výkladem božího zjevení skrze náboženskou zkušenost“ (str. 158). Věřící vytváří víru za pomoci boží (milosti boží) v náboženské zkušenosti“ (str. 159); věřící církve čs. „měří duchem Kristovým Boha i svět“ (str. 160); „víra dává dar i úkol zároveň“ (str. 163) — „člověk rozhoduje se sám před tváří boží — a s boží pomocí v duchu Ježíšově“ (str. 167), „víra křesťanova má vésti člověka nad přírodu (činí ho svobodným vůči světu), ale při tom neopouštět půdu světa“ (str. 169). Víra má být *presvědčením*.

„*Náboženství* (sedmá část O náboženství) vzniká z náboženské zkušenosti a stává se vírou, čímž již vědomým, co působí na celý život člověka“ (str. 183). Náboženství není jen jev osobní, individuální — ale také sociální. „Není jen vírou ve vyšší moc a ve vztah jednotlivce k té moci, nýbrž zároveň obsahuje z té víry pramenící mravnost, požadavky a předpisy mravní, tedy nejen povinnosti k té moci vyšší (uctívané a obávané), nýbrž i povinnosti k člověku“ (str. 188). Náboženství je „snaha po pravdě a po mravním zdokonalení člověka“ (str. 194). „Čím se cítí člověk závislejší na své nejvyšší příčině, tím se cítí svobodnějším vůči svému okolí a vůči přírodě“ (str. 192).

Sedmá část knihy Spisárovy pojednává v třech úvahách (svěráz, zdůvodnění, podstata křesťanství) o *křesťanství*. Křesťanství je především náboženství, náboženství vykoupení, dáno osobností Ježíše Krista, jehož náboženství „ze všech náb. dosavadních je nejdokonalejší“ (str. 201). Ježíšovo náboženství však nelze ztotožňovat s křesťanstvím té které církve, jak činí církev římskokatolická, prohlašujíc se za jediné pravou církev, Kristem

založenou. Církev mají úkol usilovat o uskutečňování Ježíšova náboženství“ (str. 201). Úvahu třetí této části, z níž jsme citovali nejdůležitější větu vpředu, měl by si přečísti každý křesťan, i náš věřící, uvažovati o ní a uskutečňovati ve svém životě. Spisar nám tu ukazuje, co je to křesťanství Ježíšovo.

## V.

Bohatý je obsah knihy Spisarovy, z níž uvedli jsme některá jen zrnka. Kdo přečetl Učení církve čs. z r. 1931, poznává tu jeho ohlas, ale zároveň odůvodnění, vysvětlení a vědecký rozbor krátkých vět, které vyžadoval požadavek Učení. Spisar o nich rozpráví, staví si nové a nové problémy, konfrontuje je s názorem jiných, rozebírá, kvituje tento názor — ale vedle názoru opuštěného neb z části přijímaného staví názor svůj, který zdůvodňuje a životní praxí — náboženskou zkušeností svou vlastní — dává procházeti.

V tom je síla a životnost jeho práce. Nezůstává u theoretických úvah, ale jde k praxi života a zduchovňuje ji.

Je to úsilí, které se stalo základem naší církve. Theorie a praxe měly se v ní doplňovati a jedna druhou ovlivniti. Bylo mnoho čekajících povolanych, ale málo vyvolených. Proto br. Dr. Farský učinil pokus o ujasnění našich příslušníků, toužících po „něčem novém“ v své Stručné nauce; to cítil i br. Spisar a snažil se i rozumově zdůvodniti naše úsilí. To jsme cítili — a cítíme — všichni, kdo jakkoliv pracujeme v církvi, zejména my duchovní, abychom stáli na pevné myšlenkové půdě, která nám bude vždy oporou v těžkých zápasech vezdejšího života.

Mně osobně bylo dopřáno setkati se a spolupracovati — vlastně podnítiti — tyto naše tvůrce a vzdělané theology k práci, která měla býti duševním základem pro každého příslušníka církve a zároveň každému podnětem k přemýšlení, zkoumání, nadšení, uspokojení a snaze pronikat do hloubky života a božího dění.

Kvádry, snesené v obou katechismech — učeních — jak br. Farského, tak br. Spisara, které vytěženy byly ze skály věků, učení a osobnosti Ježíše Krista, stávají se látkou — materiálem, z níž budou se duchovní dům naší církve, našeho sboru Páně.

Těmito spisy ujasňuje a upevňuje se smysl naší církve, šíří její význam, úcta u ostatních a pokorné sebevědomí našich příslušníků. Cítíme, že duch Boží dává nám síly, podněcuje k tvůrčí práci a vede po každé stránce náš duchovní i hmotný život.

Článek tento není vědeckým rozbořem ani kritikou práce Spisarovy, je jen úvahou, vzniklou ze čtení spisu Spisarova, je zároveň obdivem Spisarovy tvůrčí činnosti v poměrech velmi svízelných (jen mimochodem řečeno, autor byl operován na jedno oko a očekává operaci na druhém oku), je zároveň díkem Ústřední radě, že umožnila vydání tohoto spisu, je spolu *prosbou*, aby

i druhá část — vlastní Věrouka — autorem připravená, byla co *nejdříve vydána*, a zároveň vyzváním ke všem duchovním a učitelům náboženství, jimž především tato kniha je určena, aby ji pozorně čtli a výtěžků její práce si osvojili.

Tímto spisem Spisarovým naše církev dostala *dar*, ale i *úkol* probírat zásady naší církve, jež jsou jejím životem a posláním.

## **Povaha synoptických legend.**

*Jindřich Mánek.*

Mezi typy evangelních historií zaujímají zvláštní místo legendy. Pod tímto slovem rozuměl středověký křesťanský svět četbu o životě či smrti některého ze svatých. Literárně zpracovaná vypravování se čtla ve dny jednotlivých světců. Později se význam tohoto slova rozšířil na každou zbožnou historii o zbožných osobách. Novozákonní kritika poslední doby zařazuje do této skupiny řadu vypravování, jejichž obsah má ráz neskutečnosti. Původní událost nebo původní slovo jsou tu prokresleny k vznešenějšímu vzhledu a k lesklejší tvárnosti. Jako vodítko pro orientaci při klasifikaci evangelních zpráv slouží také pasivita nebo aktivita Ježíšovy osobnosti. Legendární oblast není tak blízka místům, která ukazují na Ježíšovo zbožné a ctnostné jednání. Vystupuje spíše všude tam, kde nositel radostného poselství a jemu blízcí jsou trpným objektem mimořádné Boží péče a tak vyzdvižení z pravidelnosti osudů, které stíhají ostatní lidi. Toho druhu je u synoptiků vypravování o narození Jana Křtitele, o oznámení a narození Ježíšově, o pastýřích a mudrcích, o dvanáctiletém Ježíši v chrámě, o křtu v Jordáně, o pokušení na poušti, o proměnění na hoře, o Zacheovi, o vjezdu do Jerusalema, o prázdném hrobě, o učednících na cestě do Emaus.

Exegese při průchodu těmito místy nemá snadnou úlohu. Je ovšem závislá na kritice těchto typů evangelní historie. Pro kritiku zde vyrůstá řada otázek. Poněvadž se dochází k závěrům, že mnohé z legend mohou mít historické jádro, je tu v prvé řadě otázka, je-li možno k němu proniknouti. Ne-li, mají pro nás tato vypravování nějakou cenu? A co s nimi?

Vyděme zatím z předpokladu, že původní historické jádro u legend skutečně existuje, abychom si mohli položit otázku, je-li možno k němu proniknout nánosem přibásnění. Posloužit nám mohou dobře ta vypravování, u nichž známe základ i konečnou stavbu. Tak v knize Genesis máme stručnou zmínku o Josefově sňatku s dcerou Putifera, která se jmenovala Asenat.

A dal Farao jméno Josefovi Safenat Paneach, a dal mu Asenat, dceru Putifera, knížete On, za manželku. I vyšel Josef na zemi Egyptskou (Gen. 41, 45 — překlad Kralických).

Pozdějšímu židovstvu nemohlo být příjemné, že si Josef vzal za manželku dceru pohanského národa. Midraš z ní udělal alespoň svěřenku, která byla původem židovka a křesťanská legenda, která staví na judaistickém základě, vypravuje toto\*):

Aseneth, krásná dcera kněze Potifera v Heliopolis, žila v domě svého otce v přísné panenské uzavřenosti. Když tam Josef na rozkaz faraonův přišel, přál si Potifera zasnoubiti svou dceru s mocným ministrem faraonovým. Tato nechtěla nic slyšeti o žádném muži a zdráhala se. Ale když spatřila Josefa, byla jeho vzhledem unesena. Nyní však se zdráhá zase Josef; bojí se jí přiblížiti, neboť je ctitelkou model. Přesto však prosí o její obrácení. To má za následek, že Aseneth, když Josef odejde, ponoří se ve smutek, zavrhne modly a prosí Boha, aby jí odpustil. Zjeví se jí anděl a oznámí jí, že nalezla milost u Boha a že bude Josefovou ženou. Zároveň jí dá nebeský pokrm, který jí učiní nesmrtelnou. Pak je svatba Josefa s Aseneth, kterou uspořádá sám farao. Když později přijde Jakub do Egypta a Josef s Aseneth jej navštíví; uvidí Aseneth syn faraonův a zmocní se ho touha po ní. Snaží se získati Josefovy bratry Simeona a Levi, aby vystoupili proti Josefovi a zabili jej. Tito jeho návrh odmítnou; ale čtyři jiní bratři Josefovi, Dan, Naphtali, Gad a Ašer se nechají získat. Dojde k boji mezi oběma stranami. Syn faraonův je při pokusu unésti Aseneth těžce zraněn vrženým kamenem Benjaminovým a zemře; také farao zemře a Josef se stane vládcem na jeho místě.

Tady názorně vidíme, jak jednoduchá zpráva knihy Genesis je přeplněna neskutečnými detaily a dramaticky prokreslena do vznešené tvářnosti. K staré látce je přimíšena látka nová a dohromady tvoří sloučeninu, v níž je těžko pro toho, kdo nezná původního slova, poznati to, co je pravé a co bylo přidáno. A ještě jedna stránka legend nám tu vynikne: Motiv panenského života u Aseneth není vlastně tvůrci (či lépe tvůrcům, vzhledem k tomu, že to nejsou jednotlivci jako spíše celé lidové kruhy, kterým je důvodněji přisouditi autorství). Opakuje se v různých variacích v mnoha židovských i hellenistických líčeních. Cize nezní ani Benjaminův výkupný zásah kamenem. Davidova potyčka s Goliášem má zde reprisu v jiném dějství. Také rozdvojení Josefových bratrů známe z knihy Genesis (Ruben). Tak jsou tu spojeny prvky různých dějů, které se jinde a za jiných okolností odehrály ve známých kapitolách dějin. I přítomnost sem však přináší svůj díl. Řeč o nebeském pokrmu se nese jako ohlas tužeb, které v době blízké křesťanskému letopočtu vanuly z východních zemí.

Jsme bohatší o zkušenost, že velké události ze života slavných osob bývají přenášeny v legendách na druhé, přimíšeny do jiných dějů, vybaveny i mnohým, co hýbe přítomností, a v tomto spojení jdou mezi lidem. Originalita rozhodně nepatří k znakům legendární tvorby.

Prorocké pseudoepigrafy nám poskytují celou řadu příkladů, na nichž můžeme dobře pozorovat akt přibásnění. Původní řeči

\*) E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. III. sv. Str. 399—400.

božích lidí jsou obohacovány novou látkou, vybavovány podrobnými údaji: Kniha Jubilejí je pěkným dokladem přepracování textu, Utrpení Isaiášovo poskytuje příklad volně z básněné legendy. Osoba je vyňata z kontextu a v novém díle zahrnuta gloriolou. V Závěti dvanácti patriarchů je historie praotců pestře vybarvena legendárními elementy. Autoři se v těchto dílech brzy vážou na biblické vzory, brzy zase na řeckou předlohu. Mezi těmito krajními hledisky je spousta růzností zjevů.

Na novozákonní půdě nalezneme pěkný příklad legendární stavby na obrácení Pavlově. Vlastní svědectví je základ, líčení druhých je nástavba. Rozdíl dobře vynikne při srovnání:

|  |  |   |  |
|--|--|---|--|
| <p>Vlastní svědectví:</p> <p>I. Kor. 9, 2.</p> <p>Nejsem já svobodný? Nejsem apoštol? Neviděl jsem Ježíše, našeho Pána?</p> <p>I. Kor. 15, 8.</p> <p>Pak se zjevil Jakubovi, potom všem apoštolům a naposledy ze všech jakoby nedonošenému dítěti mezi apoštoly zjevil se i mně.</p> <p>Gal. 1, 15.</p> <p>Ale Bohu, jenž mě určil již před narozením a povolal svou milostí, se zlíbilo zjevití ve mně svého Syna, abych evangelium o něm hlásal mezi pohany.</p> | <p>Sk. ap. 9, 3—9.</p> <p>Když se cestou blížil k Damašku, najednou jej ozářilo světlo z nebe. I padl na zem a uslyšel hlas, který k němu mluvil. „Saule, Saule, proč mě pronásleduješ?“ Odpověděl: „Kdo jsi, Pane?“ On řekl: „Já jsem Ježíš, kterého ty pronásleduješ. Ale vstaň, jdi do města, a bude ti řečeno, co máš činiti.“</p> <p>Muži, kteří s ním cestovali, stáli oněměli; slyšeli sice hlas, ale nikoho neměli; slyšeli sice pověděno o všem, co je ti nařizeno učiniti.“ Po něvadž jsem pozbyl zraku od záře toho světla, vešel jsem do Damašku, veden za ruku od těch, kteří byli se mnou.</p> | <p>Sk. ap. 22, 6—11.</p> <p>Když jsem se cestou blížil k Damašku, najednou kolem poledne zazářilo světlo z nebe kolem mne, já jsem padl na zem a uslyšel hlas, jenž mi pravil: „Saule, Saule, proč mě pronásleduješ?“ Odpověděl jsem: „Kdo jsi, Pane?“ Řekl mi: „Já jsem Ježíš Nazorejský, kterého ty pronásleduješ.“ Moji průvodcové viděli sice světlo, ale neslyšeli hlas, jenž ke mně mluvil. Odpověděl jsem: „Co mám činiti, Pane?“ Pán mi řekl: „Vstaň, jdi do Damašku, a tam ti bude pověděno o všem, co je ti nařizeno učiniti.“ Po něvadž jsem pozbyl zraku od záře toho světla, vešel jsem do Damašku, veden za ruku od těch, kteří byli se mnou.</p> | <p>Sk. ap. 26, 12—18.</p> <p>Když jsem mezi jiným šel také do Damašku s plnou mocí a se schválením velekněží, v poledne na cestě králi, jsem spatřil světlo s nebe, které nad jas sluneční ozářilo mne i ty, kdož se mnou cestovali. Všichni jsme padli na zem, a já jsem slyšel hlas, který ke mně mluvil hebrejsky: „Saule, Saule, proč mne pronásleduješ? Zle se ti vyplatí vyhazovati proti bodcům!“ Zeptal jsem se: „Kdo jsi pane?“ Pán odpověděl: „Jsem Ježíš, jehož pronásleduješ. Ale vstaň, postav se na nohy; zjevil jsem se ti proto, abych tě předem připravil za služebníka a za svědka toho, co jsi na mně viděl a proč se ti ještě dám spatřiti; vytrhávám tě z lidu i pohanů, k nimž tě posílám otevřít jim oči, aby se obrátili ode tmy ke světlu, od moci satanovy k Bohu, aby se jim dostalo odpustění hříchů a dědičného podílu mezi těmi, kteří jsou posvěceni vírou ve mne.“</p> |
|--|--|---|--|

Za literárním přebásněním, jak nám je podávají různé verze Skutků apoštolských, stojí nepochybný fakt Pavlova obrácení. Vnitřní zážitek je legendárně materialisován ve všech zprávách, kde se píše o Pavlovi (ne tam, kde píše Pavel o sobě). Ve formě legendy žije tu událost, která se odehrála v Pavlově nitru. Pů-

vodní dějství jako méně působivé ustoupilo v prvokřesťanských obcích, po Pavlově smrti, legendární dramatisaci. Při zřejmé odlišnosti zpráv není třeba zevrubnějšího komentáře.

V novější době můžeme sledovati růst prostého zbožného života do legendární výše na německém světcí Konradu von Parzham, který žil v minulém století.\*) Jeho historie a jeho jméno se zachovaly jenom díky legendě. Na jeho životě a jednání nebylo nic zvláštního. Žil jednoduchým životem zbožného člena klášterního kollegia. Teprve když zemřel, rostly kolem jeho osoby prosté skutky do nevšedních výšin.

Z příkladů, které jsem uvedl, je zřejmo, že legendární vypravování nebývá bez podkladu a že se za jeho pestrým hávem skrývá více či méně vznešená událost. Každá legenda má tedy v sobě něco specificky jedinečného, co byť velikosti hořčičného zrna, dává i ze své nepatrnosti vyrůstí něčemu, co upoutá a vzbudí pozornost. V tomto pestrém, širokém, ochranném hávu legendy zůstává skryto símě, které by jinak bylo zašlapáno tvrdými kroky času. Lidová mluva i pero se kochá obyčejně jen tím, co je mimořádně oproštěno od malosti a všednosti. Tak mnohé události, které prošly minulostí v šatě všedního dne, žijí ještě dnes jen proto, že je jejich přetlumočitelé oděli do nedělního roucha. Bez něho by splynuly s šedí zástupu. Odstup času tu má přední úlohu. (Dějiny, psané leta po událostech, způsobily velké omyly.) Ale i bez jeho šíře může dojít k procesu, který zbarvuje jednoduchý náčrt. Alexandr Veliký přerostl už za svého života míru dosahovanou lidmi. Již od soudobých historiků jsou jeho osobnost i činy označovány za nadlidské.

Označíme-li nějaké vypravování jako legendu, je to projev nedůvěry, kterou sluší více ctít než lehkověrnost, s níž mnozí nekřivicky přijímají každou zprávu. Často svůj kladný postoj zdůvodňují podrobnostmi, jimiž zpráva oplývá, živostí děje a vážností úst, do nichž jsou slova vložena. Vypravování o Zachoevi, o slavném vjezdu do Jerusalema, o prázdném hrobě, mají tyto znaky. Neplatí však právě při kritice slovesného umění paradoxní zákon, že každé přepečlivě vyprávěné, vyzlacené a bohatě dramatisované líčení je málo spolehlivé? (Srovnej uzdravovací a zázračné historie.) Všude, kde tomu tak je, je oprávněné tušit nějakou deformaci, ať epickou, která dokresluje příběh četnými detaily, lyrickou, která povyšuje city, řečnickou, která si libuje v pathosu a nezvyklé formě nebo dramatickou, která svádí dohromady události dobově ani místně nesouvisející. Znaky těchto deformací nalezneme také na legendách u synoptiků.

V legendě o Aseneth a Josefovi, pokud myslíme na odstranění deformačních přírůstků, je náš úkol velmi snadný. Známe základ i konečné znění. Rozdíl obou nám poví vše. U synopti-

\*) Uvádí Dibelius: Die Botschaft v. J. Chr.

ckých legend jsme naproti tomu postaveni před početní úlohu, o jejímž řešení někteří zapochybovali. Ne všichni.

Mezi vědou a náboženstvím je pozitivní vztah. Náboženství nemůže nechat bez povšimnutí výsledky vědeckého badání. Proto ani novozákonní věda nemá ve své kritické funkci přezírat zákony světového dění. Ale právě u legend jako typů evangelních historií vzali mnozí celou věc za nesprávný konec. Chopili se rozumového měřítka a vedli druhem těchto vypravování rovnou čáru, která k jejich uspokojení rozdělila legendy ve dvě. Co nebylo možno přijati rozumem, to bylo odhozeno: Nehledě k tomu, že tu byl složen hold prvokřesťanské době, když jí byla přisouzena znalost přírodních zákonů, bylo také rozhodnuto, aby přimísené prvky měly za obsah jen zásahy z nadzemských sfér. Byla stanovena norma: Pravdivé je to, co zůstává v mezích rozumu. Touto operací měly být zachráněny evangelní formy legendární povahy pro podstatu radostné zvěsti. Zatím byla rozbíjena slupka i jádro a celý plod znehodnocen.

Novozákonní kritika nenachází svůj předmět v tom stavu, v jakém svůj objekt shledává na př. geologie. Ve slovesné tvorbě se přistupující vrstvy neukládají vertikálně, se známkou stáří barvy, tíže a složení. Rozpadají se v atomy, ty se rozbíhají, potkávají s původními a méně původními, vyměňují si místa a nám se představí jen konglomerát jako celek, na němž selhává analýza, není-li tu a tam dotčen stopou času. Jakýkoliv řez legendou nevede k uspokojivému řešení stejně jako k němu nevede fanatismus obhájců celku.

Legendy u synoptiků nejsou historií, i když za jejich slovem a pod jejich slovem je leckde slyšet její kroky. Jsou svědectvím, které se neopírá o poznání smyslů, ale roste z víry. Proto cesta za rekonstrukcí historického jádra nevede k cíli. (Úspěch, kterého dosáhneme při betlémské legendě, je zdánlivý. Micheášovo slovo je hořčičným zrnkem.)

Za daného stavu věcí by měl antagonismus velikou naději stanouti jako druhý extrém naproti apollogetismu. Přítomný i budoucí nedostatek zbraní, který svazuje ruce novozákonní kritice, nemá však nijak práva, aby navrhoval zavržení. Přiznání se k bezmocnosti není také slabostí novozákonní vědy — naopak děje se pro pravdu a proto ad maiorem gloriam Dei.

Legendy o Ježíšovi a jeho lidech tvořila nezměrná láska, která chtěla uspíšiti vstup Jeho poselství na půdu celého tehdy známého světa. Upnuly se na méně známých faktech evangelní tradice. Víra a láska tkala nit dál. Ježíš jako tlumočník Boží zvěsti byl láskou Nejvyššího vyňat z pravidelnosti osudu, která potkává ostatní lidi. Bůh ho navštívil péčí, vyznamenal výjimečnou láskou a nevzdálil Svého oka a Svě žehnajících ruky od jeho kroků. Pro toho, kdo má uvěřit, je to důkaz nad všechny ostatní. Autorita svatého je opřena o autoritu Nejsvětějšího. Jenom pro toho, kdo by přezíral tento pramen, prýstící z plnosti srdce a du-



še jeho ctitelů, jevila by se slovesná tvorba tohoto druhu ve svůdné nebezpečnosti: Buď jako legitimace pro Jeho zvěst nebo zavrhnutíhodná část evangelního podání. Ani jedno ani druhé. Jsou to plody, které vyrostly a uzrály v žáru víry. Měly z velké části historické jádro. To však zůstává skryto a neodhalí je ani čas.

## Křesťanské učení o vykoupení.

*Zdeněk Trtík.*

### *Předmluva.*

V dobách, kdy hodnoty, vytvořené lidmi, kolísají, hledá člověk jistotu, která nemůže být rozbořena, a oporu, která nemůže být odňata. Nade vše hledá útěchu v neštěstí a bídě. Jedni se uchylují k spiritistickým seancím, jiní k tajuplným systémům, které slibují zaslíbení do hluboké moudrosti východu. I psychoanalýsa našla své stoupence, kteří v ní hledají vykoupení z tísnivých duševních komplexů a poruch. Rozvrácenost evropského duchovního řádu se projevuje v nedůvěře ke křesťanství, na němž byl tento řád vybudován. Záliba v exotických náboženstvích, která jsou příjemná fantasi, zatlačuje kritičnost, která byla vždy znakem západní kultury. Lidé touží zmocnit se snadno a rychle posledních záhad života a smrti. Jedni vinou církví, jiní vinou vlastní, neporozuměli, že pro naši kulturní oblast není spásy mimo křesťanství, které přináší člověku vykoupení ze všech béd. Porozuměti křesťanství jako náboženství vykoupení je životním zájmem západního člověka. Tato práce chce být skromným příspěvkem k tomuto porozumění.

### *Pojem vykoupení.*

Člověk všech dob, zemí, plemen a národů je ve svém lidství stejný, jako je stále stejný řád světa, v němž žije. Za relativními rozdíly mezi lidmi, za pokrokem nebo úpadkem, stojí konstanta lidské přirozenosti. Fysické a mravní zlo patří k řádu světa a života, jako touha uniknouti zlu náleží k podstatě lidství. Ale teprve se snahou o dosažení dobra tvoří tato negativní touha potřebu vykoupení. Pojem vykoupení může být ozřejmen jen pomocí materiálu z dějin náboženství odpovědí na otázky: 1. Z čeho je člověk vykupován. 2. Kdo jej vykupuje. 3. Jak je vykupován.

1. Zlo, z něhož má být člověk vykoupen, má v dějinách náboženství rozličnou povahu. Bezmocnost vůči nevypočitatelnosti a následkům škodlivých zjevů, bída, hlad a nemoc budí v člověku touhu po vykoupení stejně, jako cizí nadvláda a útlak. Přírodní a sociální zlo je omezeno hranicemi času a prostoru. Není jím zasaženo lidské bytí ve své celistvosti a lidská přirozenost jím není ohrožena ve svém centru. Proto i vykoupení z tohoto zla je

partiální a lokální, omezené časem a prostorem. Sociální zlo je uvědomováno kolektivně a proto i očekávané vykoupění týká se kolektiva, které bývá někdy representováno vládcem jako objektem vykoupění za všechny. (Er-se-ma v Babylonii, náboženství v Číně, Indii, Persii a j.) V babylonských er-ša-ku-mal písničkách je objektem vykoupění jedinec, který si uvědomuje sociální zlo jako osobní utrpení. Zároveň však svědčí babylonské doklady o vědomí, že člověk vůbec potřebuje vykoupění z utrpení. I zbožnost žalmů svědčí o touze po vykoupění trpícího člověka (Ps 6, 42; 69, 71, 77, 86 a j.).

Přírodní katastrofa, hlad, nemoc a poroba, jsou zla omezená a nahodilá. Nutné a lidské bytí u kořene zasahující zlo je smrt. V Indii proniká poznání smrti jako zlo teprve v brahmanismu, jak svědčí Upanišady. I Buddhovi jde nejprve o vykoupění ze smrti. Touha po vysvobození ze smrti a po pokračování v blaženém životě po smrti žije v čínském buddhismu ve škole „čisté země“. Již pohanské mystérie měly zaručovat účastníkům nesmrtelnost. Pro mysteriální náboženství znamená smrt a nebytí největší zlo. Etické náboženství Starého zákona považuje smrt za zlo jen potud, pokud je trestem za hřích<sup>1)</sup>, nebo pokud je to smrt předčasná.<sup>2)</sup> Názor, že smrt přišla na svět teprve skrze hřích, přechází i do křesťanství.

Nejen skutečné, ale i fiktivní zlo má moc zkrušit člověka tak, že zatouží po vykoupění. V Babylonii vládla víra v moc hvězd, které určují život člověka neúchylným fatem. Podle R. Reitzensteina nejstarší gnostický systém (Poimandrův)<sup>3)</sup> je odpovědí na tuto touhu po vykoupění z moci hvězd, která byla uznávána působením vlivů babylonských i v řecké oblasti, kde vzala na sebe formu heimarmené. Bezútěšnost a sebevražednost ke konci zmírající antiky je plodem této nebezpečné fikce. Stejně zlo se objevuje před Buddhou v Indii v podobě karmanu a ve víře ve věčný koloběh duší (metempsychosa). Vzniká tu touha po vysvobození z bludného kruhu stěhující se duše. Jinak jde v Indii o vykoupění z individuálního bytí a o návrat k brahmanu nebo atmanu. Individuální bytí je zlem a klamem, od něhož se má člověk oprostit. (Illusionismus Upanišad, systém Vedanta, buddhistické učení mahayana.) V Evropě odpovídá tomuto pojetí vykoupění pantheismus a mystika.

V době hellenistické dává se do služeb potřeby vykoupění i filosofie, která vidí zlo v hmotě, protože hmota není podle ní pravá skutečnost. Duše má být vysvobozena ze zajetí těla a vrácena k pravé skutečnosti (novoplatonismus). Problém zla a vykoupění je tu problémem metafysickým. Protiva tělo-duše, jak se jeví ve

1) A 2, 2; 4, 10; 5, 5; 9, 4. 10. Hoš. 5, 14. s. s.; 9, 10 s. s.; 14, 3. 5; 13, 14. Jhe 33, 16. s. s.; Ps 73, 18-20. Jrj 5, 14; 22, 14.

2) Ps 55, 16. 24; 102, 25. Jj 38, 10. I 15, 32; 22, 10.

3) R. Reitzenstein: Poimandres, 1904.

filosofii novoplatonské, objevuje se již v orfismu, u Heraklita, Empedokla, Anaxagora, v platonismu, u Filona a potom v gnosticismu, u Pavla, Augustina, Tertulliana, Origena, Pascala, Schopenhauera, Hartmanna, Tolstého a j.

Konečně v některých filosofických systémech jde o vykoupení z t. zv. intrapsychického dualismu. Tu již nestojí proti sobě tělo a duše, nýbrž duch je sám v sobě rozpolcen. V buddhismu jde o vůli potlačiti citění, chtění a poznání, protože všechny tyto psychické funkce jsou zdrojem zla, to jest utrpení. V Schopenhauerově filosofii stojí vůle v boji proti poznání. Vykoupením je zbavení se tohoto vnitřního napětí.

Zlo, z něhož má býti člověk vykopen, bývá personifikováno rozličnými postavami v mythu v boji vykupitele s Thiamatem, d'áblem. V mazdaismu je zlo personifikováno bohem Ahrimannem, který věčně zápasí s bohem dobra. Jinak se zlo objevuje v podobě padlého anděla, šejtana, satana, belzebuba, beliala, ibise v Koranu, mary v buddhismu, knížete světa a pod. I personifikací zla v ženě se setkáváme u Tertulliana, Augustina, Schopenhauera, Strindberga a j.

2. Subjektem vykoupení bývá buď člověk sám nebo Bůh. Mluvíme o vykoupení autosoterickém, které s Bohem nepočítá, a heterosoterickém, v němž je Bůh hlavním činitelem. Toto schema však nestačí k vystižení historicky daných učení o vykoupení, v nichž jsou obsaženy prvky autosoterické i heterosoterické. Náboženství bývají převážně heterosoterická, spoléhají na osobního Boha. Některé systémy indické a evropské filosofické s osobním Bohem nepočítají; jsou převážně autosoterické.

Bůh pak vykupuje člověka přímo nebo skrze prostředníka. V pohanských mystériích vysvobozuje z moci osudu a smrti umírající a opět vstávající bůh jara. Současně v Egyptě, Íranu a Malé Asii šíří se představa o možnosti vykoupení účastí na jednání a osudu boha. Na konci antiky pod vlivy řeckého myšlení, babylonského mythu, semitských představ a starořímských názorů vzniká představa spasitele světa, která je připínána na historické osobnosti římských vládců nebo jiných významných osobností (Apollonios z Tyany, Alexandr z Abonoteichos, Mani).

Politici s'otéres, vládcové a učitelé, jsou vykupiteli ve smyslu spíše nenáboženském. Vlastním vykupitelem je perský Saošyant a buddhistický Maineya, kdežto Kalkin je pouze představitelem nového věku. Islamský Mahdi, mající přijíti, není již téměř vůbec očekáván, stejně jako v křesťanství Ježíš. Z historických osobností vykupitelských sluší ještě vzpomenouti Zarathuštry a Mohameda, jenž se stal prostředníkem mezi Bohem a lidmi pod vlivem křesťanství. Legenda připíná k těmto historickým postavám vykupitelů stereotypní rysy početí a zrození za neobvyklých okolností, historii dětství, povolání a smrti. Nejen v křesťanství, ale i v buddhismu (Hinayana) a v hinduismu (Bhagavat) bývá vykupitel chápán jako bohočlověk a uvažuje se o poměru obou

jeho přirozeností: Buddha a Krišna. Vasudeva jsou zbožštěni stejně jako Ježíš Kristus. Nechybějí ani ženské postavy vykupitele, analogické křesťanské Marii, jak ukazují Šri nebo Sakti v buddhistickém učení Vaisnavas, slitovnice Kvanyin v čínském buddhismu a předoasijské božstvo mateřské.

3. Vykoupení v mythu se děje mimo čas a nad časem. Božstvo a jeho osudy mají vykupitelský význam pro ty, kdo jsou jich účastni. Tato účast se uskutečňuje v mysteriích, které slibují vykoupení z rituální nečistoty těla i duše a ze smrti. Zejména mythus a kult fyzického božstva Attise jsou typickým příkladem. Vztah objektu a subjektu vykoupení je zprostředkován symbolem mysterijních úkonů. Jde o manželské spojení nebo o umírání, zmrtvýchvstání či znovuzrození s božstvem. Přivlastnění vykoupení je prožíváno v úkonu mysterií, které mají k tomuto účelu celý dramatický kult.<sup>4)</sup> Význam askese, objevující se v mysteriích, není zcela jasný. V orfismu má vésti k vysvobození duše z hrobu těla. Důležitou složkou mysterií je posvátné jídlo a rozmanité tajemné zkušenosti.

Poznáním se uskutečňuje vykoupení v brahmanismu a v Zenbuddhismu. V japonském šintoistickém Tenrikyokvai k tomu přistupuje zpěv a tanec, jímž se dosahuje sjednocení s nebeským rozumem podobně jako v islamské mystice a v sufismu, v němž jde zároveň o naplnění zákona. Sufi nebo derviš dosahuje posledního cíle sjednocení s Allahem vedle poznání i v ekstasi, do níž se přivádí rozličnými prostředky. To připomíná novoplatonskou ekstasi Plotinových Ennead, od nichž vede cesta až ke křesťanské mystice.

Vlastním úsilím snaží se člověk uskutečnit své vykoupení v systémech autosoterických. Tam, kde je vykoupení heterosoterické, ustupují skutky a úsilí a na jejich místo nastupuje víra, kterou si člověk přivlastňuje objektivní skutečnost vykoupení. Mimo křesťanství je víra zdůrazněna v indické Bhagavatě. Japonská sekta „čisté země“ a nová sekta „ráje“ byly dokonce pro zdůraznění důvěřivé víry v Boha považovány za plod lutherské misie nebo nestorianismu, působícího od 7.—13. století v Číně.

Mimokřesťanská náboženství k určení pojmu vykoupení ovšem nestačí. Je třeba konfrontovat je s křesťanstvím, které platí za náboženství vykoupení v první řadě. Hlavním znakem, jímž se s hlediska učení o vykoupení liší křesťanství od ostatních náboženství, je vědomí, že člověk potřebuje vykoupení z hříchu a viny. V ostatních náboženstvích jde většinou o vykoupení z utrpení, smrti nebo bytí. V křesťanství jde o vykoupení ze skutečností náboženských a mravních, v jiných náboženstvích většinou o vykoupení ze skutečností přírodních, fyziologických a biologických. To platí i o ušlechtilé zbožnosti Sukavathi-budd-

<sup>4)</sup> Tak v eleusinských mysteriích byl předváděn únos a návrat Persephony.

hismu, jehož Amida Buddha pro svou slitovnou lásku ke všem hříšníkům bývá srovnáván s Ježíšem. Ale bližší srovnání ukazuje, jak Ježíšova osobnost převyšuje v každém ohledu všechny mythické i historické vykupitele.

V mimokřesťanských náboženstvích je člověk postaven do jedné řady s ostatními tvory a často i rostlinami a nerosty. Křesťanství poznává nejen bídu člověka, ale i jeho vznešenost a nadřazenost ostatnímu tvorstvu v podobnosti Boha. V mimokřesťanských náboženstvích se uskutečňuje vykoupení vlastní silou individua nebo mnohými akty znovuzrození. V obojím případě je vykoupení fikce. Teprve tváří v tvář Ježíši Kristu poznává člověk ve víře svou pravou podobu i tvárnost svého hříchu a hloubku své viny, která jej vzdaluje od Boha. Poznává také hranice svých sil a vidí reálně jedinou možnost vykoupení od Boha skrze Ježíše Krista. Teprve v křesťanství jde v poměru Boha a člověka, vykupitele a člověka, o styk osobností, o osobní, uvědomělé a mravní rozhodování. V křesťanství nalézá člověk to, po čem touží v jiných náboženstvích marně.

V historickém křesťanství nenajdeme ovšem jednotného pojetí vykoupení. Rozdíly východního a západního katolicismu v učení o vykoupení, pokud se jím rozumí objektivní akt, jsou větší než rozdíly západního katolicismu a reformace. Vlastního významu slova vykoupení<sup>5)</sup> dá se s plným právem použítí jen o vykoupení podle církevních otců, jimž šlo skutečně o kupní akt zpravidla mezi Bohem a ďáblem, při němž výkupným byla Ježíšova krev nebo duše. V theologické literatuře křesťanské není funkce slova vykoupení zcela ustálena. Většinou se vykoupením nazývá objektivní akt Ježíšovy smrti na kříži a přivlastnění vykoupení se jmenuje ospravedlněním, posvěcením; znovuzrozením.

Tato práce chce ve svých normativních částech chápati vykoupení jako vysvobození z hříchu, ze smrti, z bídy a strachu bez ohledu na kategorii kupního aktu, která na tomto slově lpí.

### *Ježíš Kristus.*

Ježíš Kristus je počátek i konec křesťanství. Tento význam má pro křesťanství proto, že je právě Kristus. K víře v Ježíše jako Mesiáše se nepřichází historickým badáním, analysou, pozorováním a srovnáváním. První křesťané nesvědčili o Ježíši jako o Kristu proto, že poznali vysokou hodnotu jeho učení. Víra v Ježíše Krista se jich zmocnila způsobem, který je racionalistickým, moralistickým a pozitivistickým myšlením zakázán. Uvěřili pod dojmem celé jeho osobnosti, života, utrpení, smrti i vzkříšení. Nic by nebylo zachováno z jeho evangelia, kdyby nebyla vznikla tato jejich víra, že on je Bohem poslaný Mesiáš, Kristus, Vyku-

<sup>5)</sup> Sz. pdh, g<sup>1</sup>. Nz. hé lytrósis.

pitel, Spasitel. Teprve evangelium tohoto Ježíše Krista má pro člověka, hledajícího život věčný, bezpodmínečnou závaznost. Čím výše křesťanství staví Ježíše Krista, tím více podléhá jeho evangeliu jako normě. Učinilo-li z něho bohočlověka, vystavilo se tím v nejvyšší míře soudu jeho evangelia, neboť s jeho božstvím i jeho evangelium nabývá ceny absolutní. Čím zřejmější tedy bude pravda, že Ježíšovo evangelium nestačí křesťanské zbožnosti, tím jasnější bude i poznání, že toto evangelium je autoritou nade vším křesťanstvím. Od Harnacka<sup>2)</sup> až za orthodoxii, která vyzvedá dogma o Ježíšovi nad jeho evangelium, je toto evangelium oprávněno býti normou křesťanského myšlení, citění, chtění i života.

(Pokračování.)

## Protireformace ve městě Komenského.

(Dokončení.)

*Sláva Růžička.*

Pan Karel Sak z Bohuňovic byl též jako rebel zapsán, ale za zrádcovské služby, podával totiž úřadům zprávy o nepříteli, pokudě ušel.<sup>3)</sup> Někteří nečekali na tyto konfiskace a raději uprchli, jejich majetek pak zapečetěn na rozkaz kardinála Ditrichštejna a zinventován. Tak stalo se s majetkem nějakého pana Pieria, který už začátkem roku 1622 z Uherského Brodu nakvap utekl.<sup>4)</sup> Do městské rady dosazení konvertité, po primátoru Janu Junkovi z Prusíčan stal se primátorem Karel Kyčka, člověk pověsti nepěkné. Město zbaveno veškeré zbraně, kterou měšťané musili odevzdati a z městské zdi sundán střelný kus.<sup>5)</sup>

Nejtěžší rána však stihla město, když 22. března roku 1625 vydán byl od kardinála Ditrichštejna dekret, kterým všechno obyvatelstvo vyzváno, aby se do svatodušních svátků obrátilo na víru katolickou, nebo se ze země vystěhovalo. Evangelický farář brodský Samuel Rochotius odešel už před rokem 1624; odebral se na Slovensko na panství Kašpara Ilezhazyho z-Ilezhazu, do Trenčína, kde pobývalo té doby již dosti uprchlých kněží.<sup>6)</sup> Bratrský správce, který vystřídal Pavla Dubinusa, kněz Jan Za-

<sup>2)</sup> Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein. (Das Wesen des Christenthums, str. 91.)

<sup>3)</sup> Kučera: Paměti, str. 128, 129, 220, 221, Pobělohorský konfiskační protokol moravský z roku 1623 (Confiscations — oder Cridae Protocollum des Margrafthumb Mähren von Anno MDCXXIII.), Kroměříž, 1920, str. 12, 38, 39, 63.

<sup>4)</sup> Městský archiv uherskobrodský, listinná sbírka čís. 526.

<sup>5)</sup> Kučera: Paměti, str. 223.

<sup>6)</sup> Hrejša: Česká konfesse, 582/10.

por, však té doby ještě v Uherském Brodě pobýval. S ním byl zde jeho pomocník Jan Aquin, který se zde v červenci 1624 oženil. Téhož měsíce oženil se i rektor evangelické školy brodské, Martin Petruš.<sup>7)</sup> Valná část nekatolického obyvatelstva pak na velkou škodu města z Uherského Brodu odešla. Jan Zapor odešel rovněž na Slovensko a usadil se v Púchově; zemřel po roce 1649.<sup>8)</sup> Bratr Jan Aquin však města neopustil a působil zde asi tajně dále. Do města vloženo vojsko, které mělo zdejší nekatolíky donutiti k přestoupení; mnohým tvrdošíjným zbořený od vojska domy. Město odchodem nekatolíků úplně zpustlo. Pan Maxmilián z Kaunic, který též pro víru musil odejiti do Uh. Skalice, odkud panství spravoval, osazoval opuštěné domy svými úředníky, služebníky a židy. Jiné pozemky skoupil císařský komisař, Jan starší Jakerdovský ze Šudic, který tehdy ustanoven byl do Uherského Brodu. Některé pozemky potáhl na sebe pan Maxmilián z Kaunic, jako bratrská pole, zahrady, luka a vinnohrady, bratrský dům se školou, špitálem a hřbitovem; bratrskou modlitebnu, která byla zavřena, ponechal městu.<sup>9)</sup>

Ve městě stále přebývalo vojsko, které musilo město vydržovati, čímž se hrozně zadlužilo, hlavně u pana Maxmiliána z Kaunic, který použil této příležitosti a připravil město téměř o všechn majetek.

Od roku 1625 bylo tedy město katolické. Avšak o těchto katolicích máme největší pochyby. Valná část jejich, hlavně těch obyvatelů, kteří ve městě zůstali, byla jimi jen na oko. Okolo roku 1627 dostalo se jim faráře. Byl jím Pavel Kasilius, který se ujal „dolního“ kostela. Ten však dlouho ve městě nevydržel. Fary nebylo, ta byla již dávno prodána, farní kostel sv. Jana Křtitele (dnes chrám M. Jana Husi církve čs.) byl bez potřebného bohoslužebného náčiní a rouch, město zbědované a plat tedy malý, nebo žádný. Proto kněz ten vystřídán hned za rok novým knězem Michaelem Staršiciem.<sup>10)</sup> Tomu již koupila měst-

7) Rkp. Nár. musea, Comeniana, 1 C a 1, str. 185, 217.

8) Jireček: Rukověť k děj. liter. české; II., 209 (Br. Sapor Jan).

9) Kučera: Paměti, str. 222—224, 235, 236. Maxmilián z Kaunic zemřel r. 1632 v Uh. Skalici, pochován byl v Uh. Brodě. Na povolení kardinála Ditrichštejna směl býti pochován podle svého přání ve Sboru brodském, ale s podmínkou, že pohřeb odbude se v noci a beze vši okázalosti a zjistí-li se, nebyly-li před tím konány ve Sboru katolické služby boží; Snopek: Akta kardinála Ditrichštejna z l. 1619—1635, čís. 84, Č. M. M., roč. 39 (1916), str. 187, 188.

10) Městský archiv uherskobrodský, Stížnost Polontiova. — S majetkem chrámovým zacházeno bylo v Uh. Brodě velmi nešetrně. Tak r. 1630 čteme o jistém členu uh. brodského cechu literátského (jehož povinností bylo pečovati o chrám, školu, zpěvy kostelní atd.), že „... srdce ze zvonu dolního kostela k sobě přijmouc, zoumyslně kováři je prodal, kápě obecní, kteréž při pohřbu mrtvých těl užívány byly, zmrhal a desk kostelních a stolic nemálo rozsekal, k dílu svému užil a potomně beze vši opovědi z řádu literátského vystoupíc jinam na cizí grundy se odebral.“ (Rkp. Nár. mus. v Praze, 1 C a 1, Comeniana.)

ská rada stodolu s kouskem zelnice a do kostela sv. Jana Křtitele pořízeny městem 2 stříbrné pozlacené kalichy, jeden ornát aksamitový červený, jeden aksamitový černý, jeden zlatohlavový červený atd. Ve městě znovu zřízena škola a obsazena katolickým učitelem.<sup>11)</sup> Roku 1630 vrátili se dominikáni do svého kláštera. Nalezli jej ve stavu velmi ubohém, neboť po řadu let nebyl opravován a v době běhů válečných mnoho utrpěl. Kardinál z Ditrichštejna svěřil jim správu brodské fary a některých far v okolí. Učinil tak proto, aby snáze mohli svůj chrám opravit, a aby víra katolická zapustila ve městě kořeny co nejpevněji. Prvním farářem stal se převor Abraham Kalewski.<sup>12)</sup> Že zde měli členové řádu ještě mnoho práce, svědčí svědectví Kalewského, který píše, že po svém příchodu našel ve městě sotva 10 katolíků. Toto tvrzení jest ovšem poněkud přehnáno a převor pravděpodobně nově obráceným nevěřil a za pravověrné katolíky je nepočítal.

Panství v této době za nedospělého Lva Viléma z Kaunic, jemuž panství po smrti Maxmiliána připadlo, spravováno bylo kardinálem z Ditrichštejna. Měšťané proto snažili se nyní všemožně ukázat před kardinálem svoji přichylnost k víře katolické. Začínají se objevovati dary na kostel, na nějž opatřeny 2 nové zvony, před městem stavěny kříže atd.<sup>13)</sup> Roku 1633 dána od měšťanů faráři Kalewskému krásná monstrance ze stříbra, pozlacená a nádherně drahokamy vyzdobená. O něco později pořízeno jiné posvátné nádoby stříbrné a knihy bohoslužebné. Klášter a konvent, který veliké povětří poškodilo, byl nákladem obce opraven.<sup>14)</sup> Kardinálovi však při tom nezůstalo tajno, že brodští jsou stále nakloněni heresi, a že dokonce u sebe přechovávají kacířského kazatele, pravděpodobně Jana Aquina, kněze bratrského. Proto přikročeno znovu k upevnění církve katolické mezi měšťany.<sup>15)</sup>

V roce 1634 postřehujeme jakýsi spor mezi převorem a městem. K jeho urovnání přijel do Brodu sám provinciál řádu Petr de Canadille. Převor byl odtud vyzdvižen a za faráře a převora dosazen Sigismund Miaškowski.<sup>16)</sup> Proč byl první převor odstraněn, nedovedeme přesně zjistiti. Snad uškodil si přílišnou horlivostí a tím zneprátelil si měšťany. Víme o něm, že pustil se i do židů brodských; židi si však stěžovali a biskup pohrozil převorovi i ostatním mnichům, že je zbaví všech far, nebude-li v této věci zjednan pořádek.<sup>17)</sup> S žáky katolické školy rozbořil pře-

11) Městský archiv uherskobrodský, Poznamenání a extrakt z knih pamětných.

12) Městský archiv uherskobrodský, Letocha, Památky, f. 57 a, b.

13) Kučera, Paměti, str. 239., 241., 242.

14) Městský archiv uherskobrodský, Poznamenání a extrakt...

15) Arcibiskupský archiv kroměřížský, Kopiař z roku 1635.

16) Kučera, Paměti, str. 242. Arcib. archiv kroměřížský, Korespondence volná, Ditrichštejn.

17) Arcib. archiv kroměřížský, Parochialia, Uh. Brod.



vor dům, z něhož nekatolík uprchl. Místo to bylo již prodáno, avšak převor nedbal. Městská rada kup raději zrušila, než by žádala po převorovi vysvětlení jeho činu. Byl to dům v Ptylově ulici, která osazena byla samými nekatolíky, kteří téměř do jednoho město opustili. Byl to kout těch nejpevnějších a převor pravděpodobně nechtěl, aby tato místa byla znovu osazena.<sup>18)</sup>

S farářem Miaškovským učinili Brozané smlouvu ohledně třicátku, za nějž slíbili odváděti svému faráři ročně 350 zl., 20 měřic rži a 10 měřic ječmene. Brozané totiž už delší dobu neodváděli svým duchovním správcům desátek, nýbrž pouze třicátek. K této změně došlo patrně za evangel. faráře a děkana Martina Mallobicena v l. 1588—1600. Kalewskému místo třicátku dávali jen 60 zl.<sup>19)</sup> Leč ani s farářem Miaškovským nežila vrchnost i město dlouho v míru. Lev Vilém z Kaunic nakonec chtěl zbaviti brodské dominikány fary a far na svém panství; dominikáni se bránili, až konečně celý spor vyřešen způsobem pro obě strany nepřijemným; shledáno totiž, že patronátní právo na brodskou faru má vlastně kroměřížská kapitula, jejímž beneficiem fara odedávna byla. A proto dosazen sem roku 1643 kanovník Jan František Venský. Ten však prebendou svou byl neobyčejně zklamán. Pán ho zde nerad viděl a měšťané rovněž. Hned po příchodu jeho bylo mu dáno na vědomí, že by nejlépe učinil, kdyby se vrátil do Kroměříže. Uvitání jistě nevlídné. Nového faráře čekaly zde doby velmi zlé. Přišel do města, ale fary nenalezl, bylať dávno prodána. Musil se usaditi v nájmu, ale pán naléhal tak dlouho na jeho hospodáře, až mu dům, v němž farář bydlel, prodal, a tak kněz octl se bez přístřeší. Brzy po jeho příchodu opanovali město Švédové a částečně je spálili. Venský byl při tom také poškozen. Co nepobrali Švédové, to ukradli mu císařští, kteří sem po nich přišli. Venskému, který nemohl nalézt vhodného bytu, nezbylo, než r. 1646 postaviti si zde dům. Farní kostel byl ve velmi špatném stavu, utrpěl mnoho *švédským vpádem* a nebylo v něm ani bohoslužebných rouch, ani náčiní, to vše odnesli si dominikáni. Farář marně poukazoval na špatný stav kostela; zajímavo je, že měšťané tehdy opravovali Sbor, pečovali o hodiny na jeho věži, ale o svůj farní chrám se nestarali.<sup>20)</sup> Monstranci z kostela prodali klášteru velehradskému; když měla býti pořízena do kostela křtitelnice, řekl Venskému primas, že jí není třeba, když před tím žádné neměli. Počínali si vůbec tak, jako by nejraději chtěli všechna znamení katolického náboženství z chrámu odstraniti. A nejhorsí to bylo s platem. Měšťané nedávali mu ani třicátek, ani to, zač směnili jej s farářem

<sup>18)</sup> Rkp. Nár. musea, Comeniana, 1 C a 1, str. 187.

<sup>19)</sup> Městský archiv uherskobrodský, Letocha: Památky... f. 62a až 64a.

<sup>20)</sup> Městský archiv uherskobrodský, Rkp. 174.; zápisy ze dne 15. července, 20. a 29. prosince r. 1641, 20. února, 7. dubna, 8. července r. 1642 atd.

Miaškowskim. Hrabě, místo aby faráři pomáhal, ještě měšťany v jejich počínání chránil, ba dokonce bránil jim, aby něco svému faráři dávali. Podobně činili i osadníci z přifařených obcí. Majetek fary uherskobrodské byl dávno rózebrán a rozprodán, jak se za evangelických farářů často stávalo a tak kanovník Venský musil zde žítí ze svých peněz. Přirozeně, že všechny ty spory s faráři upevnění víry nesprospěly a proto Venský nenašel zde žádnou horlivost u víře. Ba, chování velké části Brozanů bylo nyní takové, že o jejich katolické pravověrnosti a oddanosti církvi měl Venský veliké a jisté oprávněné pochybnosti. Podle něho byli to lidé: „... náboženství (t. j. katolického) téměř neznali, tvrdošíjní, ve věcech církevních neposlušní, kteří... nařízení církve katolické beztretně překračují.“<sup>21)</sup> V nedělích i o svátcích se ve městě pracovalo, posty se nezachovávaly, do kostela nechodili už ani starší literátů, kteří ve chrámu před bohoslužbami česky zpívali, o nějaké úctě ku svatým a Panně Marii nebylo zde takřka ani stopy; Venský přišel do Uh. Brodu pln odhodlání upevniti zde víru římskokatolickou a proto, když poměry seznal, jal se pečovati o jejich nápravu. Navrhoval pánovi: „... jakby neuměli křesťané, ovšem spurné hlavy, k zachování zákona Páně přivedeni bejti mohli.“ Chtěl to učiniti takto: „... aby v kostele na jistých místech ouřadové, cechové a jiní lidé sedali pro lepší jich spatření, kdo by v kostele býval. 1. Aby jeden každý devátý a desátý všecky lidi v desíti domech jmenovitě zapsal, to jest hospodáře, hospodyni, hofera, hoferkyň, čeládku, dítky a jak by kdo mnoho let z mládeže měl. 2. Catalogy nějaké skrovné z voskem na kraji aby sobě devátý a desátý nadělali, je do kostela v zasvěcené svátky a neděle s sebou brali, a kdo by při mši svatej a kázání nebyl, znamenali, po kázání pak do kruchty ke mně (t. j. faráři) přicházejíce, kdo v kostele byl aneb nebyl, oznamovali. 3. Aby devátý a desátý v postní dni do domů a kuchyní svých desátků chodili, nevaří-li aneb nejedli masa. 4. Aby devátý a desátý pozor dali, nezdržuje-li se kde nějaký zlý kacír v desátku jejich a kdo by co odporého víře katolické mluvil, aneb ji haněl, Bohu neb svatým se rouhal, a neděje-li se co bezbožného a v domích, také světi-li se neděle aneb svátky...“<sup>22)</sup> Poukazoval pánu, jak na sousedním panství lichtenštejnském s takovými přestupníky nakládají, ale marně. Pán, ač odchovanec jezuitů, Venského nenáviděl a proto tento marně se svými žalobami obracel se na regenta nebo na městskou radu, všude byl s posměchem odbyt.<sup>23)</sup> Ve svárech uherskobrodské vrchnosti s brodskými faráři právem nalézáme vysvětlení, proč protireformace v Uh. Brodě nedosáhla v první polovici XVII. století vítězství úplného. Vrchnost, po patronátním právu toužící, nepodporovala dostatečně faráře, ostatně

<sup>21)</sup> Arcibiskupský archiv kroměřížský, Parochialia, Uh. Brod.

<sup>22)</sup> Ibidem.

<sup>23)</sup> Zemský archiv mor., Bočk. sbírka, č. 6855.

proti její vůli jmenované, a tak úsilí těchto, bez pomoci moci světské, dosahovalo výsledků nepříliš uspokojivých. Velká část Brozanů byla k náboženským otázkám zcela lhostejná, někteří předpisy církevní přestupovali vědomě a úmyslně, u jiných pak až dosud neuhasl pocit příslušnosti k oněm náboženstvím, vypuzeným za hranice. A tak byli katolíky jen zevními, nikoliv věřícími. Rozhořčení Venského stále stoupalo, když viděl, že Brozané mu jeho plat tvrdošíjně odpírají. Nakonec nezbylo mu, než město u konsistoře obžalovati. Konsistoř roku 1647 rozhodla, že město platiti musí, a to ne třicátek, nýbrž desátek, jak si farář přál, a že musí mu odvésti i platy zadržené. Hrabě Lev Vilém z Kaunic, jemuž měšťané vše oznámili, uvědomil o sporu tomto královský úřad v Brně; spor předložen docela i císaři. Královský úřad rozhodl, že Brozané jsou povinni faráři platiti, avšak pouze třicátek. Měšťané poslechli a více svému faráři nedávali, avšak ten s výší svého platu stále nebyl spokojen; konsistoř dále naléhala na město, aby jejímu rozhodnutí bylo zadost učiněno. Když pak měšťané nechtěli jí vyhověti, pohrozila městu klatbou. Venský konečně byl z Uh. Brodu vyzdvižen a dosazen sem kanovník Jan Petr Petrucius. Byl však neoblíben, protože jsa Vlach, byl české řeči neznalý. Vrchnost opět tvrdila, že patronátní právo patří jí a chtěla sem dosaditi faráře jiného. Petrucius musel snášeti všeliká příkoří, takže církevní úřady splnily nyní svou hrozbu a roku 1650 vyhlášen byl nad městem interdikt. Chrám byl uzavřen, zvony zavázány, pohřby s obřady církevními se nevykonávaly, děti nekřtěny a svatby konány jen potají v klášteře, jinak musilo se za tím účelem jezdit na Slovensko. Víra katolická, ve městě stále ještě neupevněná, byla všemi těmito událostmi u mnohých velmi otrěsena. Ve městě se objevují znovu nekatolíci. Kněz Tomáš Ignác Skalický, který byl sem v této době dosazen, obrátil jich 15 na víru katolickou. Klatba byla konečně po zákročení císaře Leopolda roku 1657 zrušena a po sporech mezi vrchností a konsistoří dosazen sem začátkem roku 1658 derflanský farář, Jan Václav Polontius.<sup>24)</sup>

Polontius byl muž velice energický, během několika málo let urovnal spory s městem i vrchností i s dominikány, kteří nechtěli až dosud vydati bohoslužebná roucha a náčiní farního kostela, které u sebe chovali, a nechtěli vydati ani majetek fary, který během času znovu získán a jehož užívali.<sup>25)</sup> Polontius zasloužil se neobyčejně o zvelebení chrámu i fary. Za něho uspořádán byl děkanát uherskobrodský a jeho prvním děkanem stal se Polontius. I do dějin města zapsal se svou chrabrostí, s níž on,

<sup>24)</sup> Wolný: Kirchl. Topogr. Olm. Erzđ., III.B, str. 304., Kučera: Paměti, str. 253. Zem. archiv mor., Městská kniha Uh. Brodu, Rkp. sbírka, č. 185, f. 9., 10., 11.

<sup>25)</sup> Městský archiv uherskobrodský, Poznámění odkud a jaký náklad na monstanci... jet učiněn, atd. Farní archiv uherskobrodský, matrika dekanátní; dopis děkana Polontia.

bývalý voják, hájil s jinými město v dobách tatarského vpádu roku 1663.

Náboženské poměry na začátku jeho působení nebyly v Uh. Brodě nejlepší. Přes působení P. Skalického zůstalo zde ještě dosti „lutriánů“, kteří se asi se svými názory mnoho netajili. Ovšem nekatolictví těchto měšťanů spočívalo již jen v jejich nevědomém odporu vůči církvi římskokatolické, jenž se projevovat nedbáním, ba zamítáním nařízení a příkazů církevních, nikoliv však vyznáváním některého náboženství nekatolického. Byl to výsledek stálých sporů s faráři i onoho interdiktu. Avšak i zde projevil Polontius hodně energie. Slyšme, co o této jeho činnosti píše pamětník jeho působení: „... (Polontius) jsouce velmi horlivý v službách Božích, mnoho lutriánské žalutky v městě a mezi svými farníky napravoval, knihy po domech lutriánské zbíral a páčil, v pátek a v sobotu v kuchyních maso vařící i s hrcemi rozbíjel, tak že za času jeho to zlé koleno lutriánské s pomocí Boží divným způsobem vykořeněno jest.“<sup>26)</sup> Veškeru zásluhu o vymícení nekatolíků, či nedbalých katolíků, nelze ovšem přičítati jen Polontiovi. Hlavní příčinou jeho úspěchu byla pravděpodobně ona okolnost, že vrchnost nebyla k jeho snahám lhostejná a neodepřela pomoci, bylo-li třeba, „ramene světského“. Vrchností uherskobrodskou byla totiž tehdy paní *Eleonora z Kaunic*, horlivá katolička a štědrá příznivkyně dominikánského kláštera uherskobrodského. O Polontiovi také víme, že měl mnoho nepřijemností se židy, jejichž drzost tehdy vzrostla do rozměrů v té době až zarážejících.<sup>27)</sup>

Činností Polontiovou končí v Uh. Brodě období protireformace, jejímž dlouhotrvajícím, ale nakonec úspěšnému úsilí podlehla i *rodina Jana Amosa Komenského*. V Uh. Brodě žily tehdy děti dvou sester Jana Amosa, Margety, provdané za váženého měšťana Pavla Bozkovského, a Kateřiny, choti Urbana Strumenského; Urban Strumenský, někdy primátor uherskobrodský, zemřel r. 1622 a Kateřina provdala se za Martina Komorníka, nejprve služebníka a pak úředníka panského a vlivného měšťana brodského. Margeta Bozkovská zemřela před rokem 1619, její děti však byly protireformací zasaženy. Syn Jan a dcera Anna přijali víru katolickou a setrvali ve městě. Jan Bozkovský umřel r. 1664 a pochován při farním chrámu sv. Jana Křtitele. Anna Bozkovská provdala se r. 1626 za Antonína Flasnera, mlynáře na mlýně Bajovci na uherskobrodském předměstí. Jediný z této rodiny zůstal věren víře otců, Václav Bozkovský, jenž, oženiv se tu r. 1630 s Kateřinou, dcerou bohatého měšťana Daniela Prokopa, po příkladu svého slavného strýce asi r. 1632 opustil město, „odbiraje se pro náboženství odsud“.

<sup>26)</sup> Zemský archiv mor., Městská kniha Brodu Uh., Rkp. sbírka, čís. 185, f. 9., 10., 11.

<sup>27)</sup> Kučera Paměti, str. 267.

Druhá sestra Amosova, Kateřina, rovněž stala se katoličkou a s ní i její synové Samuel a Jan; Kateřina zemřela v Uh. Brodě okolo r. 1640.

Bratranec Jana Amosa, Jan Komňanský, jenž po prvé objevuje se v Uh. Brodě r. 1613 jako majitel domu ve čtvrti „za klášterem“ (dnes domy čís. 752, 58 v Klášterní ulici), odešel pravděpodobně také pro víru za hranice, po čase se však do Uh. Brodu vrátil. A ani on neodolal protireformaci, 31. března roku 1659 přijal v uh. hradištské koleji jezuitské víru katoličkou, což páni Patres, vědouce o jeho příbuzenských vztazích „k slavnému a velmi vzdělanému spisovateli Komenskému“, neopomenuli ve svých kolejních annálech zaznamenati.<sup>28)</sup>

Jedinou připomínkou starých dob byla koncem 17. století stále ještě stojící věž u Sboru a bratrský dům. Vrchnost opravila dům a osadila jej, rovněž na věži zřízena obydlí, jejichž nájemníci odváděli určitý poplatek vrchnosti. Ze starého Sboru měl býti na přání vrchnosti vystavěn katolický chrám, k čemuž však nedošlo.<sup>29)</sup> Sbor byl tedy roku 1694 rozebrán, v té době zbyly z něho jen pouhé zdi. Věž však, o kterou město stále pečovalo, bylo by město rádo ku své ozdobě zachovalo a, proto žádalo vrchnost, pana Dominika Ondřeje z Kaunic o svolení, aby věž mohla zůstatí. Hrabě však v této době meškal jako vyslanec „při traktátu pokoje“ v Haagu a zámecký hejtman Jan Sobelli, nečekaje na pánovu odpověď, dal téhož roku věž podkopati, takže se rozštípila a zřítíla se. Zanedlouho došlo pak příznivé vyřízení žádosti, ale bylo již pozdě.<sup>30)</sup> Takto zmizel i poslední němý památník nekatolického Uherského Brodu.

Město v této době bylo již horlivě katolické. Zámožní rodiče dávali své děti do hradištské koleje jezuitské, kde studovali synové předních rodin uherskobrodských.<sup>31)</sup> Ve městě stále více rozšiřovala se úcta ke sv. Janu Nepomuckému. Roku 1711 zřízeny mu zde dvě sochy. Na jedné z nich čteme toto radostné zvolání vítězného katolicismu:

„NVNC PIA DECANTET BRODA, PATRONVS ADEST.“

A tak se město posledního biskupa Jednoty bratrské stalo městem ryze katolickým.

<sup>28)</sup> Jan Kučera: Nové zprávy životopisné o J. A. K. (Časop. vlast. mus. spolku v Olomouci, 1891, str. 70.) — Ferd. Prager: Pozd. osudy rodiny Komenských v Uh. Brodě, tamtéž, 1932, str. 149—152. — Sláva Růžička: Ještě něco k osudům rodiny Komenských v Uh. Brodě, tamtéž, 1936, str. 75, 76.; Jan Komenský, bratranec Jana Amosa, Nábož. revue, roč. VII., čís. 6.; str. 360—364; Poloha domu Jana Komenského, Slovácké noviny, roč. LIII., čís. 6.—8.

<sup>29)</sup> Městský archiv uherskobrodský, Urbarium der Herrschaft Hungrisch Brod, str. 149—150.

<sup>30)</sup> Městský archiv uherskobrodský, Letocha, f. 15a.

<sup>31)</sup> Zemský archiv mor., Dějiny koleje jezuitské v Uh. Hradišti, Rkp. sbírka Františkova musea, čís. 58.

## Zápas o konsistoř podobojí na počátku vlády císaře Rudolfa II.

(Pokračování.)

*Dr. Viktor Šinták.*

Tomuto katolickému úsilí dostává se pojednou vydatné pomoci v papežské nunciatuře, která se v tento čas na trvalo stěhuje do Prahy. R. 1583 přesídlil císařský dvůr z Vídně do Prahy a za ním přesídlili i papežští nunciové. V Praze se tak vytváří ústředí katolického nástupu proti evangelíkům. Praha Rudolfova stává se sídlem protireformace. Papežští nunciové navazují ihned úzkou spolupráci s pražským arcibiskupstvím. Už r. 1582 nařídil papež Řehoř XIII. svému nunciovi, aby o českých náboženských poměrech radil se s arcibiskupem Medkem. V Římě měli nyní stálé a bezprostřední spojení s Čechy, takže náboženským poměrům v Čechách mohli nejenom věnovati zvýšenou pozornost na základě rychlých informací, ale mohli tím spíše včasnými zásahy účinněji podporovati katolickou stranu v Čechách. Duší této strany stal se nyní papežský nuncius Bonomi, který zejména jednání o konsistoř dolejší nespouštěl se zřetele. Svoji přítomností u dvora ovlivňoval nejenom okolí císařovo, ale působil i na samotného císaře, aby stavům v žádostech o konsistoř neustupoval.<sup>13)</sup>

Nunciova činnost se neomezovala toliko na dvorské prostředí, ale pokoušela se vnést neklid a rozpor do řad samotných evangeliků. Šlo patrně o to, zabrániti neustálým žádostem, které z řad evangelických byly na císaře vznášeny a nutily tak vládu k jednání o nich. Předáci katolické strany pokoušeli se oddělití novoutrakvisty od Bratří tím, že dávali novoutrakvistům naději, že budou podporovati jejich úsilí o získání konsistoře, při čemž se netajili, že za to očekávají, že novoutrakvisté vzdají se Bratří. Současně na novoutrakvisty měl působiti i nový přísnější postup vlády proti Pikhartům. A také nuncius Bonomi všemožně přesvědčoval vládu o tom, že je naléhavou nutností obnoviti mandát proti Pikhartům.

Není divu, že mezi Bratřimi vznikl nepokoj a že sněmovní jednání o konsistoř sledovali s chmurnými obavami. Současný Bratrský kronikář provází toto jednání stavů podobojí povzdechem: „Ó, by byli mlčeli a na prvním (rozuměj, slibu Maxmi-liánově) dosti měli!“ A na jiném místě vyjadřuje úzkost svých souvěrců zvoláním: „Náramného souzení pravda a následovníci její; rychle nezměň-li toho pán Bůh dočekati musí.“<sup>14)</sup>

<sup>13)</sup> Toto jednání o konsistoř je vypsáno v Herrnhutských foliantech Bratrských. Značné výtahy z nich otiskuje Krofta ve Sněmech XI., I., str. 51 a další, tamtéž se praví: Legát papae všecky stavů přimluvy supplikací spolu s arcibiskupem u císaře váží a jich radami skrze pána Růží (t. j. Vilém z Rožmberku)... všecko řídí.“

O příslušníky vyššího stavu se Bratří ani tak nebáli, neboť věděli, že si na svých gruntech mohou duchovní podle své vůle dosaditi, podle zásady přijaté r. 1575, ale obavy měli o stav městský. Ve městech moc královská mohla nutiti konšely, aby brali sobě kněze z konsistoře. Proto také městský stav projevoval obyčejně nejživější zájem o konsistoř.<sup>15)</sup> Bratří se obávali, že by stavové podobojí stejně konsistoř ve svou moc nedostali, neboť císaři by stále vzrůstala moc potvrzovati osoby od stavů do konsistoře navržené a že by jesuité dovedli skrze císaře naléztí nějaký způsob, jak konsistoř ovlivňovati. V tom spatřovali pro sebe nebezpečí, neboť se báli, aby tato konsistoř nebyla nástrojem proti nim. Takovouto konsistoři nemohli by se Bratří spravovati, ale zároveň věděli, že by tím byli postaveni mimo zákon. Bratří, poučení častými útky z minulosti, byli více opatrní a úzkostliví než podobojí. A patrně v této úzkosti se jim nezdálo nemožným, že by stavové novotrakvističtí nebyli neochotni třeba i Bratří se zřící, jen aby si konsistoř udrželi. Proto si Bratří oddychli, když byl v prosinci r. 1583 sněm uzavřen, aniž otázka konsistoře byla rozhodnuta. Jednání o konsistoř bylo sice vzato z pořadu sněmovního, ale císař je přidělil zvláštní komisi, která měla tuto věc prostudovati.<sup>16)</sup>

Bratří byli stále na stráži, aby svou bdělostí mařili úskoky katolíků, kteří chtěli novotrakvisty od nich odloučiti. Než úsilí katolické strany o rozdvojení evangeliků neustávalo. Novou příležitost jim poskytovala právě zřízená komise, která 18. června r. 1584 začla projednávatí otázku konsistoře. Během tohoto jednání projevil nejvyšší purkrabí, katolický pán Vilém z Rožmberka, který zastupoval vládu, ochotu, vymoci stavům u císaře právo obsazovati konsistoř podobojí, ale jen tehdy, jestliže se stavové podobojí zřeknou Bratří a spojí se s katolickými stavy, s nimiž by společně potírali všechny sekty, „zvláště těch padouchů poběhlých pikhartských, kteříž se velmi rozmohli“. Avšak tento návrh nesetkal se s úspěchem na straně stavů podobojí. Sice někteří byli ochotni přistoupiti na podmínku, „aby se k Bratřím

<sup>14)</sup> Viz Krofta, Sněmy XI., I., str. 51 č. 230.

<sup>15)</sup> Zápis Bratrského archíváře zní: „A protož já velmi pilně našim radím, aby rozsáfně, avšak mocně tomu překáželi a na prvním dovození dosti měli, když může každý jako doma téměř svou konsistoř totiž správce míti, které chce. Než o městať běží.“ Zápis tohoto bratrského důvěrníka prozrazují, že pisatel se účastnil tohoto jednání na sněmu a jak se zdá, byl o všem dobře informován. Jeho líčení jsou plna poznámek, které prozrazují, co bylo v této chvíli největší starostí Bratří. Tak vypráví, že „se očekává od J. Mti. cis. toho, že on poznamenané osoby, které by chtěli voliti, poněvadž to v moci mají (stavové), bude chtíti, aby jemu podali... ale na to hleděti neumějí, že J. Mti. cis. moc má potvrzovati osoby do konsistoře anebo vyvrci, vymazati, které chce a jiné na toto místo vepsati a dosaditi.“

<sup>16)</sup> O jednání komise viz Krofta, Sněmy XI., I., str. 51 a 52, srov. též Hrejsa — Česká konfesse str. 329; K. Borový, M. Medek str. 105; krátce o tom Wintr — Život církevní I., str. 185.

neznali“, neboť se domnívali, že Bratři stojí v cestě dorozumění se s katolickými pány, ale nakonec přece zvítězilo stanovisko opačné a stavové podobojí svoji věrnost Bratrům neporušili. Možná, že na toto rozhodnutí měli vliv i dva členové z Bratří, kteří byli zvoleni do komise od stavů podobojí. Nicméně rozhodovalo však to, že povolení konsistoře nebylo by dáno na základě České konfese z r. 1575.<sup>17)</sup>

Katolíci uvažovali dobře, chtěli získati novoutrakvisty za cenu konsistoře a tak zeslabiti stranu evangelickou v Čechách. Potom ti, kteří by se touto konsistoří spravovali, mohli by v zemi svoje náboženství vyznávat. Při tom však tato konsistoř zůstala by nadále staroutrakvistickou, čili tvořila by most zpět ke katolictví. Šlo tedy prostě o to, přivésti novoutrakvisty na tento most. Bratři by se museli od takovéto konsistoře odkloniti a tu by byli pokládáni za ony „padouchy poběhlé pikhartské“ a mohlo by se tedy proti nim přísně postupovati, zejména když by i podobojí „nápomocni byli k vyhlazení rot a sekt“. Po vyhlazení Bratří byl by i problém strany novoutrakvistické pro katolíky jednodušší, čili onen most ztratil by druhý břeh a ti, co by se na něm nalézali, museli by hledati chtě nechtě útočiště na břehu zbývajícím, čili stále víc a více rostoucí závislost na katolické straně připravovala by postupné splývání, což by bylo už úkolem vlády a konsistoře. Novoutrakvisté postřehli toto nebezpečí zakuklené v nabídce katolických pánů a proto ji zdvořile odmítli. Aby jim nemohlo býti vytýkáno, že odmítají býti nápomocni „k vyhlazení rot a sekt“, pronesl jejich mluvčí, nejvyšší písař Michal Španovský v dalším zasedání komise obhajobu stanoviska strany podobojí k této otázce. Ve své řeči poděkoval nejprve katolickým pánům za ochotu, s jakou se snaží jeho straně vyjíti vstříc, a vyslovil souhlas s jejich názorem o neutěšených náboženských poměrech v zemi. Avšak pokud se týče množení se náboženských sekt v zemi, prohlásil rytíř Španovský, že je to od té doby, „když se J. M. císař jakožto král Český ráčil konsistoře zmocniti, a ji stavům podobojí z moci vyňav, ráčil podle svého zdání takovými osobami osaditi, na nichž každý snad přestati nemoha, musili se při svém křesťanství, jakž nejlépe rozuměli, opatrovati, v čemž se jim nesnadně za zlé míti může“. Řečník potom vysvětlil císařským radům, jakým způsobem bylo by možno získati nápravu: Císař necht' vrátí stavům opět konsistoř a stavové potom budou císaři rádi nápomocni k vymýcení všeho sektářství v zemi.<sup>18)</sup>

Tímto prohlášením postavil Michal Španovský komisi před konkrétní požadavek, jemuž vládní strana nemohla uhýbati nejasnými nabídkami straně podobojí. Tomuto stanovisku sotva mohli císařští radové odporovati, neboť spojení novoutrakvistů

<sup>17)</sup> Archiv Herrnhutský fol. XIII. str. 359.

<sup>18)</sup> Archiv Herrnhutský fol. XIII. str. 359 a další. Srov. Krofta, Sněmy XI. str. 52.



s Bratřími nemohlo se vykládati jako podporování sektářství. Obě tyto evangelické strany se hlásily k České konfesi a v tom přece bylo možno spatřovati vůli evangelické strany po zamezení sektářství v Čechách. Proto požadavek konsistoře byl něčím prostě samozřejmým, ba nutným, aby tato jednota organizačně mohla býti upevněna a dobrý církevní řád aby zamezil libovůli v ustanovování kněží. Stavové podobojí si právem mohli stěžovati, že nejasný stav v církevní organizaci strany podobojí sektářství jen podporuje. Ústy Michala Španovského odmítla strana podobojí vinu na tomto stavu. Ani Bratří nemohli býti považováni za sektu, jestliže se hlásili k České konfesi, která byla r. 1575 na sněmu přijata a císařem schválena.

Vládní strana byla si vědoma této skutečnosti a proto při jednání v komisi pokoušela se úskokem rozbít tuto jednotu předm, čímž by samozřejmě i Česká konfese vzala za své. A v otázce náboženské byla by tak v Čechách vytvořena nová situace, pro nekatolíky ovšem velmi nepříznivá. Tento úskok se však nezdařil. Michal Španovský obratně ukázal v komisi, že strana podobojí není vinna nejasnými náboženskými poměry v zemi, ale že příčinu jejich je nutno hledati jinde. Předložil současně návrh, jakým způsobem by se náprava snadno dala provésti.

Rozhodné vystoupení strany podobojí v komisi bylo překvapením pro vládní stranu. Katoličtí páni byli nemile dotčeni tímto odmítnutím. Sám nejvyšší purkrabí, Vilém z Rožmberka, svoji rozmrzelost nad tím nijak nezakrýval. Katolíci však dále jíti nemínili a tak jednání komise bylo tím ukončeno. Konečné rozhodnutí měl učiniti císař. Stavové podobojí si vyžádali ještě zvláštní audienci, aby mohli císaři lépe svoje stanovisko objasnit a ujistovali císaře, že nechtějí nic více „nežli předně čest a slávu pána Boha všemohoucího a druhé, aby sekta nám velmi odporná, vůkolí a městech Pražských rozšířená, vyhlazena býti mohla.“<sup>19)</sup>

Obhajoby strany podobojí byly však marny, neboť vláda byla daleka toho, aby vydala konsistoř do rukou stavů. Poněvadž se jí nepodařilo rozřešiti tuto otázku v komisi tak, aby své zamítnutí nemusila otevřeně vysloviti, byla nakonec přece jen donucena přiznati svoji barvu veřejně. Koncem června r. 1584 odpověděl císař stavům nejprve ústně a potom i písemně, že jejich žádosti nevyhovuje. Ve své odpovědi přiznal sice, že si stavové do r. 1562 obsazovali konsistoř sami, ale toho práva prý pozbyli za císaře Maxmiliána, poněvadž vzdáním se kompaktát zřekli se svého starobylého náboženství a přijali náboženství v tomto království nebývalé. Císař dal stavům najevo, že se nemíní vzdáti konsistoře v jejich prospěch, neboť v osobě císařově má konsistoř prý lepší ochranu než v defensorech. Ve své odpovědi císař ještě zdůraznil, že vlastně se stavové sami od konsistoře odtrhli, když si

<sup>19)</sup> Zápis Herrnhutský, tamtéž. Srov. Krofta, Sněmy XI., poz. 233.

na fary začli povolávatí kněze ordinované na cizích akademiích.<sup>20)</sup>

Odmítavá odpověď císařova znepokojila stranu podobojí, poněvadž znamenala nejenom odmítnutí stavovských nároků na konsistoř, ale byla vlastně zároveň i zrušením povolení, udělených r. 1575 císařem Maxmiliánem. V této odpovědi bylo možno vyčísti i výstrahu, že císař bude uznávatí toliko jedině vyznání katolické a staroutrakvistické. Stavové se tohoto rozhodnutí zalekli a vyžádali si proto novou audienci u císaře a byli dokonce ochotni k ústupkům. V případě, že by jim císař vrátil konsistoř, byli ochotni slíbiti, že se budou spravovati starou vírou podobojí. Rytíř Španovský opět, jako mluvčí deputace, ujišťoval německy císaře, že by stavové podobojí jenom z této konsistoře brali si kněze na své fary a zavazoval se, že nechtějí žádného, kdož by se s nimi nesrovnával, ani nepřijímatí ani netrpětí, žádných také sekt ani Pikhartův pod svým jménem nefedrovat ani zastávat.“ Císař rád vzal na vědomí taková ujištění a svoje uspokojení nad nimi dal jim též tlumočiti panem z Rožmberka. Ale to bylo všechno, co císař stavům mohl říci k jejich žádostem. Ve věci konsistoře ustoupiti nechtěl. Odpovídalo snad jeho nerozhodné povaze, aby snad jednání ukončil, povolil nakonec stavům jen tolik, že připustil, aby jednání o konsistoř byla odložena na dobu pozdější.<sup>21)</sup>

Rozhodnutí císařovo jen předcházelo opatřením, kterými vláda Rudolfova chtěla konečně upravití náboženské poměry v zemi. Zamítnutí žádostí strany podobojí dávalo tušiti, jaký bude asi další postoj vlády k náboženské otázce v Čechách. Za měsíc po tom vydal císař mandát proti Pikhartům. Byl to vlastně obnovený mandát z r. 1575, v němž se nařizovalo šlechtě i městům, aby provedli mandát někdy Vladislavův proti Bratřím.<sup>22)</sup>

Obavy Bratří nebyly tedy nadarmo, jestliže předvídali, že zahájená jednání o konsistoř jsou vlastně namířená proti nim. Neradi viděli, když stavové novoutrakvističtí přišli s touto otázkou na sněm, neboť tušili, že se katolické straně naskytá příležitost, aby záležitost Bratří mohla znovu rozvířiti. Skutečně na věci měl hlavní zájem papežský nuncius, který o vydání mandátu se nemálo zasloužil. Papežský nuncius během jednání o konsistoř nikterak nezhálel, svojí přítomností u dvora střežil bedlivě počínání císařovo, nezapomínaje při tom vykonávatí potřebný nátlak na císařské rádce. Ještě před zakončením jednání podal nejvyššímu purkrabímu, panu Vilému z Rožmberka, pamětní spis o náboženských poměrech v Čechách. Podobně i na císaře naléhal, aby proti Pikhartům bylo přísně postupováno a jejich bohoslu-

<sup>20)</sup> Tamtéž. Pisemný text odpovědi u Borového, M. Medek str. 172 č. 5. „Schreiben der königlichen Kammer an die böhmischen Stände sub utraque.“ Český text odpovědi cis. je uveřejněn ve Sněmech VI., str. 507.

<sup>21)</sup> Archiv Herrnhutský, tamtéž. Srov. Krofta, Sněmy XI., str. 42 a další. Hrejsa, Čes. konfesse str. 329.

<sup>22)</sup> Sněmy VI., str. 510. Též Theiner, Annales ecclesiastici II., str. 545; srov. též Krofta, Sněmy XI., str. 52 a další, u Hrejsy pak str. 330.

žebná shromáždění znemožňována a přímo navrhoval obnovení starých mandátů od dřívějších českých panovníků.<sup>23)</sup>

Nuncius Bonomi viděl v Bratřích hlavní nebezpečí katolicismu, neboť dobře rozpoznával, že jsou oporou nenáviděného kalvinismu, který už v této době v zakuklené formě, jakožto směr orthodoxní, vstupoval do země a získával četné stoupence i mezi novoutrakvisty, zejména ve východních Čechách.<sup>24)</sup> Přesto že papežský nuncius nechtěl vzít na vědomí, že Bratří jakožto vyznavači České konfese jsou chráněni koncesemi Maxmiliánovými z r. 1575, neustávali Bratří tuto skutečnost dokazovati. Bratří veřejně se hájili, že mandát císaře Rudolfa se na ně nevztahuje a dokonce dokazovali, že jsou také podobojí, jimž sněmovní usnesení z r. 1575 dovoluje, aby „pod obojí Bratří se všemi evanjelíky snešení volně bez překážky a jakéhokoliv outisku své náboženství vedli“.<sup>25)</sup>

Konečně se ukázalo, že to vláda s vydáním mandátů proti Bratřím nemyslí přísně. Zdá se, že tento mandát byl spíše ústupkem současným poměrům. Vyhovělo se nátlaku nunciovu, ale dále jíti vláda nepomýšlela. Takže mandát zůstal toliko na papíře a ve skutečnosti prováděn nebyl. Vláda měla především na zřeteli klid země a nebylo v jejím úmyslu prováděti plány papežské nunciatury. Proto na důvěrné schůzi v prosinci toho roku u Viléma Rožmberka, které se účastnil pražský arcibiskup a některé přední osobnosti z katolické šlechty, bylo na nátlak nunciův dohodnuto, požádati císaře, aby mandát byl prováděn, poněvadž počínání Pikhartů, kteří veřejně bohoslužby konají, je potupou katolíků.<sup>26)</sup>

Když koncem roku 1584 přišel do Prahy nový nuncius, Germanicus Malaspina, bylo jeho první starostí, aby přiměl vládu ke změně jejího stanoviska. V audienci, kterou měl záhy po svém příjezdu do Prahy, u císaře, snažil se císaře přiměti k ráznějšímu provádění mandátu. Avšak císař jej upozornil, že takové opatření nepovažuje za nutné, poněvadž si dosud nikdo nestěžoval, že by se proti jeho mandátu jednalo. Dodatečně potom vysvětlili císařští radové novému nunciovi, že vydáním mandátu neměla vláda na mysli jeho provádění, ale chtěla spíše zdůrazniti zásadu, že v království Českém je dovoleno pouze náboženství katolické a husitské či staroutrakvistické.<sup>27)</sup> Okolí císařovo, majíc na mysli klid země, nechtělo souhlasiti s radikálními návrhy papežské nunciatury, která žádala nejenom vyhnání Bratří, ale dokonce všech Kalvínů i Luteránů. Na to ovšem nemohla přistoupiti

<sup>23)</sup> Theiner, *Annales ecclesiastici* II., str. 546, Archiv Herrnhut. str. 364. Srovn. Krofta, *Sněmy XI.*, str. 40 a dal.

<sup>24)</sup> Viz příslušnou kapitolu o tom později.

<sup>25)</sup> *Sněmy VI.*, str. 511.

<sup>26)</sup> Theiner, tamtéž str. 547 a další (II.); srov. Hrejsa, *Čes. konfesse* str. 331 a Krofta, *Sněmy XI.*, str. 41.

<sup>27)</sup> Viz Krofta, *Sněmy XI.*, str. 41, poz. 192. V návrzích Bonomiho čteme: „Picardos, Calvinistas, Lutheranosque omnes ex regno eliminari statem iubeat...“

katolická šlechta, lépe znalá domácích poměrů. Proto mírnější katolíci, k nimž patřil i Vilém z Rožmberka, by rádi nejprve docílili rozdělení Bratří od novoutrakvistů a teprve proti osamocným Bratrům chtěli rázně zakročiti, což by už nějakých velkých otřesů nezpůsobilo.<sup>28)</sup>

Nunciiovi tato povolnost nevyhovovala, přemlouval nejbližší rádcé císařovy, avšak vláda až na jakási ojedinělá napomenutí se k vážným zákrokům proti Bratrům neodhodlala, i když snad u některých nejvyšších úředníků zemských by pro to nálada byla. S tím se nakonec musel i nuncius smířiti.

Přesto vydání mandátů proti Pikhartům vyvolalo mezi evangeliky v Čechách veliký rozruch. Už podivné jednání stavů podobojích u císaře, jemuž slibovali zachování staré víry, jestliže získají konsistoř, způsobilo mezi Bratřimi značné zneklidnění. Není vyloučeno, že vydání mandátu v zápětí na to mohlo mezi Bratřimi býti uváděno v souvislost s tímto podivným chováním stavů podobojích. Avšak i ve straně podobojí způsobilo vydání mandátu velké znepokojení, neboť tu vznikala obava, aby i jejich náboženská svoboda nebyla ohrožena.

Rozčilení nad novým stavem náboženských věcí propuklo na sněmu počátkem příštího roku 1585. Rytířský stav, hlásící se k Bratrům, odmítl jednati o berních, dokud císař neobnoví Maximiliánův slib, že každý má býti ponechán při svém náboženství a na svých statcích, že může dosazovati kněze podle své vůle. Pobouřené stavy bratrské musili utišiti nejvyšší úředníci zemští ujištěním, že každý pán má vůli na gruntech svých činiti, co chce. Za novoutrakvisty upokojoval je Michal Španovský, omlouvaje jednání své strany, ujišťoval, že není namířeno proti Bratrům. „Budte k nám té naděje,“ řekl pan Španovský, „kdyby se vám co našim zvláštním milým pánům a přátelům ubližovati a do koho škoditi chtělo, tedy by muselo se i nám toho dostati.“<sup>29)</sup>

Avšak kromě těchto krásných slov novoutrakvisti zatím nic více pro Bratří neučinili. Neodvážili se nějaké okázalé akce, která by v této chvíli demonstrovala jejich nerozlučnost s Bratřimi. Snad se domnívali, že taková opatrnost je žádoucí, nechťejí-li se vzdáti svého úsilí o konsistoř. Nakonec se však ukázalo, že ani tato opatrnost nebyla stavům nic platná, neboť císař konsistoř stavům nevydal. Stavové podobojí, vidouce marnost svého úsilí, upustili od dalšího boje. Po celá další leta už neslyšíme ničeho o žádostech stavů a budeme míti ještě příležitost pověděti, jak v těchto církevních starostech si musili namnoze vypomáhati jinak. A opatření, učiněná císařem ve věcech náboženských v roce 1584, byla vyjádřením ducha, v němž napříště se měla ubíratí církevní politika vlády císaře Rudolfa II. (Pokračování.)

<sup>28)</sup> (Tamtéž poz. 188.)

<sup>29)</sup> Události na tomto sněmu jsou vylíčeny v archivu Herrnhutském XIII. fol. 411 a další. (Srovn. též Hrejša, Čes. konfesse str. 331 a Krofta, Sněmy IX., str. 42.)

## Zřetele, jichž nutno šetřiti při stanovení úkolů v provádění duchovní péče o mládež.

St. Pelda.  
Hranice

Předsevzetí účelného programu výchovné a vzdělávací církevní práce mezi mládeží poškozeného věku se nemůže státi ne-promyšlené a bez dostatečných důvodů. Každý předsevzatý úkol, ale i jeho zařazení do sedmiletého výchovného systému církevní péče o duši mládeže, se musí státi účelně a důvodně; musíme vědět, proč ten či onen úkol řešíme právě v tom určitém věkovém ročníku a proč jej vůbec pojmáme do své práce a proč jej pojmáme tak a ne jinak.

Naše úkoly duchovní péče o mládež, ať má jejich řešení jakoukoliv formu, musí vyhověti řadě požadavků.

Ještě dříve, než se odvážíme pojmouti a formulovati úkoly církevní péče o mládež a než je plánovitě rozvrhneme, je nutné si uvědomit, jaké cíle touto svou duchovní péčí o mládež v poškozeném věku sledujeme a jakým účelům slouží. Prozatím se touto otázkou v tomto článku nezabývám, v předpokladu, že v církvi o tomto tematě je potřebné jasno; stačí snad si zatím býti vědom, že jde o církevní práci mezi mládeží za účelem jejího náboženského, církevního a křesťansky mravního vzdělání a výchovy.

Když nastane dohoda o cíli a účelu, objeví se různé úkoly.

Především jsou to obecné úkoly církve: zvěstování pravdy Boží, vedení ke křesťanskému životu podle řádu křesťanské lásky a modlitby a vytváření křesťanského obcenství. Úkoly církve, ať již tak či onak formulované, má církev mezi všemi svými věřícími stejné, ale modifikují se, přichází-li s nimi mezi děti, či mezi dospělé, anebo mezi mládež; další modifikace nastává, přichází-li s nimi církev do různého sociálního a kulturního prostředí. Církev přece chce, aby její působení bylo úspěšné a proto musí hledati způsoby a cesty k lidské duši, aby ji připravila pro Boha a pro jeho království.

A jestliže církev přichází při svém úřadě duchovenském a učitelském mezi mládež, musí, má-li tu její poslání míti úspěch, šetřiti několika zřetelů. *Je to zřetel psychologický a sociálně psychologický, zřetel církevní a naukový a zřetel praktický.*

Situace je totiž taková, že se v duchovní péči setkávají dvě sféry, dva živly: mládež se svými přirozenými sklony, zájmy a problémy, mládež dosud nábožensky ani charakterově nehotová, tvárlivá, a církev s normativními pravdami a s mravními nároky Božími a se svými církevními nároky na řád a kázeň, věrnost atd. Při tom církev má zformovat a proniknouti duši mládeže svými hodnotami. Tento určitý rozpor mezi živlem mládeže a církví tu je, a on je konec konců důvodem, proč církev mezi

mládež přichází; účelem tohoto církevního poslání je, aby tento rozpor zmizel, aby z mladých lidí se staly plné křesťanské osobnosti, v nichž klíčí Boží království, a které dovedou tvořit křesťanské obecnství bratří a sester ve víře, v lásce, v modlitbě, v řádu a v kázni.

Výchovné počínání církve mezi touto mládeží musí být obzřetné a účelné: církev, její duchovní či učitel, musí mezi mládeží splnit své církevní poslání a jde o to, aby se mládež ochotně jím nechala ovlivňovati a získati pro evangelium. Obezřetnost církve musí být tím větší, uvážíme-li, že církev nemá žádné jiné moci přiváděti mladé lidi ke slyšení křesťanské pravdy a k poslušnosti zákona Božího a k zachovávání církevního řádu, než moci ducha a moci hodnot, které mládeži může nabídnouti; jinými slovy: mládež chodí na večery s duchovním či učitelem náboženství dobrovolně. Mládež k účasti na duchovní péči o ni nemůže být donucována (jako ve škole), ale jen a jen a stále získávána hodnotami a prostředím, které může církev pro ni vytvářeti a jí nabízet. Mládeži se musí v Jednotě „líbiti“ a církev v ní musí mít ohnisko svého působení.

Náboženský pedagog, přicházející mezi mládež, ji nachází na určitém stupni náboženského, mravního a sociálního vývoje. Vždyť tato mládež má za sebou zpravidla osm let náboženského výuky ve škole, výchovu rodinnou, a již byla nějak účastna církevního života. Jde o to, zjistit tento stav duchovního života mládeže. Ale jde o víc. Tato mládež má svůj specifický duchovní život, má určité zkušenosti, má svoje žhavé problémy, své otázky, a hledá na ně odpovědi. Její duchovní život a problémy, tak typické pro dobu mládí, její tvořící se a zpevňující charakter a vytváření individualit ze subjektivistických jedinců a jejich začleňování do nejrůznějších forem sociálního života, to vše tvoří zvláštní habitus mládeže. A náboženský pedagog musí tento zvláštní a přechodný typ lidí znáti a respektovati při své práci. To je to, co nazývám psychickým a sociálním zřetelem, jehož nutno šetřiti při shledávání a kladení úkolů duchovní péče o mládež i při jejich řešení.

Tak psychologické zkoumání mládeže pubescentní a adolescentní, zkoumání jejího psychického růstu, její problematiky, jejích potřeb, zájmů, odporů, vzrůstu do společnosti, její vyrovnávání s otázkami a požadavky, které na ni doléhají, zvláště pak zkoumání její zbožnosti a mravního života i mravních názorů nám ukáže velmi mnohé z úkolů náboženské pedagogiky mezi touto mládeží a mnoho napoví, jakou metodou a taktikou jest potřebí úkoly řešiti. Úkoly náboženské pedagogiky se objeví v rozdílu mezi normativními požadavky církve, jak je stanoví systematická theologie a mezi skutečným, u mládeže jako normálně se vyskytujícím stavem zbožnosti, morálky, víry a vědomí církevní příslušnosti. V době mládí, v době prudkého vývoje, záleží velmi na tom, aby náboženský pedagog zasáhl v pravý čas

a užil k tomu správné metody a taktiky. V určitém věku bývají akutní jen určité problémy náboženské a mravní a s nimi související nebezpečí. Jen určité zájmy mládeže stojí v popředí a ty je nutno pedagogicky vést a usměrňovati. Psychologické znalosti mládeže nám tu budou cenným vodítkem.

Sociální a sociálně psychologické hledisko je nutné proto, že mladí lidé různého sociálního prostředí mají poněkud odlišnou problematiku náboženského, mravního, duchovního a sociálního vývoje, mají odlišné zájmy a odlišné postoje a vztahy k hodnotám náboženským a mravním, mají odlišné duchovní potřeby a nebezpečí. Tak jistě jsou patrné rozdíly tyto u mládeže různého pohlaví; nesmíme dále přehlédnouti, pracujeme-li s mládeží městskou či vesnickou. U mládeže studující míváme daleko lepší předpoklady v její vyšší intelektuální a kulturní úrovni. Zbožnost a křesťanský charakter dělnické mládeže je ohrožován protináboženskými tendencemi, které převládají dosud v proletářských kruzích, opět jiná nebezpečí hrozí mládeži domácnostní, jiná mládeži učňovské, kancelářské atd. Různé kraje mají poněkud odlišný charakter a s různě zdůrazněnou náboženskou kulturou a tradicí. Jsou kraje bigotně zbožné, pověrečné, jiné s reformační tradicí, jiné s protináboženskou tendencí, jinde opět je zřetelná touha po nové zbožnosti. Nemůžeme proto všude užívatí mechanicky těchže pravidel a formulí při své metodě a taktice v práci s mládeží, je nutné přizpůsobení, ovšem jen v metodě, taktice, v látce a ve zdůraznění některých úkolů, nikoli v obsahu ideovém a v cílech a v pojetí výchovné práce.

Zřetel naukový: Církevní nauka, systematická theologie, má při výchovné práci s mládeží funkci velmi důležitou; ona poskytuje normu, směr a ideový obsah pro řešení kteréhokoliv dílčího úkolu, jež ve výchově mládeže si stanovíme, z ní jest odvoditi cíle výchovné práce a její předmět se namnoze stává obsahem a předmětem poučovacích a výchovného úsilí.

Při této příležitosti bych rád upozornil na důležitý rozdíl mezi prací školní a prací v duchovní péči o mládež. Ve školách obecných a měšťanských je církevní nauka, ať už část věroučná či mravoučná, na místě prvním. Hodiny náboženství jsou hlavně k tomu, aby si děti osvojily nauku církve. I když probíráme biblické příběhy anebo dějiny, či liturgiku, vždycky v pozadí stojí snaha vzbudit v dětech nějakou představu, nějaké vědomí, které je součástí velikého věroučného systému. Ze školy si mládež odnáší určitý standart vědomostí církevně naukových. Ale tyto všechny náboženské vědomosti a poučky zůstanou bez účinku, bez vlivu na člověka, zůstanou-li jen theoretickým věděním. Mají-li se státi cennou složkou náboženského, mravního a církevního života člověka, je nutné, aby byly oděny tělem vlastních zkušeností a prožitků a pochopeny v celé své šíři a hloubce. To není možné v dětství, kdy není dosti potřebných zkušeností a schopností a ani se nežije v takových poměrech, v nichž náboženské

pravdy a mravní požadavky se mohou v plné šíři uplatnit. Teprve v mládí člověk má novými životními poměry dány možnosti, aby pravdy náboženské a mravní poučky uplatnil ve vážné životní praxi. Je k tomu i psychologicky disponován, a žije v sociálním a kulturním prostředí, pro které byl v dětství jen připravován, o kterém jen slýchal; je to pro mladého člověka opravdu velmi těžký problém, který se mu zpravidla dlouho nedaří, podaří-li se vůbec vyřešit tak, aby našel a osvojil si tu pravou míru mezi surovinnou životní praxí a požadavky křesťanské víry a mravnosti, které mají být měrou v řešení praktických úkonů života. Tady teprve nastává provádění zásady o naplnění života duchem Kristovým. Ke zbožnému křesťanskému životu nestačí vědomosti, ale je nutné navozovat podle těchto vědomostí životní praxi. Solidní základy vědomostní si mladí lidé přinesli ze školy; nyní, v duchovní péči o mládež, je provázejme cestou jejich života a ukazujme, jak se v praxi životní, v níž se ocitají jako odpovědní lidé, ony zásady a pravdy mají uplatňovati. Znamená to, sledovat jejich rozvoj, jejich individualisaci i socialisaci, jejich potřeby, problémy, zájmy a ke každé jejich situaci, v níž se nacházejí, říci jim slovo náboženské pravdy a ukázat cestu, po které jest jim jako křesťanům jíti. *A to je uplatnění naukového hlediska.* Touto cestou pedagogické úsilí koná nejlepší službu apogetice a mládež se tak přesvědčuje o pravdivosti, ceně, závažnosti a životnosti toho, čemu se v církvi učí a co si ve vyučování náboženství osvojila. Náboženství jí přestane být snůškou pouček, více či méně nesrozumitelných, soustavou příkazů a zákazů, úkonů a obřadů, co může být a také nemusí být. Společně, že vědomosti náboženské, které si osvojují děti v hodinách náboženství, v chrámě a v rodinné výchově, jsou dostatečné a v zásadě si nečinme úkolem tento vědomostní základ rozšiřovat o nové principy. Spíše hleďme ony vědomosti upevnit, ozřejmit, zeživotnit, uvést v soulad a přivést k platnosti v životní praxi, procvičiti je, obhájeti a ukázati v novém světle, ve světle osobní zkušenosti.

Takto chápaná funkce církevní nauky ve výchově mládeže není jistě její degradací, ale právě umocněním a zeživotněním.

A konečně zřetel církevní a praktický; pokud bychom jim chtěli rozumět jako ohled na životní praxi, která má být ovlivněna a normalisována náboženskými a křesťansky etickými ideami; jest věc dostatečně vyznačena v předchozím odstavci.

Ale praktickému zřeteli nutno rozumět také s hlediska církve a sociálního života. Církevní péče o mládež musí pojmuti do rámce svých úkolů i ty, které směřují k vytváření církevního obecenství. V mládeži má mít církev a každá její obec zásobnici čerstvých sil pro vlastní úkoly, pro budování sama sebe; zvláště církev, budovaná na spolupráci správy duchovní a sborové, která celou řadu důležitých úkolů svěřuje kvalifikovaným laikům. Duchovní péče o mládež musí najíti způsoby, aby pěstovala mezi mládeží náležité církevní uvědomení a připravila i prakticky mla-



dě lidí na žádoucí a živé účastenství na životě církve a vychovala je a vycvičila k různým funkcím v církvi; tady má svůj význam samospráva mládeže.

A nejen církev, ale i národ a veřejný život, kulturní, státní, činí nárok, aby dorůstající generace byla mravně připravena plnit různé povinnosti a úkoly. I na to musí dáti církevní pedagog pozor, aby z církevní mládeže vycházeli do veřejného života lidé uschopnění vnášeti do něho ducha Kristova, aby se tam dovedli uplatnit, aniž by se jejich křesťanský charakter porušoval stykem se světem.

Myslím, že naznačené čtyři zřetele jsou důležitou směrnicí, jaké úkoly jest v duchovní péči o mládež předsevzítí; hovořili jsme o nich i v konferencích diecézních sekretářů duchovní péče o mládež i v kursu pro duchovenstvo v Náchodě 1939.

## **ZE SVĚTA MYŠLENKOVÉHO.**

### **Přišel Kristus na svět, aby zemřel?**

*Conrad Noel.*

*Kdyby bylo lidstvo přijalo Ježíšovy zásady a kdyby jich bylo použilo k zbudování nového světa, bylo by bývalo nutné, aby Kristus zemřel násilně?*

*Pravověrní nebo spíše konvenční křesťané — neboť pravověrnost a konvenčnost jsou velmi odlišné věci — by odpověděli, že můžeme být spaseni jen skrze kříž, neboť Kristus je smírnou obětí. Žádná menší oběť než oběť jeho jediného Syna nemohla dáti zadostučinění Otci, proto Kristus musil nutně zemřít, měl-li být svět vykoupen.*

*Musíme odmítnout tuto nauku v hrubé formě, v jaké se obecně předkládá a ještě důrazněji musíme odmítnout nauku o zástupné oběti. Tato nauka ve své nejtuzší podobě znamená, že nebeský Otec požadoval krvavou oběť a že nebyl upokojen nějakou méně dokonalou obětí než smrtí svého Syna. Se zřetelem na tuto smrt je milostivě ochoten přehlížet hříchy lidí a dovoluje jim uniknout věčným trestům, jichž jejich hříchy zaslouží. Syn podstoupil dostatečnou oběť a zemřel za všechny lidi nebo aspoň za vyvolené.*

*To nás vede k úvaze o nejnebezpečnější formě nauky o zástupné oběti, totiž k nauce, že většina lidstva je rozmarem a vrtochem všemohoucího Boha předurčena od narození k pekelným mukám a že žádná myšlenka ani žádný skutek s jejich strany nemůže změnit jejich osud. Někteří, pouhá hrstka vyvolených, budou vybráni z obecné zhouby a jen ti jsou určeni k věčnému blahu. Někteří protestantští a katoličtí theologové naznačují, že část blaha vyvolených bude záležet v tom, že budou patřit na muka zavržených; zdá se, že také Tomáš Akvinský patří mezi tyto theology. To jen ukazuje, že i velmi svatí mužové mohou někdy mít ve svých nápadech velmi nesvaté kousky.*

*Výraz „výkupné“ ve větě „dáti svůj život jako výkupné za mnohé“ je zapleten do velmi fantastického theologického tajemství. Ale jeho smysl*

je prostý a přímý. Prof. E. P. Gould (*International Critical Commentary. St. Mark*) podává analogii z americké občanské války, kde vojáci dali své životy jako výkupné za svou vlast, a poznamenává, že každá mučednická smrt je *lytron anti pollon*, výkupné za mnohé.

Také prof. E. F. Scott bere tu větu v jejím přirozeném smyslu a upozorňuje, že byla theology převrácena v něco cizího a nelidského. Tento autor ji spojuje s ideou Kristova království božího a praví: „Když Ježíš mluvil o velkém cíli, pro který přišel, musil myslet na příchod království božího v slávě. Svou smrtí měl osvobodit lidi nikoliv od jednoho nebo druhého partikulárního zla, nýbrž od celého stavu spoutanosti, jemuž podléhají v přítomném věku. Jinými slovy, jeho akt sebeobětování byl určený prostředek, jímž království boží má být realizováno. Mnozí vejdou do života skrze smrt jednoho... Zdánlivé omezení, obsažené ve slově „mnozí“, máte; ale můžeme pochopit, proč Ježíš dal přednost tomuto slovu před jinými. Nemínil, že jeho smrt prospěje jen určitému počtu lidí, nýbrž že zemře, jako trpící služebník boží, za obecné vysvobození. Výrok tedy, jestliže jsme jej správně vyložili, prohlašuje, že Ježíš svou vlastní smrtí způsobí příchod království božího v slávě.“ (*The Kingdom and the Messiah*, s. 234.)

Ježíš tedy obětí celého svého života, korunovanou nejvyšší obětí své smrti a rozkvetlou ve vzkříšení, učinil zadosť Otci nikoliv proto, že Otec potřeboval nějakou smírnou krvavou obět, nýbrž proto, že viděl v činu svého Syna prvé ovoce toho, co může očekávat od mnohých, když budou milostí vneseni do přirozenosti syna a vrátí se tak do své vlastní přirozenosti, jak byla původně stanovena v boží mysli.

Věta v druhém z 39 článků učení anglikánské církve: „aby smířil svého Otce s námi“, je proto nešťastná a může uniknout výtce herese, jen když ji vykládáme v tom smyslu, že Bůh je usmířen tím, že je ujistěn naším vlastním spolupůsobením v odstranění hříchu. Ježíš nás nespasil od následku hříchu, ale od hříchu samého; celý Nový zákon svědčí pro tuto nauku.

Jestliže jsme tedy mohli být spaseni Kristovým životem, jak byla jeho smrt v oné chvíli a v oné historické situaci nanejvýš nutná, ano opravdu nevyhnutelná? Kdyby byli lidé neodpadli ze své původní nevinosti do chtivosti, nepřátelství a všemožného scestí, byli by, když Kristus přišel jako plod a norma lidského pokolení, přijali i jej i jeho zásady a byli by postupovali dále k výšinám lidského usilování. Byli by bývali spaseni jeho životem.

Ale když tato cesta byla odmítnuta, nebylo vyhnutí, než aby porušení vládcové na nejvyšších místech, podporováni lidem, který to měl rád, jej usmrtili.

Smrt mučedníků za všech dob je očištnou solí světa; jejich nejvyšším heroismem jsou lidé otrěseni ve své spokojenosti, a jsou pozvedáni k novému životu. Ježíšova smrt byla shrnutím všech těch mučednictví v obdivuhodný a jedinečný akt oběti, a poněvaď to bylo čisté obětování, obětí dokonalého Syna člověka, byla spojena se zmrtvýchvstáním a nanebevstoupením k Bohu, odkud Kristus, proměněný do vyššího stavu života, obnovuje a znovu tvoří svět.

*Ale dejme tomu, že by se židovský národ byl Ježíšovým životem a učením obrátil, jak by byl přijetím jeho života a uskutečnováním jeho učení spasil svět? Palestina byla tehdy vsutku centrem světové aktivity. Kdyby byl židovský národ uvedl svůj vlastní dům do pořádku, byl by se stal, jak to s ním Bůh zamýšlel, světlem k osvícení národů, a v něm by byli bývali všichni národové požehnáni.*

*Národové, sténající pode jhem římské říše, pod špatnými národními vládci a obtíženi svou vlastní porušeností, byli by viděli v Palestině novou naději, byli by ve světle této posily reformovali a znovuzřídili své vlastní životy, byli by se seskupili kolem Palestiny a byl by se vytvořil mezinárodní „Israel boží“.*

*Není nemožno, že takový vývoj by byl obrátil i římskou říši, ale kdyby se tak nestalo, byla by římská říše smetena s povrchu zemského. Ale věci se udály jinak a Ježíš se ocitl na cestě ke Kalvarii.*

*Z knihy: The Life of Jesus (1937).*

*F. K.*

## **ROZHLEDY PO THEOLOGII.**

### **Nynější stav americké theologie.**

*Heinz-Horst Schrey.*

#### **I. Předpoklady: pragmatismus, evangelismus a „sociální evangelium“.**

Při zprávě o stavu nynější americké theologie lze si sotva nevšimnout podmínek, ve kterých stojí, a s nimiž se musí vypořádávat. Tyto podmínky jsou dvojí: jednak historická a sociální situace Ameriky v její odlišnosti od evropské pevniny, také však vypořádávání s tím, co z duchovních statků s té pevniny tam přechází a tam nějak svou usazeninu nachází. Americké sebevědomí našlo svůj nejlepší a svérázný výraz ve filosofii *pragmatismu*, která i dnes ještě ovládá duchovní pole Ameriky. Ne neprávem byl pragmatismus nazván „názorem na svět s hlediska chleba s máslem“, názorem, který cílí k praktickým výsledkům. A skutečně, pragmatismus o sobě není filosofickým systémem spekulativního rázu, nýbrž metodou, zkoušet systémy. Theorie musí mít praktickou cenu, a je pravdivá, dá-li se s ní pracovat, a je nesprávná, jestliže v praxi selže. Tato nauka dává tvořivým osobnostem nejsilnější podněty. Tak se stává dynamickou. „Personalismus plus dynamismus je formulí pro agresivní pragmatismus. Jako takový může být nazýván amerikanismem“ — praví W. Riley v své znamenité knize o „Americkém myšlení“. A pokračuje velmi příznačně: „Vyjadřuje národní uctívání praktického vynálezce a vpřed se deroucho člověka. A zde se zároveň tato nauka rozšiřuje. K důvěře v použitelnost přírodních věd pro ovládnutí přírody a pro dobytí divokého západu vynálezce Yankeeů přistupuje ještě ideál demokracie jako sesilující činitel. Jako máme účast na tvoření své vlády, tak máme účast na nalézání pravdy. — A vedle tohoto sublimovaného nacionalismu se otevírá ještě další obzor. Pragma-

tismus se stává *humanismem*. Člověk shledává, že v jeho kolektivní schopnosti není jeho osud pro něho zcela udělán mechanickými silami nebo vyššími mocemi. V své důvěře, že silnější zvítězí, že pro mocného není nic nemožného, dochází k závěru, že nikoliv on se musí přizpůsobit prostředí, nýbrž že prostředí se musí přizpůsobit jemu. Jedním slovem řečeno, ježto svět je tak tvárlivý, dochází člověk k víře, že není už jen člověkem, nýbrž nadčlověkem.“ (s. 279.)

Ze tří hlavních zástupců pragmatického směru filosofie: *Ch. Peircea*, *Johna Deweye* a *W. Jamese* je dnes John Dewey daleko nejdůležitější. U Peircea byl pragmatismus solipsistický, omezený na hranice logiky. Pragmatismus byl metodou, zkoušel věty logiky v jejich platnosti. U Williama Jamese je věcí temperamentu, cestou, zakoušet osobní upokojení. U Deweye, velkého pedagoga chicagské university, má pragmatismus vztah přímo k praktickému jednání. Je symbolické pro změnu nauky, že z poměrů na východě Spojených států je přesazena do nové atmosféry, do ovzduší dobrodružného západu, a tam v Chicagu prožívá svou velkou hodinu. A zde přistupuje k oběma momentům: „practicality“ (praktičnost) a „workability“ (upotřebitelnost) nový moment: odvahy. Tradice nehraje v pionýrských podmínkách západu žádnou úlohu, tam už není svět dobře plánovaným městem, nýbrž všecko je tam ve vývoji. Fascinace novosti a experimentu upoutává tak pragmatismus. „Řídím sám svůj člun; nemohu se dát vést někým jiným. Žádný Vševedoucí mě nevede vysekanou stezkou předem stanovené harmonie.“

Člověk musil jednou sám na sobě prožít fascinaci tohoto názoru na svět, aby mohl porozumět, že ani americké křesťanství a theologie mu nemohly beze všeho uniknout. „Frontier spirit“ (chtít být přední baštou), který tak úžasně určoval americké dějiny, a ještě dnes jest z nejdůležitějších podstatných znaků Američana, vtiskl svou pečeť i theologii.

V obou theologických směrech, které ještě dnes ovládají pole, v *liberalismu* i ve *fundamentalismu*, nacházíme činný pragmatismus, třeba je různě zdůrazněn a vyjádřen. Starý liberalismus *Washingtona Gladdena* nebo biskupa anglikánské církve *W. Lawrence* měl své kořeny v kritické theologii let devadesátých, v *Ritschlovi* a *Harnackovi*, jejichž hlavní díla byla přeložena do angličtiny, potom však také v staré humanitářské theologii, která pocházela ze dnů osvícenství a nalezla své nejlepší zástupce v *R. W. Emersonovi* a v druhém unitáři, *W. E. Channingovi*. Zvláště u *W. Gladdena* se už zřetelně hlásí linie, která pak vede k *Walteru Rauschenbuschovi*, velkému hlasateli „sociálního poselství“. Už on měl otevřený zrak pro nesnáze sociálního života a hledal pro ně odpomoc.

Proti tomuto modernistickému či liberalistickému směru stojí *fundamentalismus*. „Fundamentalismus byl organizovaným hnutím konservativních církevníků, pokračovat v imperialistické kultuře protestantismu v nehostinné kultuře, která byla ovládána sekulárními zájmy a pokrokovým křesťanským idealismem“ — tak zní definice *S. G. Colea*,

historiografa tohoto hnutí. Fundamentalista byl čestný křesťan, který to dobře myslel, který viděl nebezpečí pro sebe osobně i pro celek církve. Tak vydala r. 1909 skupina nejvýznamnějších věřících 12 svazků „Fundamentals“ (základních článků), v nichž činila své orthodoxní manifesty zkušebním kamenem křesťanské loyality. Zároveň s tím spojovala proti liberálům polemický postoj, který se snažil všemi možnými způsoby ovlivňovat veřejné mínění země. Fundamentalismus byl záležitostí mezi denominací, obhájcové konservativní a velmi pevné víry v dogmata se tu spojovali přes jinak velmi vysoko vyzvednuté hradby denominací ve všemožné obsáhlé organizace, jako „World's Bible Conference“, založené r. 1919, nebo „World's Christian Fundamentals Association“, vyvolané v život v téže době. Není opravdu upřilíšeno, řekneme-li, že v rozlišení mezi modernismem a fundamentalismem na sebe narážely dvě kultury v křesťanské církvi: retrospektivní hnutí, které činilo minulost absolutní autoritou nad přítomností, a pokrokové hnutí, které cítilo odpovědnost za přítomnost i budoucnost a nechtělo mít křesťanskou víru vyčerpánu v konservativních pojmech, bez vypořádání a bez vztahu s moderním životem.

Fundamentalismus se snaží spíše historické situaci uniknout než se s ní opravdu setkat. Historickou situaci v církvi vidí přespříliš naivně, strká-li shroucení „křesťanské společnosti“ na „nevěru liberálů“. Snaží se fikci „křesťanské společnosti“ zachránit sakramentalisováním církve, které se spojuje s archaickou retrospekci. Kněžsky sakrálním prvkem, který nachází svůj výraz také v obohacování rituálu bohoslužeb, snaží se podat bohatší křesťanství a tak působit na massy.

Tento celý směr stojí v trapném postavení mezi protestantskou profanitou a katolickým sakramentalismem. Aby byl skutečně protestantský, chybí mu síla k vytváření protestantské profanity, chybí mu prorocký prvek, jež má jen v nepravém zvrhnutí („prorocké konference“ millenaristického rázu). — Aby byl skutečně sakramentální, chybí fundamentalismu zároveň také katolická hloubka a irracionalita, a lpí na něm ještě příliš mnoho protestantského a — amerického. A americká profanita je snad nejhorší živná půda pro původní růst katolické sakramentality.

Jeden znak k charakterisování toho, co právě řečeno, stačí: *evangelismus*, který je fundamentalistickou metodou k získávání mass. Od doby „velkého probouzení“ (great awakening) za Jonathana Edwardse (1734) a „druhého probouzení“ (second awakening) kolem r. 1800 byla probuzecí metoda z nejběžnějších prostředků, přivést velké massy blíž ke křesťanství. Finney užíval této metody na počátku 19. stol., Moody v druhé polovině, Billy Sunday, tak zvaný „footballový evangelista“, rozvinul tuto metodu v přítomnosti. — Ani zde zase neporozuměl fundamentalismus znamení doby: co bylo možno kdysi na „táborech“ (camp-meetings) Wesleyových a Whitefieldových, už nepůsobilo trvale na půdě, která byla zpracovávána obrovskou reklamou a massovou psychologií a stala se už namnoze neplodnou. Co takové „probuzení“ dnes pro Ame-

čana znamená, je nám pádně ujasněno, setkáme-li se s lidmi, kteří nám s úsměvem vypravují, že prý už byli třikrát obráceni a budou snad ještě po čtvrté! Zde je probuzení totožné s psychologickým vzrušením okamžiku, a nemá vůbec co dělat s úplným a trvalým uchvácením osobnosti. Že tento „revivalism“ (znovuoživování) v svém spojení s fundamentalismem nemohl rozřešit problém desintegrace „křesťanské společnosti“ v Americe, je jasné. Sociální účinek této metody byl roven nule. G. Seldes má pravdu, praví-li o „revivalistech“: „Kazatelé probuzení v r. 1820 nebo 1830 byli poslední, kdo měli hluboký vliv na sociální a duchovní život Ameriky. Výbuch pokání r. 1857, po hospodářské panice onoho roku, neměl, jak se zdá, žádného vážného vlivu na „abolici“. Podle toho se zdá, že probuzení vedle svých osobních účinků na život jednotlivých obrácených neměla žádného sociálního významu.“ (The Stammering Century, k. IX., s. 140.)

Musili jsme vypsát věci poněkud obšírněji, abychom porozuměli hnutí, které cítí povinnost ke „křesťanské společnosti“ nikoliv jako k agregátu individuí, nýbrž která má na mysli kolektivní povahu společnosti. Je to „hnutí sociálního evangelia“, které započal Walter Rauschenbusch. Kritisuje na metodě tradičního evangelismu, že je sice bohat na muže hluboké zbožnosti a evangelické horlivosti, ale výjimečně chud na dar prorocství. Ve svém spise „Christianity and the Social Crisis“ (Křesťanství a sociální krize, 1907) praví: „Evangelismus měl tak málo porozumění pro boží cesty v přítomném dění, že úplně falešně vykládal četné z božích největších skutků... Náboženskému individualismu chybí vítězná víra v možnost kralování Ježíše Krista ve všech lidských záležitostech, a proto mu chybí zření a hlasatelský hlas, vidět a hlásat Ježíšovo přítomné vítězství a jeho nastoupení na trůn. Chybí mu onen živý zájem na celku lidského života, který může vytvořit jednotný, harmonický a smělý náboženský názor na svět.“ (s. 338.)

Podobně se o evangelismu vyslovuje v své knize „Christianising the Social Order“ (Pokřesťanštění sociálního řádu, 1912): „Evangelismus se už dávno stal tak jednostranným, mechanickým a povrchním ve svém zvěstování a ve svých metodách, že nynější lhostejnost lze vysvětlit jen jako zjev reakce na něj.“

V svém zdůrazňování sociálního významu evangelia má Rauschenbusch v liberální tradici americké theologie své předchůdce v unitářství. Čteme-li spisy W. E. Channinga, upomínají nás v mnoha bodech skoro doslovně na Rauschenbusche. Již on hlásá, že poselství církve má povinnost k celé společnosti. V ordinační promluvě ze 40tých let minulého století na thema „O kázání chudému“ praví doslovně: „Velká sociální zla začínají hracet k sobě pozornost jak státníků tak přátel lidstva a křesťanů. Hlasitě a stále hlasitější volání zaznává kulturním světem po sociální reformě, která má zasáhnout nejvíc stísněné vrstvy společnosti. ... Bylo by na čase, abychom jako třída křesťanů zmizeli, kdybychom nechtěli mít účast na velkém díle znovuzrození společnosti.“

U Channinga je arci celek viděn ještě více v idealistickém světle romantiky 40tých let, kdy se předlouhá pracovní doba továrních dělníků

napadala méně z důvodů, které uváděl Karel Marx, ale spíše se stanoviska více intelektualistického a filantropického, že se tímto způsobem neponechává dělníkovi žádný volný čas pro kulturu ducha. U Channinga znamená ten protest rekonstrukci měšťácké kultury, na níž má mít podíl i dělník, zatím co — jednak pod dojmem dozrávajícího kapitalismu, jednak také z čistě biblických impulsů — u Rauschenbusche zaznívá tón daleko radikálnější, nadšenější, naléhavější a osudovější. Doba naléhá na rozhodnutí, neboť jinak se brzo naplní rozpadnutí společnosti. Zatím co se vědomí krise v evangelismu a ve fundamentalismu vybíjelo v millenaristickém apokalypticismu, který hledí na absolutní konec dějin a v přítomnosti chce nanejvýš ještě získat několik duší pro království boží, obrací se Rauschenbusch a s ním i ostatní hlasatelé „sociálního evangelia“ se vši energií k přetvoření nynějšího sociálního řádu. Síla Kristova zmrtvýchvstání a vykoupení se musí již nyní pocítit ve společnosti. Rauschenbusch si je vědom, že jako farář při druhém německém baptistickém kostele v New Yorku při svém úsilí, opatřit lidem více spravedlnosti a svobody, jedná z náboženských podnětů. Ví, že Bůh nenávidí nespravedlnost, a že by musil v sobě udusit boží život, kdyby tiše mlčel k sociálním nespravedlnostem světa kolem sebe. Hřích není pro něho už jen individuální zjev, nýbrž sociální, kolektivní. Jak se takové sociální hříchy projevují, ukazuje na příčinách Ježíšovy smrti. Tehdy byla náboženská bigotnost, která zabíjí proroky a podněcuje náboženské války, dále spojení žádostivosti peněz s politickou mocí, za třetí podplatitelnost soudnictví. Jiné tři jsou: davové smýšlení, militarismus a třídní opovržení jako rub třídní pychy. Království boží už není do dálky posunutá idea, která bude jednou na konci dní uskutečněna kataklysmickým shroučením, nýbrž je nekonečně blízko. My všichni jsme povoláni za spolupracovníky na jejím uskutečňování, které je postaveno do oblasti dějin, nikoliv za ni. Církev, pro niž v „Modlitbách sociálního probuzení“ (1910) vyprošuje prorockého ducha, je „sociální spasitel“ světa, a cena náboženství se měří podle toho, jak daleko přispívá k zlepšení světa.

Už z tohoto krátkého nastínu je zřetelně vidět hlavní prvky, které v této teologii působí. Zřejmě se tu opět setkáváme s pragmatismem s jeho třemi zásadami: upotřebitelnost, praktičnost a odvaha. Víra musí být činná, prakticky se osvědčovat a vzít na sebe odvalu, postavit se proti světu s jeho hříšnými řády. V tomto smyslu shledal James *Dombrowski* ve svém spise „The early Days of Christian Socialism in America“ (Prvé dny křesťanského socialismu v Americe, 1936) v „sociálním evangeliu“ znovuoživení puritánského ideálu božího státu. Tento úsudek je sice v své obecnosti neudržitelný, ale je přece potud správný, že je to kalvinský pathos, který tu nachází silně zmodernizovaný a sekularizovaný výraz. Dále se hlásí tento modernismus použitím přírodovědeckého evolucionismu na dějiny a chápáním individua jako údu sociálního organismu, nikoliv jako pro sebe existující jednotky. Není vykoupení pro individuum mimo vykoupení společnosti, a to je možné pokračujícím vývojem.

Bylo by příliš jednoduché myslit si, že Rauschenbusch je dosud uvedenými kategoriemi vyřízen; nesmíme si namlouvat, že je tím řečeno všecko o muži, který až po dnešní dny vykázal americké teologii její

dráhy. Centrem u tohoto muže totiž nebyla nikdy špatná a snad mimořádně špatná slupka nějaké dobově určené módní filosofie, nýbrž biblická orientace, která otvírá zcela nový pohled pro dějiny a všecko démonské v dějinách a na druhé straně pro dynamičnost a proročkost ve víře. Lze snad říci, že každý projev u Rauschenbusche je nekonečně nesprávný a zase — nekonečně správný! Dějiny jsou pro něho pokračující proces, a jsou tím přírodovědecky určeny; ale přece zase má porozumění pro rozhodovací povahu dějin, člověk se musí rozhodnout pro Boha nebo proti Bohu. Hřích je u něho popisován podstatně v mravních kategoriích, ale přece zase upozoroval, že démoničnost je moc, která sahá za individuum. Víra je u něho v nebezpečné blízkosti utopického entuziasmu pro zlepšení světa, ale přece ví i zde také opět o biblickém dynamismu vítězství, které přemáhá svět. Všecko jeho vědecké studium bible — byl po 21 let profesorem církevních dějin a Nového zákona na theologickém semináři v Rochestru — se neslo k tomu, jak sám dosvědčuje, nalézt základy křesťanské nauky sociálního evangelia. A zasadilo prý mu velmi těžkou ránu, když mu na konci jeho života jeho kolega Moehlmann dokazoval, že jeho vývojový pojem království božího nemá žádné opory v Novém zákoně. To vše opět dokazuje, že tento muž, při vši své dobové podmíněnosti, přece vážně zápasil o biblické zdůvodnění svého theologického myšlení a jednání.

## II. Nový „náboženský realismus“.

Bylo by neporozuměním, kdyby někdo chtěl všecku theologickou práci v Americe redukovat na „sociální evangelium“. Mužové jako Douglas C. Macintosh, W. A. Brown, E. W. Lyman a R. L. Calhoun, se snaží z předpokladů Ritschlovské školy odtvůdňovat nový „náboženský realismus“. U *Lymana* se tento realismus obrací proti relativismu, který se z faktu, že naše vědění vždycky jest jen částečným vhladem, stává skepticismem. Tento realismus má zájem na poznání intuitivního charakteru hodnot; krása, pravda a dobro mají tvůrčí kvality a jsou založeny bezprostředně ve skutečnosti jako v něčem, co má stanovený cíl. Bůh je transcendentní jako Tvůrce, ale také immanentní, ježto dává konečnému účelnot. Bůh je immanentní v procesech, které uskutečňují hodnoty.

D. C. *Macintosh* pracuje na problému rozum a víra. Jak ukazuje titul jednoho jeho díla: „The Reasonableness of our Faith“ (Rozumnost naší víry), usiluje o syntésu mezi oběma, a to v tom smyslu, že pramenem theologie je víra, nikoliv rozum. Ale nevidí obě v kontradiktorním poměru, nýbrž uznává „rozumnou víru“, ježto základem naší víry je Logos.

K těmto „náboženským realistům“ třeba počítat také mladého systematicka na Yale Divinity School, R. L. *Calhouna*. Staví se jak proti idealistům, tak proti pragmatistům. Není idealista, ježto nepokládá svět za jasný a hotový výraz ideje, nýbrž za něco, co je ve vývoji, v běhu, ale ve vývoji s vnitřní souvislostí. Také jeho idea Boha je realistická. Bůh není ani omezen na idealitu lidského myšlení, jak učí humanistická škola chicagská (H. C. *Wileman*), ani není jen nástrojovou pracovní hypotesou,



jak jej chápou pragmatisté. Bůh je skutečný jako předmět víry. Tento „věřící realismus“ dochází zvláště jasného výrazu v thesi jeho knihy „God and the Common Man“ (Bůh a obyčejný člověk), kde zdůrazňuje, že náboženství musí mít co činit se skutečným životem. Podle vlastního svědectví chce se držet uprostřed mezi marxismem a jeho sekulárním chápáním dějin a mezi barthismem a jeho zdůrazňováním totální diastase mezi Bohem a člověkem. Co ve své knize fakticky činí, je znovuoživení reformační ideje povolání. Jeho představa uskutečňování víry v denním životě není představou „sociálního evangelia“, totiž změnou celého sociálního řádu, nýbrž podle něho má každý jednotlivec na tom místě, na nějž jej Bůh postavil, být věren svému povolání. Tak se obrací i proti revolučním metodám, působit politické převraty.

Vznik tohoto nového „náboženského realismu“ se vysvětluje jednak jako ostrá reakce proti chicagskému humanismu, který je vlastně Feuerbachovskou filosofií na církevní půdě, tedy „vlkem v rouše beránčím“, jednak ale také jako přimknutí k obecnému filosofickému obratu ke kritickému realismu v teorii poznání, jak jej zastupuje Urban (Yale) a k filosofii hodnot, jak ji podává Perry (Harvard), podle německých vzorů. Jistě také prožívání světové krise vedlo k tomu, hledat nosnější základy, než jaké mohl poskytnout starý liberalismus. Bergson a anglická-platonská tradice poskytly zvláště u Lymana a Macintoshe stavební kameny k systému.

Zde je také místo, kde musíme promluvit o setkání americké theologie s *dialektickou theologií*. Barth, Brunner a Tillich byli anglicky mluvícímu obecenstvu přiblíženi v různých překladech. R. 1936 vyšla v jednom novyorském nakladatelství *Barthova* knížka „God in Action“ (Bůh v činnosti). Zvláště příznačné je v ní jedno místo, kde se Barth obrací na své anglické a americké čtenáře: „Moji milí přátelé v Anglii a v Americe! Jsem z Německa. Tam jsme dospěli na konec cesty, na jejímž počátku vy stojíte... Jestliže jednou připustíte: „Nejen Bůh, nýbrž také já!“, a je-li vaše srdce u toho druhého — a přátelé, tam vy je máte! — pak už není zastávky... Nechte si to nyní říci... Jestliže jednou učiníte začátek s „Bůh a...“, pak otvíráte dveře pro každého démona.“ (S. 137.)

E. Brunner, který studoval jeden rok na Union Theological Seminary v New Yorku, mohl se sám americké veřejnosti představit anglicky napsanou knihou „The Theology of the Crisis“ (Theologie krise). Byl to pokus, vyložit Američanovi způsobem mu srozumitelným, oč jde dialektické theologii. Po této knize následoval překlad spisu „Mittler“, pak r. 1936 „Our Faith“ (Naše víra) a před rokem překlad spisu „Das Gebot und die Ordnungen“.

Tillichovu knihu „Die religiöse Situation der Zeit“ přeložil už před lety Richard Niebuhr (Yale), opatřiv ji cenným a také nutným úvodem. Od několika let je Tillich úžeji spojen s americkým prostředím svou stolicí na Union Theological Seminary, vůdčím theologickým seminářem na východě. Pro sverázlost jeho terminologie a neobeznámenost žáků s jeho procesy myšlení byl zprvu jeho přímý vliv jako učitele menší než nepřímý vliv jeho žáka Reinholda Niebuhra. Nedávno vyšla jeho první publikace, napsaná anglicky: „The Interpretation of History.“ (Výklad dějin, 1936.)

Ovšem i zde si američtí čtenáři stěžují, že se i toto dílo pro průměrného čtenáře uzavírá svým slohem a nezvyklým způsobem myšlení. Přes to se Tillichovi podařilo, jak bylo autoru tohoto článku nedávno sděleno, vzbudit nový zájem o teologii u studentů kteří se dosud skoro výlučně obírali sociálními otázkami.

Přehled Barthovské teologie jako celku podal po prvé mladý americký Němec Wilhelm Pauck (Chicago). Stotožňuje se s její posicí, hlavně s Barthem. Je také spoluvydavatelem symposia o 3 člancích s příznačným titulem: „The Church against the World“ (Církev proti světu, 1935). Richard Niebuhr, překladatel Tillichův a Fr. Miller, sekretář YMCA, jsou oba druzí spolupracovníci.

Použití dialektické teologie na situaci v Americe, vyznačenou fundamentalismem a modernismem, provedl G. W. Richard knihou „Beyond Fundamentalism and Modernism“ (Nad fundamentalismem a modernismem, 1934). Jako president theologického semináře reformované církve ve Spojených státech, je autor blížek fundamentalisticky raženému kalvinismu, ale je nyní šťasten, že našel východisko z obou těchto falešných alternativ. Richard se staví proti liberalismu, protože zkazil myšlenku zjevení. „Člověk a lidstvo jsou pokládáni za tvůrčí činitele. Co nacházíme z mravní činnosti a co rozumíme výtvorem kultury, má být zjevením.“ Obrací se také proti liberálnímu pojetí „náboženské zkušenosti“. „Evangelium je obrácení se Boha na člověka, při čemž Bůh člověka volá k zcela určitému úkolu, ale není dobrodružným hledáním Boha se strany člověka, zdali by jej snad mohl vycítit a nalézt. Proto nemůže být evangelium dokazováno; musí se samo na srdci člověka prokázat. Musí být zvěstováno, ne obhajováno; věreno a plněno, nikoliv demonstrováno.“ (S. 10.)

V této souvislosti bylo by třeba zmíniti se také o *Reinholdu Niebuhr*ovi, o němž však bude řeč níže. V něm našel dialektický směr snad svého nejmvlivnějšího a literárně neúčinnějšího zástupce.

V křížovém ohni anglikánské a dialektické teologie stojí další zástupce „náboženského realismu“, M. Horton. I on zaujímá postoj proti „liberálnímu křesťanství“ a prohlašuje je v své „Realistic Theology“ (1934) za odumírající zjev. Hortonův realismus je „reakcí proti romantickému optimismu liberální teologie, která neměla porozumění pro tvrdost srdce neznovuzrozeného člověka. Odmítá řešení Barthovské a odůvodňuje svou víru v možnost sjednocení lidské vůle s boží. Jeho realismus je „především rozhodnou pohotovostí, jasně se dívat na skutečnosti života a při tom začít zvláště s nejdějnějšími a nejvíce odstrašujícími, takže předem je vyloučeno prodlévání v romantických ilusích; a pak *skrze* tyto protivné skutečnosti a ne jim *navzdory* proniknout tak hluboko jak možno k pevné struktuře objektivní skutečnosti, až se najde, který je ve skutečnosti důvod pro odvahu, naději a víru, nezávisle na našich lidských potřebách a přáních.“ (S. 38.)

Jeden liberální komentátor k tomu poznamenává, že to není proti-liberální, nýbrž liberalismus v své nejlepší formě!

V přehledu po současné anglické teologii, který uveřejnil r. 1936, vypravuje Horton, jak došel k svému stanovisku k dialektické teologii.

Měl překládat pro skupinu německých theologů jedno místo z knihy arcibiskupa Templea. Místo znělo: „Tvrdíme, že speciální zjevení je možné, jen když všechna existence je mediem zjevení; neboť možnost zjevení závisí na osobní kvalitě oné nejvyšší a poslední skutečnosti, kterou je Bůh... Buď jsou všechny zjevy v určitém stupni zjevením božím, nebo není vůbec žádného zjevení. Neboť podmínky možnosti zjevení žádají, aby nebylo nic, co není zjevení... jen není-li nic profanní, může vůbec být něco svatého.“ Horton pokračuje: „Když jsem zpozoroval gesto úžasu mezi německými delegáty, krystalisovaly se náhle moje četné pochybnosti o Barthovské teologii v zřetelnou antipatii. To tedy znamená barthismus! řekl jsem si... Popírání skutečnosti, že můžeme Boha nějak správně poznat z pozorování přírody a dějin a že i křesťanským věřícím jako je arcibiskup Temple je takové poznání uzavřeno! Pokus, omezit boží zjevení sebe na jediný zářivý blesk, který ani neosvítlí okolní krajinu, nýbrž věřícího oslepuje a ohlušuje, takže se stává neschopným svou víru artikulovat, leda negativně.“ (Contemporary English Theology, 1936, s. 171.)

Uvedli jsme zde Hortonovo svědectví o sobě proto, že ukazuje, jak americká theologie při svém hledání nového „realismu“ kolísá mezi frontami anglikánské a dialektické theologie, ale jak se přece, odpuzována extrémní povahou jedné, přiklání na stranu zprostředkující a také charakterově blíže ležící anglikánské theologie. Hortonovo stanovisko je tu typické pro mnohé jiné.

Tážeme-li se nakonec, zdali tento nový „náboženský realismus“ dodržuje, co slibuje, totiž nahrazení starého liberalismu, musíme konstatovat, že tomu tak není, dokud se vážně nevyporádá s problémem *zjevení* jako s místem, s něhož „náboženský realismus“ jediné může být vážně odůvodněn. Vidí sice nebezpečí podniku, roztrhovat od sebe soudy hodnotící a soudy existenciální a usilují proto o zdůvodnění hodnot v bytí. Hodnoty zaujímají pak skutečně místo, na kterém by bylo třeba mluvit o zjevení, které je speciálním zjevením v Kristu; podle Lymana jsou hodnoty zjevením boží immanence. Že lidské hodnotící myšlení je eschatologicky od víry ohroženo a v Kristu nachází konec a splnění, o tom tato theologie nepřemýšlí.

I Hortonův realismus zůstává konec konců naprosto anthropocentrickým. Je sice ochoten, brát v úvahu odporné skutečnosti života, odmítá plochý optimismus. To rozhodně musí být uznáno za pokrok oproti starému liberalismu: Ale chápe konec konců tyto „odporné skutečnosti života“ jako hřích, který může být odpuštěn jen od Boha, právě jen „navzdory“ a ne „skrze“, jak chce? A není konec konců ta spodní vrstva, na kterou se snaží narazit, přece to lepší já člověka, které se stává podnětem k prohloubenému sice, ale snad právě proto tím nebezpečnějším „novooptimismu“? — Je příliš podezřelé, že staroliberalní komentátor v něm věřil spojence. Pravděpodobně měl pravdu.

Také Macintosh, který odůvodňuje náboženskou jistotu „zkušeností“, nejde v podstatě nad řešení Erlangských. To vyplývá právě tak jasně z essayí, které byly uveřejněny od jeho žáků jako oslavný spis k jeho 60. narozeninám. V úvodním článku praví profesor Bewkes: „Profesor

Macintosh usiloval o to, ukázat, že je pro náboženství spolehlivý činitel ve vesmíru, který odpovídá naší *náboženské potřebě*. — Zkušenostní náboženství zjevuje přítomnost hodnoty tvořícího činitele čili Boha." (J. S. Bixler, *The Nature of Religious Experience*, 1937, s. 23.)

Zůstane vždycky pochybnou věcí, odůvodňovat „náboženský realismus“ postulátem „náboženské potřeby“. Na platformě takové formule se sice mohou sejít pozitivisté, pragmatisté a idealisté, ale je víc než pochybné, může-li zde dojít dostatečného uplatnění to, na čem záleží křesťanské teologie. Zůstává tu úplně nerozhodnuto, je-li ta „náboženská potřeba“ konstantou, na kterou se přizpůsobuje více nebo méně odpovídající obraz Boha, či může-li tato potřeba být přetvořena ze setkání s živým Bohem ve smyslu biblického pokání.

V článku, který byl myšlen jako informace o americké teologii pro světovou církevní konferenci v Oxfordě, se pokouší *Johnson*, sekretář Federální rady Kristových církví v Americe, o čestnou záchranu liberalismu. Zdůrazňuje tu především roli, kterou hraje pojem transcendentálna v novější americké filosofii náboženství. Nelze prý tomuto myšlení vytýkat humanismus a antropocentrismus, ježto tento pojem transcendentálna hraje tak významnou úlohu. Uvádí tu především dvě jména, která arci zní už předem podezřele, jsou-li uváděna jako jména překonatelů humanistické teologie: H. N. Wieman a pragmatika John Dewey. Wieman nazývá sama sebe „empirickým theistou“. Místo v jeho knize „*Normative Psychology of Religion*“ (1935), na němž se vyslovuje o požadavcích pro filosofii náboženství, zní takto: „Rozvoj filosofie náboženství vyžaduje transcendentálního hlediska a postoje. Jednotlivec nemůže vědět, co překročuje hranice poznání jeho kultury; ale může zaujímat postoj, jímž je živě a zřetelně vyjádřeno, že je lze poznat víc věcí a že mohou být nové cesty k získání nových poznatků . . . „Pracovní filosofie náboženství“, která se rozvíjí s takového transcendentálního hlediska, je realistická a zároveň tvůrčí; lze ji přezkoušet a přece je ještě nevyčerpaná v svých možnostech. Podporuje neomezený *pokrok v náboženském životě* a ve vývoji oněch pojmů, které ten život řídí.“ (S. 317, 318.)

Je nasnadě, že tu nemůže jít o zásadní překonání pragmatistické posice. Výraz „transcendentální“ nemůže být v žádném případě ztotožňován s výrazem „transcendentní“. Oblast toho, co je humanum, tu není nikterak překročena, „transcendentální“ tu spíše znamená tolik, jako „dynamický, vyvíjející se, neuzavřený“. Wiemanova filosofie náboženství nebere tím výrazem jako předmět „trans“ zjevení, to je pro něho stále ještě jako „nadpřirozené“ tabu; je to spíše noetický relativismus, který ze starých částečných pravd usiluje o nové, dosud nedosažené. S čím se setkáváme ve Wiemanově pojmu transcendentálna, není nic víc, než pathos pragmatisty, který riskuje cílit k novým břehům.

Nelze očekávat, že nalezneme jiný postoj u nynějšího vůdce pragmatistů, *Johna Deweye*. Ve svých přednáškách, konaných r. 1934 na Yalenské universitě a vydaných téhož roku v knize s titulem „*A Common Faith*“ (Obyčejná víra), činí na Bergsona upomínající rozdíl mezi „náboženským postojem“ a „náboženstvím“. Přerozmanité formy náboženství znemožňují identifikovat „náboženství“. Nynější krizi náboženství uvádí

na zdiskreditování nadpřirozena. Tradiční náboženství se svým směrem k nadpřirozenému odvádělo energie člověka od sociálně plodných snah. Náboženství už není živým činitelem v celku společnosti, nýbrž *zvláštní* institucí ve společnosti, která se stala sekulární; tak byl jeho význam pro život společnosti silně zmenšen. Tento stav je něco naprosto nového v dějinách lidstva. „Náboženský postoj“, kdyby byl zbaven irrelevantních nadpřirozených dogmat, by našel velmi mnoho stoupenců, oživil by znova církev a dosáhl by nedohledných sociálních výsledků. Deweyův transcendentální zájem dochází výrazu v tom, že si představuje přizpůsobování lidského já universu jako proces v základě neukončitelný. „Lidské já směřuje vždy k něčemu mimo sebe, a tak jest jeho jednotnost závislá na pojmu, který si činí o jednotnosti střídajících se scén světa, které neustále přecházejí v představovanou totalitu, universum.“ (S. 19.)

Také zde zase neznamená „transcendentální“ nic více než nedokončenost a nedokončitelnost lidského já, které cílí k svému vlastnímu zdokonalení, ale neznamená tu „přestoupení“ za hranice toho já. Poněvadž Dewey zná transcendentní moment víry jen v zkrácené formě fundamentalistického supranaturalismu, uzavírá se mu každé porozumění pro pravou transcendentu ve zjevení.

Uvedli jsme tu Deweye, jen abychom ukázali, jak málo porozumění mají i sami jeho „theologičtí“ kritikové pro vlastní slabý bod v jeho systému. Prof. H. P. van Dusen (New York) podal v zimním čísle časopisu Religion in Life (Náboženství v životě) kritickou analýzu Deweye pod titulem: The Faith of John Dewey (Věra J. D.). V celku se můžeme k jeho vývodům připojit; i v tom má snad pravdu, že krize náboženství spočívá méně v intelektuální, v theoretické skepsi, a spíše v praktickém nezájmu, který opět má různé důvody. Tímto obratem k praktickému myslí, že odstranil otázku, která vzniká supranaturalismem. Ale ve skutečnosti nepoznal, že za tím nějak stojí problém zjevení a tak ani jeho kritika dosud vůbec nevstoupila do jeho obzoru. A tak zůstal i on při všem zaujímání stanoviska proti liberalismu a pragmatismu ještě úplně v jeho okruhu.

Souhrnem lze říci, že jak chicagský humanismus, tak pragmatismus takového Deweye jsou sice obávanými strašidly, ale nikterak přemoženými nebezpečími. Vyjma několik případů se dialektické theologii, která je a bude v Americe pozorována s kritickým zájmem, sotva podaří otřást vážně tamním liberalismem nebo dokonce jej nahradit. K tomu je tento ještě příliš zakořeněn v celém myšlení Američanů a mimo to se americká civilizace materiálně a sociálně ještě nedostala do takového přelomu, aby mohla ukazovat na „konec cesty“, k němuž se už dospělo v Evropě.

### III. Další budování „theologie sociálního evangelia“.

Daleko větší údermost a popularitu než právě uvedení a více nebo méně abstrakt se držící zástupcové nového „náboženského realismu“ má hnutí, které se staví skepticky ke každé jen theoretické theologii a zastupuje naprosto jinak utvářený „náboženský realismus“, totiž další budování „theologie sociálního evangelia“. Jak situaci vidíme, dají se konstatovat především tři linie, které v mnohém sice společné — vykazují

přece znatelné vnitřní diference. Je to linie blouznivá, pak radikálně pragmatická a konečně realistická.

### 1. Blouznivý směr.

At' očekávají mnoho nebo málo od církve jako od instituce, pokud jde o změnu politických a sociálních poměrů, mají přece všichni zástupcové tohoto směru základní přesvědčení, že církev zastupuje ideál, který se dá použít na každý aspekt života. Tento ideál je revoluční povahy, jeho cílem a obsahem je „sociální spása“. Tak zdůrazňuje John Bennet, že církev může a má mít živý podíl na sociální práci, která usiluje především o odstranění zcela konkrétního zla, totiž kapitalismu a militarismu. Církev je centrem, jehož působením má být svět přiveden blíž měřítkům a pravidlům království božího. Odtud je charakteristický dvojitý vztah mezi metodou, která z náboženské motivace mění společnost, a metodou, která lidem organizační přeměnou společnosti teprve umožňuje být náboženskými. Výsledky zkoumání prostředí ukazují, že v určitém prostředí lidé prostě nemohou žít podle „pravidel kázání na hoře“. Proto je tu úsilí, vycházející z náboženských motivů, o zlepšení sociálních poměrů, zůstávající zcela v prostoru politiky a „světa“. Při tom je směrodatným ideál „dokonalého společenského řádu“, jak jej má podat kázání na hoře, ale neužívá se prostředku evangelistického obráčení jednotlivců, nýbrž prostředku politického, mravního nátlaku církví na zákonodárství. Je přesvědčení, že vlastní náboženský problém není problém individuí, nýbrž problém institucí. Proto je třeba přistupovat k institucím, v nichž se pak jednotlivec jako v domově musí teprv zařadit. Snaží se tu budovat společnost zvenčí dovnitř, umožnit lepší hospodářskou a sociální situaci mravně a nábožensky lepší způsob existence. Při kritice společnosti se při tom namnoze přimykají k marxistické analýze, která vidí v hospodářské determinovanosti agens historie. Vskutku má kritika s hlediska hospodářství ve vysokokapitalistické společnosti Ameriky, za níž stojí jako zvláštní podnět ještě individualistická ideologie, relativní oprávnění „Money and business“ (peníze a obchod) zaujímají v životě a myšlení Američana místo, jakého nikdy nemají u Evropana. Co je politika pro Evropana, to je hospodářství pro Američana.

Tento ideál „sociální spravedlnosti“ je společný celému „sociálnímu evangeliu“, ale jsou rozdíly v metodě. Směr, který jsme označili jako „blouznivý“ a jehož zástupcem je na př. *Shailer Mathews* (Chicago), zařazuje do ideálu toho nového směru také násilí. Ježíš sám nikdy neužíval násilí a řekl: „kdo bere meč, zajde mečem“ — proto je pacifismus jediné stanovisko, jež křesťan může zaujímat. Násilí bylo by neslučitelné se „zákonem lásky“, který je pro život křesťanů naprostým pravidlem. Příklad Tolstého a Gandhího tu živě zapůsobil. Je příznačné, s jakými otázkami se přistupuje k bibli a jaké odpovědi se v ní nalézají. Máme před sebou „Life of Jesus“ (Život Ježíšův, 1927) od Mathewse a uvedeme z něho některé otázky, jež jsou navrhovány jako materiál k diskusi: Existuje náboženská reforma bez sociální a hospodářské reformy (navazuje na Jana Křtitele)? — V odstavci „Ježíš organizuje své vlastní ideály“ je otázka k diskusi: Máme odpovědnost za sociální po-

měry, které vedou k hříchu? — Další příklady: Byli první Ježíšovi následovníci z proletariátu či ze středních vrstev? — Lze vést nějaký obchod na základě kázání na hoře? — Je válka někdy křesťanská? — Může být hospodářská nespravedlnost omluvena zásadou: obchod je obchod? — Je nějaký rozdíl mezi evangeliem pro jednotlivce a evangeliem pro společnost?

Knihou, která sleduje asi tytéž tendence, je *Halforda Luckocka*: „Christian Faith and Economic Change“ (Křesťanská víra a hospodářská změna, 1936). Konstatuje, že se církve zmocnilo ochromení a z hlavních příčin toho podle něho je odloučení náboženství a hospodářství. „Takové nepřipustné odcizení musí nutně skončit ve fatálním napětí mezi náboženstvím a osobní morálkou. Náboženství, které z toho vzejde, je karikaturou ethického theismu, který tvoří podstatu křesťanství.“ (S. 30.) Luckock má málo naděje, že by se uvolnil prorocký duch v církvi, leda by byla ochotna zřici se materiálních zájmů v přítomném hospodářském řádě.

Příspěvek, který se nese týmž směrem, podal Sir *Josiah Stamp* v své knize: „Motive and Method in a Christian Order“ (Motiv a metoda v křesťanském řádu, 1936). Stamp se tu snaží studiem bible vybudovat „hospodářský kánon Nového zákona“ a staví jej proti motivům, které působí v dnešním hospodářství a průmyslu. Je si vědom, že to není zcela snadné, používat individuálních způsobů chování na společnost v celku. „Chápeme, že A může milovat svého souseda B jako sebe, ale jak máme chápat, že má město Birmingham milovat město Croyden jako sebe, nebo odborové sdružení železničářů Svaz železničnických akcionářů, nebo Francie stát Texas?... Celý kánon ethiky musí být nově ulit ve formě moderních korporativních vztahů.“ Toto pojetí se uvádí přímo ve vztah s naukou o vykoupení. Obrácení jednotlivce totiž znamená teprv počáteční krok ve vlastním jeho vykoupení. Bez „vykoupení společnosti“ nemůže být ani vykoupení jednotlivce dokonalé. Toto nové vybudování společnosti nemůže však nastat atomisticky; zkřesťanštění moderního života může se stát jen tím, že se vytvoří nová atmosféra, „nové minimum sociálního chování“, které může být přivedeno jen dlouhým výchovným procesem.

Pojmem „výchova“ je vysloveno slovo, které označuje metodu, kterou pracuje blouznivý směr „sociálního evangelia“. Pokojná přeměna (peaceful change) může nastat jen budou-li lidé vychováni k vysokému ideálu „křesťanské společnosti“. Křesťanská pravda se tu chápe ani ne tak pragmaticky jako absolutně. Proto se věří v charakterotvornou funkci „křesťanské utopie“. Utopie má velkou osobní hodnotu, ježto ideály, které člověk má ve svém charakteru, přecházejí pomalu v jeho skutky a určují je. Tyto skutky podle ideálu změní znenáhla zákony společnosti, když bude stále rostoucí počet sledovat tyto nové standarty. Tak se lidstvo pokojným způsobem, cestou stálého vývoje vpřed a vzhůru, přiblíží království božimu. Církev je velký výchovný aparát, který má za úkol, kázat lidstvu tyto ideály a vychovávat je pro ně.

## 2. Radikálně pragmatický směr.

Náběh „sociálního evangelia“ v sobě obsahuje dva momenty, které se mohou různě rozvíjet. Jednak je to moment utopistický, tím že se chce zříditi „ideální společnost“, která odpovídá království božímu. Motivace tu vychází od legalistického chápání kázání na hoře. Pak je tu ale ještě patrný druhý moment, pragmatismus. Ten ideál se musí také opravdu uskutečňovat. Z tohoto napětí v náběhu plynou dva postoje, které různě určují funkční rozdíl mezi motivem a metodou. V blouznivém směru jsou motiv a metoda spolu naprosto úzce spojeny. Káže se ideál a vychovávají se lidé, pak se musí plody nějak dostavit.

Zde nasazuje kritika pragmatických zástupců této teologie. Ti vidí, že život ve svých přechetných formách nikdy se nedá zcela řídit abstraktními zásadami. Uznávají romantiku, která spočívá v tom, že církev proklamuje sociální program v obecných nezávazných výrazech, kterému církevní písně snad dokonce s velkým vnitřním zadostiučiněním přitakávají, ale že není ochotna jej uvádět ve skutek. Mimo to nahlížejí, že pud k jednání nutně si musí utvořit cestu, jinak zakrní. Tak se stává utopistický ideál pragmatickým radikalismem. Lidé jako *Hardy Ward* a *Jerome Davis* jsou naprosto hotovi se spojovat s dělnickými organizacemi s jinými sekulárními, politickými směry, jen když pracují pro zlepšení společnosti. Doufají při tom ještě dokonce, že mohou táto v podstatě atheistická hnutí nábožensky přetvořit. Opět je to kapitalismus, který je pokládán za hlavního nepřítele společnosti. Kniha, ve které *Davis* shrnul argumenty proti kapitalismu a doložil je četným statistickým materiálem: „Capitalism and its Culture“ (Kapitalismus a jeho kultura, 1935) stála jej dokonce stolicí na Yale University.

*Davis* praví: „Ethiku služby a oběti pro obecné blaho nelze uvést v soulad s vykořisťováním lidí, s velkými zisky jednotlivců pro několik lidí a se zvláštním nadprávím. Svět musí volit mezi ethickým náboženstvím a egoistickým kapitalismem, neboť je nemožné mít obojí... To je budoucí problém v náboženském světě a od nynějška je kapitalismus stoupající měrou napadán náboženskými společnostmi... Vnitřně spojeno se strukturou kapitalismu je sobecké snažení o zisk, a dokud toto motivování zůstává, můžeme nově organisovat, zlepšovat a kontrolovat — systém bude sobecky trvat. Odstraňme motiv zisku a kapitalismus déle neobstojí.“ (S. 516.)

Tento směr se ani neostýchá doporučovat prostředky, které s hlediska bible nejsou bez námitek. Tak prý může revoluce přivést společnost k novému řádu blíž než pomalá výchova. Stávky se doporučují jako nekrvavá forma násilí, kterým dělníci na kapitalistických podnikatelích si své dobré právo prostě vyvzdorují. Jsou sice proti válce, ježto je jen formou bojovného kapitalismu, ale nahlížejí, že lze mezi jiným od tvrdého podnikatele něco vynutit jen když je člověk ochoten užít násilí, třeba jen nekrvavého.

Jsou to především kongregacionalisté, methodisté, baptisté a presbyteriáni, kdo se tomuto pojetí křesťanství otevřeli. U kongregacionalistů



je toto stanovisko pochopitelné z jejich theokraticko kalvínské minulosti. Jsou to přece moderní dědicové rozpadlého božského státu v Nové Anglii, synové „ducha otců poutníků“. Mělit přece před 300 lety už jednu theokracii v Americe. Theologie sociálního evangelia je jen sekularizovaný pokus o obnovu této theokracie, do něhož se villy ještě vedlejší proudy filantropického humanismu. Že se i methodismus namnoze dal k dispozici tomuto pojetí, je opět pochopitelné z jeho dějin. Je přece dodnes třeba děkovat evangelickému hnutí bratří Wesleyových, že Anglie má poměrně zdravou sociální stavbu. I profanní historik jako je J. R. Green praví ve své Historii anglického lidu (sv. IV., s. 1618): „Wesleyánské probouzení hnutí změnilo po krátké době celý tón anglické společnosti. Církev byla probuzena k novému životu a k nové činnosti. Náboženství bylo přiblíženo lidským srdcím a uvolnilo novou etickou horlivost a očistilo naši literaturu i morálku. Nová filantropie zavedla reformy věznic, přinesla větší mírnost a moudrost do našeho trestního práva, odstranila obchod s otroky a dala první popud pro lidovou výchovu“. Taková byla situace v Anglii před 2 sty lety a od té doby zůstal sociální zájem podstatným znakem methodismu a získal v „sociálním evangeliu“ jen nové impulsy, které jej ze záchraňovací společnosti pro jednotlivé duše změnily v záchraňovací společnost celé společnosti. V celku však nepotřeboval žádné podstatné změny, neboť legalisticko-moralistické pojetí kázání na hoře, které stojí v pozadí „sociálního evangelia“, bylo už u Wesleye samého. — Zcela podobně tomu je u baptizmu, který se v Americe v podstatě velmi málo odlišuje od methodismu a zcela úplně se vzdal své přísné víry v predestinaci a stal se synergistickým.

### 3. Realistický směr.

V tomto posledním odstavci o theologii „sociálního evangelia“ máme co činit se zástupcem, který jen s výhradou může být počítán mezi stoupence „sociálního evangelia“. Není ani utopistou ani pragmatistou, kritizuje oba tyto znaky „sociálního evangelia“ s hlediska náboženského realismu, a při tom chodil do školy německé dialektické theologie. Je to *Reinhold Niebuhr*, profesor aplikovaného křesťanství na Union Seminary v New Yorku. Omezíme se tu v podstatě na obě jeho poslední knihy: „Moral Man and Immoral Society“ (Mravný člověk a nemravná společnost, 1932) a „An Interpretation of Christian Ethics“ (Výklad křesťanské ethiky, 1935). Už z titulu první knihy je jasno, které stanovisko Niebuhr zaujímá: je nutno činit ostré rozlišování mezi mravním a sociálním chováním individuí a skupin rázu národního, rassového nebo hospodářského. A toto rozlišování ospravedlňuje politický postup, při němž by čistě individualistická ethika přišla do rozpaků. Tím odmítl Niebuhr blouznivou linii „sociálního evangelia“. Konstatuje, že jednotlivci mohou být mravní v tom smyslu, že berou ohled na zájmy, jež nejsou jejich vlastní; krátce, jednatel se může obětovat za jiné. Už rozumová vložka člověka jej nechává rozvíjet smysl pro spravedlnost, který může být výchovnými opatřeními ještě zjemněn. Ale to vše je skoro nemožné

pro lidské skupiny. Ve skupině rozum zřídka řídí a krotí impulsy, schopnost k sebeobětování je menší, rovněž způsobilost, ujmát se nesnáží jiných skupin. Odtud pochází, že se ve skupině může ukázat nevázanější egoismus než v čistě osobních vztazích. Zachování vlastní existence je stále nejvyšším zákonem skupiny, kdežto pro individuům tomu tak není. — Jak Niebuhr sám praví, obrací se polemický zájem této knihy proti náboženským a sekulárním moralistům, kteří se domnívají, že je možno znenáhla omezit kolektivní a soukromý egoismus tím, že se rozvíjí rozum nebo nábožensky inspirovaná dobrá vůle. „Sociální prorokování tohoto druhu a na této basi vedou dnes k značnému morálnímu a politickému zmatku“ (str. XII.). Všecky tyto náběhy zapominají, že v kolektivním chování lidí jsou prvky, které patří k oblasti přírody a nikdy se zcela neskloní pod rozum. Svědomí a rozum mohou v tomto boji působit na nejvyšší kvalifikováním, ale nikdy nemohou ten boj se světa zcela odstranit. — Tím Niebuhr jasně poznal, že problém moci je daleko složitější než chtěli chápat dřívější stoupenci „sociálního evangelia“. Omezenost lidského ducha a lidské představitosti jakož i neschopnost lidí, dostatečně transcendentovat vlastní zájmy, činí moc a násilí nezbytnou součástí společenského procesu. Bez policejní moci uvnitř a bez vojenské moci navenek nemůže se skupina sama udržet. Národy, nejsou ani schopny, uskutečnit ideu spravedlnosti, a to ani ve vlastním středu, jak dokazuje třídní boj, ani navenek, jak ukazuje lícoměrnost jejich diplomatických jednání; tím méně ovšem mohou dosíci principu lásky, který přece žádá víc než spravedlnost! Niebuhr odhaluje nerealistický požadavek náboženských moralistů, že národy se mají sklonit před „zákonem lásky“ jako sentimentální. Niebuhr je si vědom, že hlavně Amerika byla dobrou živnou půdou pro tento náboženský romantismus, ježto mladý a silný národ rád zapomíná na brutalitu, která se spojuje s vitalitou. Mimo to byl nesmírný rozsah amerického hospodářství po celé pevnině vhodný k tomu, aby se přehlédly ukrutnosti třídního boje a poměrná izolace amerického světa činila brutality mezinárodního konfliktu méně pravděpodobnými. Tato situace učinila sentimentalitu a pokrytectví známkami amerického křesťanství. Z této situace rozumíme také soudy, který se dnes provádí nad teologií a církví. „Poněvadž liberální protestantismus je v celku náboženstvím privilegovaných tříd západní civilizace, není divu, že jeho přiznání k ideálu lásky v civilizaci, která kypí sociální nespravedlností, je cynicky posuzováno a za pokrytectví označováno od těch, v nichž trpké sociální zkušenosti ruší sentimentality a iluze těch, jimž se dobře daří.“ (S. 80.)

Jak dalece má nyní, po tomto procesu totální desiluse, ideál lásky ještě místo v sociálním procesu a v kázání církve? Niebuhr shledává, že myšlenka sociální spravedlnosti musí být „prokvašena“ ideálem lásky, ježto jinak by byla čistě politická a neethická. Ideál, který je v nebezpečí, že se stane příliš čistě náboženským, bez významu pro každodenní skutečnost, musí zachránit ethický ideál před zpolitizováním. Mimo to musí být vždy náboženský prvek živý v naději v spravedlivý

řád společnosti. Bez nadracionálních nadějí a vášní, které se v náboženství uvolňují, nemá žádná společnost odvahu, krotit zoufalství a sociální lethargii a pokoušet se o nemožné; neboť zření „spravedlivé společnosti“ je nemožné, jestliže přichází v úvahu jako měřítko jednání jen pro ty, kdo ji za nemožnost nepokládají. — Leč nedá se plných sil náboženské víry nikdy použít pro výstavbu společnosti, ježto tryskají z ohledů sensitivního jednotlivého svědomí a jen tam docházejí plného uplatnění. Pro náboženského člověka bude společnost vždy něco nezkraceného a nezkroutilného, při čemž jej odpuzuje nebezpečí hříchu a korupce. Postavení, které zaujímá kříž v postoji křesťanovy víry, to činí zřejmým: neboť je to nevědomá glorifikace individuálního mravního ideálu. Je to symbol o sobě čisté, ale ve světě a ve společnosti nikoliv vítězné lásky. „Ten muž na kříži učinil z porážky vítězství a předpověděl den, kdy láska ve světě zvítězí. Ale to vítězství bude musit přijít zásahem božím. Mravní opora lidí nestačí to vítězství zaručit. Sentimentální generace tuto apokalyptickou notu v obraze Kristově zničila. — Lidé musí proto zápasit, uskutečňovat své individuální ideály v svém společenském životě, ale budou musit na konec nahlédnout, že ta společnost zůstává velkým naplněním člověka, ale i jeho velkým zklamáním.“ (str. 82.)

Tato dialektická nota je naprosto nová u Niebuhra ve srovnání se starým „sociálním evangelium“. Ale přece u něho zůstává vztah království božího k dějinám, jak to už Rauschenbusch zdůrazňoval, oproti radikálně transcendentnímu pojetí, jak je zastupují němečtí dialektikové. Tuto svou posici ujasnil Niebuhr ještě dále ve své knize „An Interpretation of Christian Ethics“ (1935). Zde podává kritiku jak orthodoxního chápání křesťanské ethiky tak také moderního liberalismu. Orthodoxie zničila dialektiku prorockého křesťanství tím, že buď obětovala čas a dějiny věčnosti nebo že dala historickým relativnostem naprostou platnost. Proto rozvinula evropská orthodoxie pesimismus, který na základě „hříšnosti světa“ uznával ve společnosti každou špatnou spravedlnost, která kdy existovala. Sociální principy orthodoxního křesťanství byly proto více určovány úctou pro princip řádu než ideálem lásky. — Liberální křesťanství naproti tomu zaměnilo navzájem pragmatické a perfekcionista hledisko. Tak se stalo použití příkazů kázání na hoře na politiku bez veškeré kvalifikace podivuhodnou směsí naděje a lítosti. Politická naivita a náboženská povrchnost si tu podávají ruce. — Niebuhr nalézá východisko pro křesťanskou etiku v dialektice křesťanské ideje Boha: Bůh je jako Tvůrce důvodem všeho bytí a jako Vykupitel zásvětnem všeho jsoucna. V tomto paradoxu spočívá odůvodnění pro etiku, která člověka uschopňuje, aby se oddal hodnotám, které jsou skutečně v osobnostním a existenčním jsoucnu ztělesněny, ale přece nikdy zcela v této aktualizaci nevycházejí. Tím uniká člověk jak glorifikaci lidského a časného tak tendenci mystiky, pokládat „lásku k tvorům“ za nevěrnost k Bohu a omezovat lásku k Bohu na racionální nebo mystickou kompetenci božského jsoucna, které všechno konečné transcenduje. „Ať už jsou kterékoliv slabosti křesťanství na poli sociální ethiky, dosvědčuje

přece historie, že bylo schopno vyvolat láskyplnou a dobrotivou službu lidem všeho druhu a všech situací bez ohledu na nápadnou zásluhu, která by jim byla dala nárok na jejich bližní. Křesťanský Bůh lásky nežádá lásku k bližnímu proto, že by byl téhož božství jako my (stoa) nebo že bychom měli mít respekt k osobnosti (liberální křesťanství), nýbrž proto, že *Bůh* jej miluje. Jinými slovy, povinnost není odvozena od vazeb a společných věcí historické existence, nýbrž od transcendentní jednoty podstaty poslední skutečnosti“ (s. 212.) V přednášce, kterou měl na Oxfordské konferenci, se Niebuhr vyslovuje podobně: „Křesťanské poselství, která sahá přes každou dobou a zvláštní situaci, může být se silou kázáno jen církví, která má účast na břemenech situace, jež se lidí přímo dotýká, těžkého úkolu, zřídít mír, nechat vládnout spravedlnost a spravedlnost v duchu lásky dovršovat. Tak se dává království božímu, které není z tohoto světa, jeho vztah ke každému problému světa.“

Snad není žádný jiný theolog Ameriky tak povolán tvořit pravé spojení mezi tím, na čem záleželo „sociálnímu evangelium“ a dialektickou cestou německé theologie jako Reinhold Niebuhr. Není arci pro takový pokus „hospodářské“ theologie možno, aby prostě byla nějaká část zcela a naprosto ponechána padnout, na př. Rauschenbusch a aby jen jiný dominoval; jen v živém vyrovnávání s otázkami, které jsou příslušnou tradicí dávány, a v kritice, jež na ně navazuje a je prohlubuje, a jež v tomto případě přichází od dialektické theologie, může vůbec být takový podnik započat. Tohoto významu Niebuhrova pokusu jsou si v Americe v celku vědomi, zvláště v kruzích křesťanského studentského hnutí, kde jsou ochotni v něm vidět „nového proroka“. Staří liberálové arci odmítají jeho realismus jako pesimismus a vidí v jeho dialektice jen „mystickou spekulaci“.

### Závěr.

Stojíme na konci svého přehledu americké theologie přítomnosti. Třeba jsou velmi rozmanité v jednotlivostech snahy v této skupině, je přece ve všech těch pokusech patrna krize, do níž se americká společnost dostala. Nelze už déle pěstovat jen svůj úzký denominacionalismus, nýbrž je nutno si klást počet z celkového stavu theologie a církve ve společnosti, jež je na přechodu. To vede samo sebou k otázce po základech a k autokritice; jak je nejzřetelněji vyslovena v „sociálním evangelium“. Typicky americké na této autokritice je pragmatická otázka: Zač křesťanství stojí, nepomáhá-li vykoupit společnost? — V této otázce je beze vší pochyby správná myšlenka, že se církev dnes prostě nemůže stáhnout na stanovisko „čisté niternosti“. To by se vyhnula historické situaci, v níž přece existuje něco takového jako „křesťanská společnost“, třeba jako zkřivenina a rozpad. Také by takový ústup znamenal zneuznání duchovně-tělesné souřadnosti stvoření.

Tím způsobem arci, jak se v Americe vynořuje problém církve, že oprávnění její existence má být prokázáno její užitečností pro společnost, je církev zatlačována do falešného apologetického postoje. Křes-

řanské církve sice vytvořily sociální formy a podporovaly je, ale nikdy se v nich nerozplynuly jako ve svém konečném cíli. Nikdy nebyla zaměňována sociální tvořivá síla s duchovním významem, ani se netvrdilo, že tento dochází svého splnění v oné, třeba u kalvinismu toto nebezpečí vždycky je.

A tak nemůže být rozpad „křesťanské společnosti“ kladen k tíži církvi tak, že se dostatečně světu „nepřipodobnila“, nýbrž jen tak, že „svět v sobě“ (R. Niebuhr) dostatečně nepřekonala svými duchovními silami. Důkaz pravdy, i pragmatický, může být veden jen, je-li zaručena vnitřní identita věcné oblasti s její ideou. Jinými slovy: jako nejsem práv kráse nějakého uměleckého předmětu tím, že jej hodnotím podle toho, kolik by vydal, kdybych ho chtěl použít jako dřeva k topení, tak se nedá církev hodnotit, zda selhala či nikoliv, podle toho, posuzujeme-li ji jen podle její sociologické jevové podoby.

Co se nám pro budoucnost církve v Americe zdá podstatným, není to, aby se odtáhla od praktických věcí, aby se vzdala sociálních úkolů; — to všecko je ve společnosti, kde se k tomu stát necítí zavázán a nechává více volnou ruku soukromé iniciativě, často dílo milosrdenství; — ale nová orientace směrem k pravému církevnímu hledisku. Sebekritika amerických církví musí vykročit z dilemmatu perfekcionismu a pragmatismu k obzoru, v němž jedině se může dít pravá sebekritika v církvi, k obzoru *prorockému*.

Církev v Americe, stejně jako kdekoli jinde, byla z různých důvodů namnoze příliš rychle ochotna ztotožňovati se s některou formou společnosti, prohlašovati ji za posvátnou a příliš rychle sankcionovat, na příkl. posvátnost majetku nebo posvátnost demokratické ideje. To vede k demonizování a k pokrytectví. V kritice těchto skutečností vidělo „sociální evangelium“ vskutku něco správného. Ovšem by církev v Americe tomuto nebezpečí neunikla, kdyby se snad z „taktických důvodů“ chtěla spojovat s nějakým pokrokovým hnutím, které sice má v mnohém podobnost se sociálními cíli křesťanství, ale přece zřizuje větší démonii, než byla dosud, zabsolutněním konečné veličiny. Američtí církevní lidé se často oddávají ilusi, že svou spoluprací ve všech sociálních obnovovacích hnutích tyto oddémonští a pokud možno zkřesťanští. To je však možné jen když se církev nejprv nekvalifikovaně oddá tomuto entuziasmu a nadchne se pro „novou společnost budoucnosti“. Toto nadšení však může být právě tak dobře nadšením nikoliv pro království boží, nýbrž pro „království posledního člověka“, onoho filistra bez napjetí, zajištěného proti všem náhodám života, kdy je život tak zbaven své tvůrčí irracionality, že zbývá už jen stagnace a prázdnota. Tím není pro „království boží“ naprosto nic získáno, ano dostali jsme se od něho snad ještě dále než před tím, ježto nyní jsme se vzdali postoje naděje a nahradili jsme jej vítěznými frázemi „splnění“, zatím co před tím v postoji pokání a modlitby jsme si aspoň ještě byli vědomi distance od království božího a jeho transcendentní vzdálenosti.

Církev a theologie v Americe budou jednou postaveny před alter-

nativu, volit mezi pragmatickým přizpůsobením společnosti a mezi prorockým příkazem. Obé nejdě dohromady, neboť jednou stránkou prorockého jest, mít odvahu k ztroskotání a k marnosti. Jsou dva způsoby, jak církev může „selhat“. Jednak tím, že obchází historickou situaci, zapírá svou prorockou povahu, stává se na staré kulturní formy, s nimiž je částečně tak úzce spojena, ježto je pomáhala tvořit a formulovat. Může se stát archaickou a tradiční, jak se tím skutečně stal fundamentalismus. Druhý, prorocký způsob „selhání“ je, když církev v svém dopředu obráceném zření se nemůže ztotožnit s pokrokovými hnutími, ježto zří dál skrze těch několik věcí, jež má s ním společné a prohlédá démonii za nimi číhající. Při pravém prorockém vědomí překonává církev sektářskou krátkozrakost, která v svém entusiasmu zaměňuje „království posledního člověka“ s „královstvím božím“ jakož i kněžskou soběstačnost a nepostačitelnost „staré církve“. Osud amerického křesťanství bude v podstatě záviset na tom, jak dalece bude s to, aby se těmto základním věcem zase nově naučilo.

Theologische Rundschau, roč. 10. (1938) seš. 1.

F. K.

## ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

### Náboženské oživení ve Švédsku.

*Ferdinand Kovář*

Jeden z nejvýznamnějších švédských listů, Stockholms-Tidningen, uspořádal počátkem letošního roku zvláštní anketu. Požádal své čtenáře, aby mu oznámili, co pro ně r. 1938 znamenal v ohledu náboženském a co očekávají od r. 1939. Z došlých odpovědí je patrné, že Švédsko prožívá významné náboženské oživení. Uvedeme tu aspoň několik úryvků ze svědectví, jež byla jmenovanému listu poslána.

Profesor Gustav Sundelin, stockholmský vědec, se mezi jiným vyslovil takto: „Kdybych byl býval při změně minulého roku postaven před tyto otázky, byl bych na ně nechtěl odpovědět a byl bych na ně ani nemohl odpovědět. Co se vlastně stalo, co mi nejen umožňuje uvedené otázky zodpovědět, nýbrž co působí, že odpověď je mi věcí zcela milou? Nuže, směl jsem se v uplynulém roce setkat s Bohem, a to takovým způsobem, že celý můj postoj ke mně samému, k mým bližním i ke všemu bytí se naprosto změnil. Rozdělující stěny, které jsem spolubudoval mezi sebou a lidmi, s nimiž jsem nesympatisoval, a které mi činily život rok od roku nesnesitelnějším, už neexistují. Je mi také, jako by má stará životní filosofie, zbudovaná na zásadách determinismu a s hlediska pohodlnosti, ale při tom v nejvyšší míře beze vší odpovědnosti, musila nyní ustoupit pocitu odpovědnosti a aktivitě, a to nejen pro duchovní blaho moje a mé rodiny, nýbrž i pro blaho jiných lidí.“

Evert Larsson, dělník ve sklářské huti, uvedl ve své odpovědi tato slova: „V mládeži svobodné církve, k níž patřím, je zřetelná touha po duchovním prohloubení a po duchovní aktivitě. Chceme brát křesťanství opravdu zcela vážně. Žádáme nekompromisní křesťanství, které jednot-

livce od základu změni, ale které také veřejný život od základu změni. Sociální konference, které minulého roku uspořádala mládež švédského misijního svazu, a kde se sešli dělníci, dělničtí vůdcové a zaměstnavatelé, aby se společně pokusili nalézt pravou křesťanskou linii v palčivých otázkách kolem moderního výrobního života, svědčí o zvýšené sociální odpovědnosti. Že křesťané zde nacházejí své velké povolání, má právě nyní velký význam. Zdá se mi, že dělnické hnutí ukazuje plné pochopení pro křesťanství, jež neutlíká před skutečností, nýbrž se něčeho odvažuje pro řešení těchto těžkých otázek.“

Z odpovědi stockholmského rektora Arvida T. Pehrsona uvádíme: „O stavu náboženství v dnešním Švédsku mám bohužel příliš málo zkušeností. Mohu je vyjádřit starým příslovím: Jak se do lesa volá, tak se z lesa ozývá. Vyzná-li někdo prostě a otevřeně nový kladný postoj ke křesťanskému životnímu názoru, setká se ve většině případů se živým zájmem, i tam, kde to nejméně očekával. Upjatost a odstup, s nimiž se dříve setkávali ti, kdož zastupovali vážný křesťanský názor na život, už nejsou typické.“

Nakonec úryvek z odpovědi, kterou poslal stockholmský zubní lékař Ragnar Rangne: „V uplynulém roce jsem mohl zažít, jak šla světem mohutná vlna náboženské obrody. Viděl jsem, jak lidé ze všech táborů a s nejrůznějšími předpoklady dostali milost a sílu, odevzdali se z celého srdce Bohu a že toto odevzdání Bohu u jednotlivců je jedinou cestou lidstva z nynějších nesnází a chaosu. Viděl jsem, že třeba zkušenost Boha je právě tak měnlivá a rozmanitá jako život sám, cesta k tomu odevzdání přece vykazuje překvapující jednotnost. Cesta musí započít mou čestnou vůli, uznat své vlastní hříchy a právě je pokládat za skutečný podnět pro bídu světa. Viděl jsem, že dnešní lidé jsou neočekávanou měrou naplněni nedůvěrou a pochybností v možnost vědy a techniky, vytvořit šťastnější životní podmínky. Nalezl jsem živou touhu po Bohu i tam, kde bych jí byl nejméně čekal.“

(Protestantenblatt, 28. května 1939.)

F. K.

## ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

**Rectus: Legenda o svatém Husovi.** (Praha 1938, nákladem A. B. Kohouta.)

Je to kniha v pravém slova smyslu kuriosní. Má honosnou výpravu, výborný papír, skvělý dvoubarevný tisk Průmyslové tiskárny, a přitom je to kniha exemplárně špatná. Nepamatuji se, že bych býval kdy knihu takového druhu četl; v tom, co přináší negativního,

je prostě jedinečná. Kdybychom chtěli najít smysl v té knize, marně bychom se namáhali. Jak také jinak, když ani jednotlivé věty tu nedávají smyslu. Již po stránce jazykové je to kniha přímo negra-motná. Autor hovoří o rektorské kutně (5), eminence se směje potupně (13), pravdu netřeba hnětnouti mezi (?) prsty (t.), Duch svatý má vnuknouti v pravomoc naši, jak spasiti máme

Husa (16), Kristus byl židů pro židy (20), pře je prohratá (23), Hus na učení Karlově stával (25) a t. d. Jako s jazykem, tak je tomu ovšem i s logikou. Rozuměj, kdo můžeš, těmto větám: Kdo sloužil davu a sám nebyl mocnějším jak tisíc z nich, zadáven, vláčen, marně varován, zničen byl těmi, kdo včera mu ještě slávu prokazovali (14); neznáš-li článek víry, kde Kristus praví: Nekamenujte; kdo z vás bez hřichu je (16); já pak — jako Kristus byl židů pro židy a pro jiné — zůstanu pro Čechy učením a slovem zákona a vírou v sílu jeho (20); stigmata ve znamení kříže a výheň pekla v duši zrádcově se válí, děsivě volající po odvetě (23); kupit se budou Čechové na rycích, jakoby vody valit (?) ulicí mávajíce praporeci, volající víru naši za vůdce svého (24); víru mou nezdolnou zanesou kardinálové na kámen ke hrobu Petrovu (25). Odstrašující věta, kde se svorně pojí nedostatky jazykové s nedostatky logiky, čte se k závěru: „Až nejhůře bude a země Kristovy na hranicích ohroženy, úzkostí jati ruce k nebesům vztahovati a volati počnou, aby zachování byli v milosti, až válka ohroží panství kleriků a oni bezmocni státi budou proti pohanům, proti kmenům, které v neuctě budou, a zahlazování pro víru, Čechy na učení Karlově, kde stával jsem, ke kapli Betlémské a na hrad královský s procesím v purpuru vodit počnou, volající ducha mého, aby jim odpustil a víru svou dal Čechům pro jejich zbraně“. — Proti takovému znesvěcování věcí svatých nutno protestovati.

Dr. F. Tichý.

*František*

Dr. František Váhala: *Glosář moudrosti staletí*, 1939, 40 K. Vyšlo vlastním nákladem v Praze a jest to z celkové sbírky svazek I., nazvaný: *Moudrost západní Evropy*, t. j. francouzská, italská, angloamerická a německá. Pak má následovat svazek II. *Moudrost národů slovanských*, III. *Moudrost řecko-firmská* a IV. a V. svazek s kulturou orientální (v tom budhistickou a křesťanskou). „Budha, Kristus, Laotse, sv. Augustin, sv. Tomáš, Hus, Luther, Alexander, Caesar, Napoleon, Edison... Mácha... Wagner... Masaryk sejdou se na společné linii lidského myšlení a citu, vyjadřujícího dobro, sílu a krásu, rytmus a harmonii života, plně žitého a oduševnělého,“ praví se v předmluvě naplno vitalisticky. Jiný odstavec, začínající: „Příroda vede a nutí k rozvoji ducha a těla...“ zní naturalisticky. Kdežto romanticky věří s osvícenskými humanisty v samočinný pokrok lidstva: „Než všude, kam paprsek slunce proniká, myslí a cítí se lidsky... (lidstvo) neustále tvoří nové a překonává staré a překonává sebe“. Na křesťanství má autor zastaralý racionalistický názor: „... jako by chtělo překonati tento svět, vyraziti prach z obuvi a uchýliti se do blaženosti nebes.“ Křesťanství prý svým nesprávným vztahem tohoto života k říši ducha způsobilo lidstvu mnoho utrpení; nerozeznává křesťanství a „křesťanství“, křesťanství ducha Kristova od „křesťanství“ znetvořeného prvky pohanských mytů, starých filosofických škol a j. Romanticky přitahuje k nám budhismus, ale potom praví, že „dospíváme k stadiu, jež vyrovnává západ



a východ, sever i jih, v čisté lidském obrození.“ Tož to, tedy Masaryk byl realista velmi ostrovidný, když napsal, že evropská kultura jest a bude křesťanská. „Kniha tato má tížádost,“ píše autor, „aby národ se orientoval dobře, . . . Naše tížádost musí býti vésti národy střední Evropy. . .“ Ale nač však tato kniha, když autor pokračuje takto: „Moudře myslí a žije kolikrát prostý člověk stranou světa a jeho proudu?“ Avšak pět rádků dále vybízí zas všechny: „Vy, pro něž píší, vyberte si jakoby u buffetu duchovních hodů. . .“ což připomíná platonské statické zření, takže další, jakoby závěr kazatele suché morálky zní sice libivě, leč falešně: „Dík vzdejte veleduchu světa svými činy, shodnými s řádem božské moudrosti. . .“ Ani vytvořit vlastní osobnost, jak se autor domnívá, není nejvyšším cílem člověka, nýbrž: milovat pravdu, moudrost věčnou, Boha, bližního a sebe (a tím usilováním se tvoří osobnost, charakter) — Ježíš a království Boží. To jest to pevné určité sudidlo. Starý zákon, Homér, Nový zákon, někteří křesťanští klasikové a kacíři. . . to jest ta linie

plnosti života, kdežto Caesar a Napoleon, Nietzsche. . . jsou vedle. Ten řád nevyvěrá z lidstva, tak jako voda ze země, ale jest z milosti Boží lidstvu zjevován — v zápasích víry. Těmto poznatkům (uspořádaným orgánem zbožnosti křesťanské — theologií) blíží se, k nim ukazují všechny pravé hodnoty kultury, rozumu, tedy: moudrosti, jež pořádá filosofie. Výš jsou pravdy víry, protože pravdy vzešlé z úsilí celé bytosti lidské, pravdy navoděné samým Pánem nad světy, i nad lidskými dějinami (i s jejich cizopasníky, násilníky a krvežíznivci). Toto jest to nejlepší (poznání a víra), co jest v nás (Švec), toto jest naše čest a žádost po ní nemá konce: Přece však, ač hladovíme a žizníme, přece můžeme vyznati a svědčiti: Kamenem úhelným (základním či úrazu) jest Kristus. A z této platformy se teprve může národ orientoval dobře, (i v moudrosti staletí), zde se může opřít o pevný bod, odkudž hýbou světem muži (z tohoto Ducha vyrostlé osobnosti) jako: Hus, Žižka, Chelčický, Komenský, Masaryk. . .

Bohumil Kavan.

## RŮZNÉ.

Luthero Husovi a o českém národě. Když r. 1537 vyšly po prvé Husovy listy, napsal Martin Luther v předmluvě k nim: „Vizte, jak se Hus přidržel ve svých spisech i slovech učení Kristova, s jakou odvahou zápasil s útrapami smrti, s jakou trpělivostí a pokorou vše trpěl a s jakou velikostí ducha podstoupil ukrutnou

smrt na obranu pravdy. A vše to vykonal samojediný v imponujícím shromáždění lidí nejvíce vynikajících a nejmocnějších, podoben beránku uprostřed vlků a lvů.“ O českém národě napsal: „Vždycky jsem proto smýšlel přeslavně o národě českém, a mám za to, že jsme mu vděčností povinni, protože nám ukázal prameny nauky čistší.“

Hus a Němci. „Různé úsudky o Husovi, které nestojí v theologické souvislosti a které se dají najít během celé doby od smrti Lutherovy až podnes ve velkém počtu, svědčí o tom, jak životná zůstala postava Husova v povědomí německého protestantského člověka. Třeba si jen vzpomenouti na chvalozpěvy Herderovy, na úlohu Husa a husitství v německém básnictví až do přítomné doby nebo na to, že v Hegelově Filosofii dějin, kde jsou jmenována jen nečetná jména hrdinů světového ducha a světově dějinného významu, nechybí vedle Alexandra Velikého, Caesara, Napoleona a samozřejmě také Luthera, ani Hus.“ Fritz Erlebusch, Co daly naše země Evropě a lidstvu.

Z myšlenek Palackého. Že pak již nyní dobrým svědomím a plným právem hlásiti se můžeme o své místo v řadě národů, za to děkovati máme ne tak počtu svému a síle hmotné, jako raději moci duchovní a mravní statečnosti těch, kteří nás předešli v národním procitnutí a uvědomění. Kdyby oni ve svém podnikání byli hned od počátku neohradili se pravou osvětou, pravým pokrokem k lepšímu, skutečnou obětavostí a bezúhonností charakteru, byli by neodolali nesnázím a překážkám neschísným i těžkým... Národní naše vzkříšení umožnilo se jen touto cestou. A jelikož podle známé maximy každá država jen těmi prostředky, kterými povstala, udržeti se může v bytu svém: naléhat i na spisovatele české co duchovní budiče a vůdce národu svého, povinnost, nejen vynikati a svítiti pravou osvětou, pokrokem,

obětavostí a bezúhonností, ale i snažiti se, aby ctnostmi ducha, inteligencí a mravní statečností předčili a přemáhali rozhodně všechny ty, kdo národnímu bytu našemu na odpor se stávají, jej ztenčiti usilují. Jen tehdáž ubezpečíme trvale budoucnost svou, když duchem vítěziti a vévoditi budeme v odvěkém zápasu Prozřetelností boží nám uloženém. — V řeči z r. 1864.

Život lidský. K metě, znamenající rovnováhu, ba i moudrost životní, dospíváme zpravidla u věku pokročilejším, když jsme se byli k ní propracovali životními zkušenostmi; bývát ovocem dlouhých a složitých procesů vnitřních. Neznámo kdy, ale jistě už v pradávnu vzniklo podobenství mezi životem lidským a stromem. Raší, kvete, rozkládá své větve v slunci a bouřích, v podzimu pak přináší ovoce. Přejde na to, jaké ovoce kdo klidí; šťastnější, kdo dosáhne výše k plodům zvláště dokonalým a krásným, — jiní vzítí musí za vděk skromnějšími, — ze stínu. Nejhuře jsou na tom, a dlužno jich politovati, ti, jichž štěpy stihla pohroma, takže nemají snad ani plůdku. — Karel Čupr.

Teprve po smrti. K tomu, abychom porozuměli člověku, docházíme až po jeho smrti. Dokud nějaký člověk žije, všechny věci, které ještě bude moci vykonat a o nichž nevíme, tvoří jakési neznámé, které ruší výpočty. Smrt konečně udělá pevné kontury; je to jako kdyby se ta osoba oddělila od svých možností a osamostatnila se: obcházíme ji, vidíme ji konečně odzadu, můžeme pronést celkový úsudek. — Roger Martin du Gard.

**Ženy.** Ženy jsou mnohem odvažnější, nemoci a smrti čelí mnohem líp než my, mají více soucitu a miň ješitnosti. Jejich instinkt je celkem bezpečnější, nepoblázní a nespletou se tak často jako my. Láska znamená pro ženu daleko víc než pro muže, znamená všechno. — Axel Munthe.

**Smysl přítomnosti.** My současníci obzvláště těžce můžeme vzniknouti v hlavní smysl přítomnosti. Chybí nám perspektiva, někdy nepatrné události nám zastíňují velké, nahodilosti a klam nám zakrývají pravdu. Abychom pochopili nebo se aspoň přiblížili chápání přítomnosti v její podstatě, abychom našli její smysl, musíme se dívat pouze s nejdůležitějšího hlediska, náboženského. — D. S. Merzkovský.

**Cesta k pravdě.** Neomylnost není člověku dána. Naším losem jest kráčet mezi nástrahami a překážkami, postupovati zvolna a nesnadno a postupně poznávati, co je pravda podle toho, co pravda není; nikdy se nedověděti plně pravdy přímo, nýbrž kráčet pravdě vstříc, chybovati, však kráčet vytrvale. — Oliver Lodge.

**O pravdě.** Je jedna pravda a jen jedna. Ta se nedá vzítí mocí a nikomu se nevnučuje; ale sděluje se, více nebo méně, je-li hledána s pokorou a sebezapřením, „s bázní a třesením,“ praví apoštol. Kdo jí chtějí činit násilí a chtějí svémocně dělat pravdu, moří se nadarmo, a jsou třtinou na poušti, kterou vítr klátí sem a tam. Lidská díla, jako všechny věci tohoto světa, kolísají a mění podobu i barvu. Ale pravda zůstává a nekolísá. A kdo se jí prostě a vytrvale drží, ten větrí

ranní vzduch a drží se toho, co má, až zažije víc. Člověk může pravdu zneuznávat, jí opovrhovat a ji zdržovat, ale počíná si zvráceně, mýlí se, bloudí a při tom i v tomto počinání jí hledá. Nemůže jí postrádat a není možno, když se mu objeví, aby před ní nesklonil svou hlavu. Mýliti se je lidské. Ale pravda je nevinná. Ona je vždy připravena a vždy má cenu a podrží ji až do konce. Kdo pravdu nepoznávají, mají škodu. Ale jí neškodí, není-li poznávána. Ona nepotřebuje nikoho a je velikostí a slávou její přirozenosti, že je vždy ochotna nebýt unavena nevděkem, a že jako vycházející slunce zápasí s mraky a parami, aby je očistila a ozlatila. — Matthias Claudius.

**Bůh a člověk.** Lidé mají bezmeznou důvěru, že mohou sebou disponovati. A přece jen nemohou sami sebou disponovati. Nemohou nikdy uniknouti Bohu, leda když se člověk uzavře do vlastního pekla. Ale stále jsou ve vzpouře, poněvadž není třetí cesty. Jak pro všechno na světě mohlo vzniknout povídání o tom, že Bůh je ideálem lidí? Opravdu nic z toho, co vidíme ve skutečnosti, na to neukazuje. On je spíše věžitelem, na něhož se pokoušíme, jak můžeme, zapomenouti, a když to již nejde, pokoušíme se ho oklamati, nebo s ním uzavřítí smlouvu na akord. — Sigrid Undsetová.

**O modlitbě.** V modlitbě nám Bůh dává jasnost ducha a pevnost vůle. Chybí-li ti síla k sebeovládání, pros o ni Boha. Poklesá-li tvá odvaha, obrať se k němu upřímnou, vřelou modlitbou, která je naší nejsilnější zbrojí. Hledej Boha, až pocítíš jeho odpovídající hlas v svém

srdci. Modlitba se neděje libovolně, nýbrž je to nutnost. Jaká radost, jaká klidná bezpečnost se nás zmocňuje, máme-li přitele, o němž víme, že nám rozumí! S takovou důvěrou se modlí k svému Bohu. S největší důvěrou, celem a také s naprostou oddaností. Obrátíš-li se s upřímnou lítostí k Bohu a cítíš-li, že tě slyší a tobě odpouští, že jeho pokoj jde tvou duší, v tom okamžiku zakoušíš blaženost, že jsi čistého srdce, a skutečnost, že můžeš zřítí Boha. Nezáleží na tom, abys se rozplýval v zbožných citech, nýbrž abys se oddal do boží vůle nebo abys ji plnil. Opouští-li tě radostnost, je to znamením, že se odvracíš od Boha. Ježíš se v Getsemaně vrhl na svůj obličej a modlil se. Na svůj obličej, ježto nehledal nic jiného než Boha. Nemůžeme Boha ani dost naléhavě vyhledávat. — Ludwig Klapp.

Boží vítězství skrze lidi. Věřit v pokřesťanštění světa není povinností člověka; byloť vždy výsledkem všech takových pokusů zesvětštění křesťanství. Království boží, v něž doufáme, se prosadí v protivě k světu a na troskách světa, jak jej známe. Co Bůh spojenými silami všech křesťanů v tomto světě zamýšlí zaříditi, musíme přenechat jemu; stačí, jestliže jen všichni, kdož se přiznávají k Ježíšovi, pracují a zápasí pro vítězství boží věci, spravedlnosti a lásky, abychom Bohu dělali na zemi více cti a méně hanby. Nelze věřit v boží vítězství, nedáme-li se mu do služeb pro zápas ve světě. — Paul Wernle.

Ježíš a Pavel. Přesvědčivým příkladem pro historickou kritiku bible a křesťanské nauky je často

probíraný problém: Ježíš. Pavel. Po dlouhé době obvyklého, neuváženého spojování obou následovalo kritické období, které se stupňovalo až po konstatování nesmířitelného protikladu mezi oběma. Jen tím, že tento zdánlivě tak jasně patrný protiklad byl tak bezohledně promyšlen a vysloven, byla uvolněna cesta k historickému hodnocení, které dnes určuje obraz. Nechává oba stát na jejich historických místech a může přece ukázat, jak Ježíšovo zvěstování se v Pavlově poselství přetvořuje theologickými formami myšlení, které byly nutné pro Pavlův radikální útok na židovství a jak právě tím bylo pro prvokřesťanské obce odborně uchováno. Ježto při tom jde o pochod uvnitř Nového zákona, může se křesťanská církev učit i dnes mu vždy nově rozumět; jinak pro ni zůstane polovina Nového zákona němá. Celá podoba křesťanské nauky musí být od základu promyšlena z myšlenkových forem, pojmů a obrazů světa dnešního člověka. Jen když se o to pokusíme, můžeme nalézt pochopení pro tradiční formy křesťanské nauky. — A. Bornkamm.

Církev. Vim, že náboženství nemůže existovat bez nějaké podoby vnější církve, bez nějakého těla nebo aspoň podobnosti tělu. Ale toto tělo musí býti tím útlejší a průhlednější, čím jemnějšími a etheričtějšími se staly oheň a světlo, jichž vůdcem jest Ježíš Kristus. — E. M. Arndt.

Skutky, nejen slova. Rozhodující je v každé době nikoliv to, jak mnoho někdo mluví o duchu, nýbrž to, v jakém duchu žije a jedná. — H. Mulert. F. K.

# Magnifikat.

(Luk. 1, 46—55.)

Franěk  
Dr. F. Kovář.

Slovo Magnifikat je vžitě pojmenování pro chvalozpěv, který je obsažen v historii Ježíšova dětství v Evangelii Lukášově (1, 46—55). Pojmenování je vzato z prvního slova latinského překladu toho chvalozpěvu: *Magnificat anima mea Dominum* — Velebí má duše Pána.

Tento chvalozpěv pronesla podle dnešního obecného znění Lukášova Evangelia Ježíšova matka, když přišla do judských hor navštívit svou příbuznou Alžbětu. Bylo to krátce po tom, když anděl Gabriel zvěštoval Marii v Nazaretě, že se stane matkou mesiášovou. Alžběta, matka budoucího mesiášova předchůdce, byla v 6. měsíci těhotenství. Jakmile Alžběta uslyšela pozdrav vcházející Marie, poskočilo děťátko v jejím životě a Alžběta, naplněná Duchem svatým, pozdravila slavnostně Marii jako budoucí matku mesiášovu. Nato následuje po úvodních slovech: „Maria promluvila“ chvalozpěv.

Máme některé vážné důvody domnívati se, že na místě, kde v dnešním Lukášově textu stojí: „Maria promluvila“ (v. 46.), stála původně slova: „Alžběta promluvila“ a že tedy Magnifikat byl připsán Alžbětě, nikoliv Marii. Těmi důvody jsou svědectví vnější i vnitřní.

Vnější svědectví tvoří historické doklady. Tak nejstarší rukopisy starolatinského překladu, Italy, připisují Magnifikat Alžbětě. Jsou to: codex Vercellensis (značka: a) ze 4. stol., codex Veronensis (značka: b), rovněž ze 4. stol. a codex Rehdigeranus (značka: l) z 8. stol. Také Nikéta, biskup z Remesiany v Dácii a přítel biskupa Paulina z Noly († 431), dosvědčuje biblické znění, že Magnifikat pronesla Alžběta.<sup>1)</sup> Na konci 4. a na počátku 5. století měly tedy některé biblické rukopisy: „Alžběta promluvila“, nikoliv „Maria promluvila“ jako úvod k chvalozpěvu. Ale totéž máme dosvědčeno i z východu, a to již ze 3. stol. Origenes († 252) v jedné homilii k Lukášově Evangelii, zachované v Jeronymově překladu, praví, že jsou dvě skupiny rukopisů, z nichž jedna připisuje Magnifikat Alžbětě, druhá Marii.<sup>2)</sup>

Není tedy vyloučeno, že v původním znění Lukášova Evangelia byl Magnifikat připsán Alžbětě. Těžko bychom totiž vysvětlili, že by místo bylo v některém rukopise změněno tak, aby bylo připsáno Alžbětě, kdyby v originále bylo bývalo při-

1) Viz zlomek jeho traktátu: De psalmodiae bono, jež uveřejnil D. Morin v Revue biblique, 1917, s. 286/7.

2) Non enim ignoramus, quod secundum alios codices et haec verba Elizabeth vaticinetur. — Migne, Patrologia latina, sv. XXVI., str. 233.

psáno Marii. Zato snáze pochopíme změnu ve prospěch Marie, neboť se mohlo právem soudit, že Marie má více důvodů velebít Boha než Alžběta. Marie je tu vskutku obklopena takovým množstvím a takovou silou potvrzení toho, co jí bylo zvěstováno, že má všechny důvody velebít Boha. Tato okolnost mohla vést některého opisovače Evangelia k tomu, že místo Alžběty vložil do původního textu Marii. Poněvadž i to se k textu hodilo, zůstaly asi od té doby dvě skupiny rukopisů, až nakonec zvítězil text, který připisoval Magnifikat Marii. V křesťanských kruzích to zajisté nečinilo obtíží, nýbrž naopak bylo rádo uznáno, neboť v té době úcta k Ježíšově matce vzrůstala a v Novém zákoně bylo obsaženo poměrně málo toho, co by její úctu podporovalo. Zde pak provedená změna způsobila, že Marie v Magnifikatu vystupuje jako prorokyně a její uctívání je předpověděno jejími vlastními ústy.

Také *vnitřní důvody*, vzaté z obsahu místa samého, svědčí pro to, že původně byl Magnifikat asi připísán Alžbětě. Po skončení Magnifikatu následuje v Evangeliu věta: „Marie zůstala u ní asi tři měsíce.“ (1, 56.) Kdyby byl v původním znění chvalo zpěv pronášen Marií, bylo by zde zajisté stálo: „I zůstala u Alžběty asi tři měsíce.“ Věta „Marie zůstala u ní asi tři měsíce“ totiž předpokládá, že se do té doby mluvilo stále o Alžbětě (proto: *u ní*) a změna podmětu naznačuje, že se nyní teprve začíná mluvit o Marii. To ukazuje, že v původním znění Magnifikat pronášela Alžběta a že když opisovač změnil úvod chvalozpěvu, opomenul změnit větu, která po něm následovala a která začínala zase mluvit o Marii.

Mimo to není Magnifikat v dnešním textu u Marie ničím motivován, přichází náhle, bez odůvodnění. Zato v ústech Alžbětiných je velmi dobře motivován její prorockou inspirací, o níž mluví v. 41.: „Naplněna Duchem svatým“, pronáší hymnus chvály Bohu a zároveň i hymnus prorocký. Magnifikat je svým obsahem mesiášský, eschatologický chvalozpěv ve formě žalmové. Mnohé jeho myšlenky jsou vzaty z chvalozpěvu Anny, matky Samuelovy, jak je obsažen v 1. Sam. 2, 1—10. Jiné jsou vzaty z jiných míst Starého zákona. Jeho obsah je, jak ještě uvidíme, zcela obecný, je v něm vysloven protiklad mezi poměry doby nynější a doby mesiášské.

Na konkrétní situaci, o níž se v tomto kontextu Janovy a Ježíšovy historie dětství mluví, se vztahují pouze dvě věty Magnifikatu: „... protože se sklonil k ponížení své služebnice, hle, od nynějška mě budou blaženou nazývatí všechna pokolení“ (v. 48). Prvá věta se hodí jen na Alžbětu, nehodí se na Marii, jak o ní dosud bylo mluveno. Je to další důvod pro názor, že v původním znění byl tento hymnus připísán Alžbětě, ne Marii. Alžběta podle předcházejícího vypravování žila jako bezdětná manželka, a to podle tehdejších názorů znamenalo žít v hanbě

a ponížení; ale Bůh se k ní sklonil a odstranil její ponížení tím, že ji učinil matkou. Je to ve shodě s v. 25., kde Alžběta o sobě praví: „To mi Pán učinil za dnů, kdy se ke mně sklonil, aby mě zbavil posměchu mezi lidmi.“ O ponížení Mariině není nikde nic řečeno, věta se na ni nehodí. Druhá věta se hodí na Marii, je jakoby předpovědí jejího budoucího kultu v křesťanství. Tato věta byla asi důvodem, proč první opisovač připsal Magnifikat Marii. Ale tato věta nemohla být o Marii napsána v době, kdy bylo sepsáno Lukášovo Evangelium, neboť tehdy ještě nebylo zvláštního kultu matky Páně. Leč věta se hodí velmi dobře také na Alžbětu. Tím, že ji Bůh učinil matkou syna, který bude připravovatelem cesty pro království boží, předchůdcem mesiášovým, byla dána podmínka pro to, aby i matka takového syna byla nazývána blaženou vždy a všude, kdy a kde bude užíváno blahého ovoce mesiášské spásy, království božího, a to bude u všech pokolení.

Vyjmeme-li tento v. 48., není už v chvalozpěvu nic, co by se hodilo na konkrétní situaci vypravování této části historie dětství. Co zbývá, je eschatologický žal jako uzavřený celek, který po stránce formy má 4 sloky, každou o dvou dvojverších, po stránce obsahové pak ukazuje, jak doba mesiášská bude svými poměry opakem doby nynější, království boží opakem království tohoto světa, a velebí za to Boha. Je možno, že to původně byl hebrejský žal, přeložený pak do řečtiny. Evangelistovi se svým obsahem hodil do souvislosti, proto ho použil, vloživ do něho v. 48. jako spojení s konkrétní situací vypravování. Alžběta se tu pak řadí k slavným ženám Starého zákona, jimž se přisuzují chvalozpěvy: k Marii, sestře Mojžíšově, k Deboře, k Anně, matce Samuelově a k Juditě.

Magnifikat jako mesiášský žal zní (v překladu Žilkové):

*Velebí má duše Pána,  
zaplesal můj duch v Bohu, mém spasiteli,  
že mi učinil Mocný veliké věci.  
Svaté jest jeho jméno!*

*Jeho milosrdenství trvá od pokolení do pokolení  
k těm, kteří se ho bojí.  
Učinil mocný skutek svou paží,  
rozptýlil ty, kteří jsou pyšní v smýšlení svého srdce.*

*Svrhl mocnáře s trůnu  
a povýšil pokorné.  
Hladovějící nasýtil dobrými věcmi,  
bohaté poslal pryč prázdné.*

*Ujal se svého služebníka Izraele,  
jsa pamětliv svého slitování,  
jak promluvil k našim otcům,  
Abrahamovi a jeho potomstvu na věky.<sup>3)</sup>*

Prvá sloka tvoří úvod žalmu. Básník v něm vidí budoucí dobu spásy už hotovou, mluví pak o ní v minulosti (v originále aoristy), popisuje její poměry v opaku k poměrům doby své, a v úvodě velebí Boha, že se mu projevili jako spasitel a dal mu viděti dobu království božího jako hotovou. Tím mu učinil velké věci. Bůh je svatý. Jméno boží je osoba boží, Bůh sám. Duše a duch básníka, což jsou jen různá slova pro označení nitra, plesá a velebí mocného a svatého Boha jako původce spásy.

Bůh však není jen mocný a svatý. Je také milosrdný, zdůrazňuje druhá sloka. Byl a je milosrdný, za všech dob a ke všem lidem, kteří sice chybují a hřeší, ale ne ze zloby, nýbrž ze slabo-

<sup>3)</sup> Čtenář nechť si laskavě srovná Magnifikat s chvalozpěvem Anny, matky Samuelovy (1. Sam. 2, 1—10), aby poznal, kolik myšlenek tu přechází ze SZ do NZ, ale také, kolik jich nepřechází:

Zplesalo srdce mé v Hospodinu  
a vyzdvížen jest roh můj v Hospodinu;  
rozšířila se ústa má proti nepřatelům mým,  
nebo rozveselila jsem se v spasení tvém.  
Neníť žádný tak svatý jako Hospodin,  
nýbrž žádného není kromě tebe;  
neníť žádný tak silný jako Bůh náš.  
Nemluvtež již více hrdě,  
a nevycházej z úst vašich slovo pyšné;  
nebo Bůh silný, vševědoucí jest Hospodin,  
a usilování jeho jemu nepochybují.  
Lučiště i silní potříní jsou,  
a mdlí opásání jsou silou.  
Syti z chleba jednájí se k dílu,  
a hladoví přestali lačněti,  
tak že neplodná porodila sedmero,  
a kteráž mnoho dětí měla, zemdlena jest.  
Hospodin umrtvuje a obživuje,  
uvodí do pekla i vyvodí.  
Hospodin ochuzuje i zbohacuje,  
ponižuje i povyšuje.  
Nuzného vyzdvihne z prachu,  
a z hnoje vyvyšuje chudého,  
aby je posadil s knížaty,  
a stolicí slávy dědičné jim dal;  
neb Hospodinovy jsou stěžeje země,  
na nichž založil okršlek.  
Onť ostříhá noh svatých svých,  
ale bezbožní ve tmě umlknou;  
nebo ne v síle záleží síla člověka.  
Kteříž se protíví Hospodinu, setříní budou,  
na takové s nebe hřimati bude.  
Hospodin souditi bude končiny země,  
a dá sílu Králi svému,  
a vyvýší roh Pomazaného svého.



sti, ale litují svých činů, poněvadž se bojí Boha. Není to nenávistný strach otroků, ale bázeň, spojená s úctou k svatému a mocnému Bohu. Dále se pak líčí poměry v království božím. Líčí se v čase minulém (v aoristech), pěvec vidí království boží už uskutečněné jako mocný skutek, učiněný boží paží. Je tam všechno nové. Poměry tohoto světa jsou tvrdé, ale to nepotrvá věčně. V království božím bude všechno jiné. Zde se daří dobře lidem domýšlivým a pyšným. Ale takoví budou tam Bohem rozptýleni, rozehnáni, potřeni.

Třetí sloka pokračuje v líčení protikladů. Zde mocní vládnou, sedí na trůnech, rozhodují o všem jen pro své zájmy, nespravedlivě. Pokorní zde nemají moci a nic neznamenají. Tam bude opak. Mocní budou své moci zbaveni, pokorní budou rozhodovat a nastane spravedlnost. Zde jsou bohatí nasyceni a chudí hladovějí. Tam bude opak. Hladoví budou nasyceni dobrými věcmi, bohatí odejdou s prázdnem. Nastane vyrovnávající spravedlnost boží. Všecko bude, jak má být, přestane vše, co být nemá.

I poslední sloka pokračuje v protikladech. Zde Izrael trpí pod cizovládou, vypadá to, jako by Bůh zapomněl na sliby dané předkům, hlavně Abrahamovi, že totiž v jeho potomstvu budou požehnány všechny národy země na věky. Ale tam se ukáže, že Bůh je pamětliv svého slitování k Izraelovi, svých slibů, které tam budou na věky splněny, a Izrael bude šťastně žít v království božím, dostane se mu slíbené spásy.

Evangelistovi se žalm velmi dobře hodil do souvislosti jeho vypravování. Tím, že se Alžběta stala matkou mesiášova předchůdce a Maria matkou mesiášovou, přiblížila se doba spásy a je už rozhodnuto, že se v mesiášském království všechny zlé poměry tohoto světa změni v opak, splní se všechna boží zaslíbení. Už početím mesiášova předchůdce v těle Alžbětině a početím mesiáše v těle Mariině jsou splněna proroctví, blíží se království boží a je nutno za to velebit Boha. Chvalozpěv vypočítává některé ukázky změněných poměrů nové spravedlnosti, která pak nastane na věky.

## Slovo a obřad.

---

*Jindřich Mánek.*

Křesťanské náboženství, které tkvělo svými kořeny v palestinské půdě a jehož živou oporou vedle Ježíšových slov a skutků byl i odkaz židovských proroků, mělo zdravý tep universalismu, který mu nedal ustrnouti na mateřské půdě a pudil je do blízkých i vzdálenějších oblastí tehdejšího kulturního života. A tu se myšlenky nového náboženství potkávaly s náboženskými postavami trvajících, přemáhaly je a přemohly. Ale tento pro-

stup, byť vítězně zakončený, nechal poznamenaným i vítěze. První fáze nárazů, máme-li na mysli především Pavla, zasáhla křesťanství v jeho metafysickém rozjímání, nikoliv ještě v bohoslužebném výrazu. V tomto prvním křesťanském poznamenávání cizí půdy podrželo křesťanství svoji čisté duchovní povahu, zatím nedotčenou obřadnictvím, formou a kultem, které charakterisovaly náboženství hellenistického Řecka, i když se těžiště náboženství Hellady v této době posunovalo směrem k nitru, k prožívání mysterií. Nermalou zásluhu o zachování čistoty náboženského projevu měl sám Pavel — (a ovšem i jeho žáci, jimž z velké části přijetí křesťanství umožňovala předcházející znalost náboženství Izraele), — který jako Žid vyznával službu duchu a pravdě a pohrdal kultem a formou. Tyto znaky převládaly v přírodním polytheismu, který měl v oné době takřka všeobecnou vládu v krajích kolem Středozemního moře. Bylo to dědictví obřaduprostého prorockého slova a stejně prostého slova vykladačů ze synagog, které v Pavlovi žilo a nejevilo ve svojí pevnosti a tvrdosti nejmenší vnímavost pro pompu a smyslnost náboženského prostředí, do něhož vnikalo. S hlediska projevu navazovalo křesťanství v plně šíři na bezobřadnost židovského náboženství, které ústy proroků určovalo, kam má zbožný člověk upínati svůj zrak. Izaiáš viděl přicházeti dobu, kdy „patřiti bude člověk k Učiniteli svému, a oči jeho k svatému izraelskému hleděti budou. A nebude patřiti k oltářům, dílu rukou svých, ani k tomu, což učinili prstové jeho, hleděti bude, ani k hájům, ani k obrazům slunečným“ (17, 7—8). Chrám, v němž bylo středisko židovského kultu, byl opravdu jen sváteční výjimkou v celkové bezobřadnosti, a ta se značila jako barevná skvrna na širokém pozadí synagogální duchovnosti, jejímž jediným výrazem bylo slovo.

První přívrženci na půdě Malé Asie a Řecka scházeli se kolem Pavlova slova a slova jeho průvodců. Teprve po tomto prvním náporu, když už křesťanství zakotvilo, objevily se známky obřadu, který živila Hellas.

Cizinci, kteří přišli do styku s Židy, mívali dojem, že je to národ bez náboženství. Pojem náboženství u pohanů nemohl býti ochuzen o bohatou složku, jakou představovala obřadnost a symboly, neměl-li tím být silně oslaben, ba vyprázdňen. Řecké chrámy, které hýřily duchem majestátní krásy, to byl symbol neviditelných bohů a jejich neviditelného okolí. Náboženská Hellas nesla poselství: Bůh se zjevuje v kráse. Ctít krásu a kořit se jí znamená ctít bohy. Jinak tomu bylo u Židů, kde proti obřadnosti se stavěla slova přikázání, připisovaná Mojžíšovi. Izrael hlásal: Bůh mluví v slověch proroků a tato slova učí vyhledávání Jeho vůle. Slovo je nejlepší cestou k Bohu.

Židé neměli malířů ani sochařů. Tím není ještě dokázáno, že měli odmítavý postoj ke kráse jako jedné z hodnot. Bylo sice

napsáno v Mišně, že „kdo kráčeje po cestě studuje (Zákon) a své studium přeruší a řekne: Jak jest krásný tento strom! — ten je vinen, že hubí svoji duši“ (Pirke aboth III., 7b); tato slova neměla však v úmyslu bránit člověku v pohledu na stvořenou krásu, jak tomu bylo na př. u středověkého mystika, který když procházel sadem svého kláštera, skryl prý tvář do pláště, aby pestrou barvou květů nebyl vyrušen ze svých nadsmyslných meditací. V tomto případě to byla zábrana, která neměla časových hranic, poněvadž meditace byla úkolem dobou neomezeným, kdežto zákaz Mišny se vztahoval jen na chvíle studia Zákona. Prorocké slovo bylo prostě hodnoceno jako nejvýznamnější na cestě k nejvyšším pravdám. Dělo se tak proto, že v očích Židů jevílo právě ono zcela bezprostřední vztah k Bohu. Odtud úcta k umění, které působí na sluch a má co činit se slovem.

Pro toho, komu nejsou neznámy prorocké myšlenky Starého zákona, je Ježíšovo pojetí zbožnosti jejich zavrcholením. Ježíš se zapojuje i na bezobřadnost prorockého náboženství. Tím nemá být řečeno, že neměl smyslu pro krásu nebo že by před ní zavíral oči. V podobenstvích vodí své posluchače do polí a luk a obdivuje se nádhře polních lilí, které oděl nebeský Otec. Nečiní však obraz ani obřad podmínkou místa, kde po Bohu soustředěně zatouží lidský duch. Chrámem je mu celý svět, ne pouze Jeruzalém, Garizim nebo Synagogy, ale každé místo pod nebem. Bohu se koří v duchu a v pravdě a zástupy k Němu vede slovem, ověřeným vřelým úsilím po božím synovství.

Pro zbožnost, která pramení v židovském prostředí, je cizí nauka řeckého světa, že božstvo může býti immanentní symbolům. Proti slovu v náboženství Židů a Ježíšově stojí u Řeků očima postižitelný symbol — proti škole kultiště. A poněvadž nárok na věčnost si nemůže činit nic, co je svázáno s hmotou, byl to sám čas, který si oznamkoval výši hodnoty u obou. Zničení jeruzalémského chrámu nečinilo konec náboženskému životu Židů. Slovo jej přetrvalo a kolem něho začínal nový život na řeckách babylonských stejně jako později, už v datu křesťanského letopočtu, po celém tehdy známém světě. Naproti tomu pád eleusinského chrámu byl neomylnou předzvěstí o konci náboženství starého Řecka.

Řeckým kulturním a náboženským ovzduším se prokvasilo křesťanství v prvních svých krocích. Usadilo se na jeho půdě, zabíralo ji, ale ssálo i z jeho unikajícího života. Byla-li v pavlovské fázi tohoto pronikání zbarvena myšlenka, byl v následující poznamenán i projev. Duchovnost a obřadnictví se proluly. Nejstarší křesťanské denominace nesou s sebou toto dědictví úzké konfrontace dvou rozdílných náboženských světů, z nichž domáci byl sice přemožen, ale míza, která jej živila, vlila se do přicházejícího. Dějiny křesťanské církve ukazují, jak v době kolem třetího století docházelo zvláště na území staré řecké kul-

tury k uctívání obrazů, které vedlo k obřadnictví. Od Lva III. Isaurského vlek se potom tvrdý spor o uctívání obrazů a soch více jak sto let a zachvátil křesťanský východ i západ. Výsledkem byl na východě nález cařihradské synody (842), která předsala obřadnou úctu k ikonám. Také západní církve se vyslovila pro ctění obrazů a zůstala hluchá k radám Alkuinovým, který zaútočil proti obrazomilcům a položil důraz na Písmo.

Až zase reformace dobře postřehla tento cizí přínos do Ježíšova náboženství. Tadeusz Zieliński, který se shlédnul v náboženství starověkého Řecka, trpce si zanařikal, že „po druhé bylo odstraněno zjevení Boha v kráse“ — a tak „zničeny i krásné symbolické obřady středověké církve“. (Str. 178 — český překlad.) Kult slova, který nastolila reformace, zbavil křesťanskou bohoslužbu obřadnictví a vrátil jí náboženskou ryzost a čistotu. Autoru knihy „Náboženství starověkého Řecka“ jeví se reformace po této stránce jako rejudaizace křesťanství. Ale nebyla jen rejudaizací, na kterou Zieliński zehrá, nýbrž také návratem k Ježíšovi. Horlivost některých reformačních církví byla ovšem přílišná, když se nespokojily s odsouzením výtvarného díla jako předmětu kultu, a když se ohradily i proti pouhé jeho přítomnosti v modlitebnách.

## Křesťanské učení o vykoupení.

(Pokračování.)

*Zd. Trtík.*

Kdo se však odváží říci, že je možno naléztí ipsissima verba Ježíšova? Z Boží vůle je nám dáno jeho evangelium jen ve svědectvích věřících křesťanů, z nichž mnohé snad pochází od očí-tého svědka. Ale Ježíšova osobnost vystupuje z těchto svědectví živě a jeho evangelium v srozumitelné souvislosti. Tímto evangeliem je zvěst o vládě Boha Otce, která se přiblížila do tohoto světa a začíná mohutnět, až i na zemi bude Boží království jako je v nebi. Králem v tomto Božím království na zemi je Ježíš. V tomto evangeliu se nám jeví nejzřetelněji Ježíšův duch.

Židovské náboženství, z něhož Ježíš Kristus vyšel, očekávalo příchod Božího království s Mesiášem. Obě dvě představy mají v židovství ráz eschatologický a vyskytují se v literárních náboženských dokladech v rozličné podobě. Zhruba je možno utříditi tyto představy do dvou skupin: eschatologie rázu národního a eschatologie kosmopolitická. První eschatologie je starší a byla součástí národního života izraelského od starých dob. Její ráz je politický, hmotářský, eudaimonistický. Kosmopolitická eschatologie se rozvíjí plně až později v apokalyptické literatuře. Její povaha je duchovnější, supranaturální a etická. Představy obou eschatologií se rozmanitě mísily a spojovaly.

V národní eschatologii „království Jahvovo“ znamenalo vládu Boží, nikoliv území, v němž je tato vláda vykonávána. Synonymem tohoto názvu bylo „království nebeské“. Význam království Jahvova byl eschatologický. Boží království bylo předmětem naděje a očekávání, nikoliv předmětem zkušenosti. Bůh sám bude králem nad židovským národem a skrze něj bude vládnouti celému světu. Tato eschatologická představa měla v izraelském náboženství původně význam neeschatologický. Bůh byl považován za krále, který již vládne. Před příchodem Božího království byl očekáván soud nad nepřáteli židovského národa — den Jahvův.

V pozdějším vývoji eschatologickém nastoupil na místo Boha jako král Božího království Mesiáš, který jen někdy je nazýván vykupitel a Syn Boží, více syn Davidův. Je to vojevůdce, jenž vojensky zničí nepřátele národa a zřídí v Jeruzalémě židovské království. Náboženské a mravní znaky tohoto Mesiáše jsou v národní eschatologii ještě velmi řídké. Království Mesiášovo přinese židovskému národu, jehož se výlučně týká, hmotný blahobyt, bezstarostnost a radost. I přírodní řád se změní ve prospěch příslušníků národa. Úroda bude zázračně bohatá, s nebe bude padati mana, přestanou fyzické bolesti. Etické a náboženské představy o spravedlnosti, dobru a míru jsou v této eschatologii opět jen řídké.

Poexilní eschatologie svědčí o značném zduchovníení starých představ a o nových náboženských zkušenostech, jejichž plodem bylo aspoň částečné překonání partikularismu, eudaimonismu a materialismu národní eschatologie. Zcela však staré nedokonalé představy nezmizely z eschatologie židovského národa nikdy. Teprve křesťanství je překonáním židovského partikularismu, nacionalismu a materialismu.

Podle nových eschatologických představ, obsažených v apokalypsách na půdě židovské a hellenistické,<sup>7)</sup> je království Boží kvalitativně odlišné od všeho pozemského. Přestává býti zidealizováním pozemských poměrů. Je to zcela nová skutečnost transcendentního původu. Příchod tohoto království je Bohem předurčen na den a minutu. Před tímto příchodem se objeví rozličné předzvěsti a znamení konce starého věku. Nový věk bude věčný. Smrti, bolesti, hříchu a vůbec zla v něm nebude. Toto království se nebude týkati jen jednoho národa, nýbrž celého světa a všeho lidstva.

Rovněž Mesiáš této nové eschatologie nenese znaků nacionálních, politických a vojenských. Je to bytost transcendentní, preexistující od věčnosti u Boha. Je poslán, aby soudil a spasil lidstvo. Je nazýván Synem Člověka. V novém věku, který přinese

<sup>7)</sup> Jsj 24—27, Danijel, Henoch ethiopský, Henoch slovanský, Sybiliny knihy, Abrahamova apokalypsa, 4. Ezdrášova, Baruchova apokalypsa.

a v nové zemi, kterou založí, nebude bezbožných a nespravedlivých.

V M. 8, 27—30, Mt. 16, 13—20, a v prohlášení Ježíšově před veleradou (M. 15, 2, Mt. 26, 64, L. 22, 71) svědčí synoptikové o tom, že Ježíš byl přesvědčen o svém mesiášství. Scéna od Caesareje Filipovy ukazuje, že Ježíšovi záleželo na tom, aby jeho mesiášství nebylo chápáno nesprávně v duchu tehdejších představ o Mesiáši. Zprávy synoptiků svědčí, že Ježíš usiloval vstřípiti svým učedníkům novou představu Mesiáše, patrně podstatně od všech dobových představ odlišnou. Byla to představa Mesiáše trpícího (M. 10, 34; 10, 38—40; 8, 31—32). Podrobnosti utrpení, vkládané synoptiky do Ježíšových úst, svědčí o tom, že zpráva M. 8, 31—32 je psána post eventum. Ale shody synoptických zpráv o tom, že Ježíš očekával utrpení a smrt a že připravoval na to své učedníky, jsou závažným svědectvím, že tomu tak patrně skutečně bylo. Představa trpícího a umírajícího Mesiáše vyrostla u Ježíše nejspíše z vlastní zkušenosti a z poznání osudu proroků, zejména Jana Křtitele. Mesiášské vědomí však vedlo Ježíše zároveň podle synoptiků k přesvědčení, že jeho smrt nebude posledním slovem, nýbrž že jej Bůh slavně vzkřísí, vezme k sobě a znovu pošle na svět jako Syna člověka. Představa Mesiáše u Ježíše je syntésou představy Syna Davidova, Syna člověka a trpícího Mesiáše. Tato představa je zbavena všeho národního, politického a hmotářského, stejně jako představa království Božího.

Na Ježíšovo pojetí vykoupení nepůsobily jen představy o Božím království a o Mesiáši, nýbrž i jiné židovské názory, zejména přesvědčení o vykupitelském významu utrpení, jak je vyjádřeno již v Jsj. 53, 10.

Středem Ježíšova zájmu je Království Boží, které se přiblížilo a začíná ve světě vítězně pronikat. Je to veličina přítomná i eschatologická. Roste již ve světě, ale dovrší se až v budoucnosti. Nejen dvě místa v synoptických evangeliích svědčí o tom, že Ježíš byl přesvědčen o přítomnosti Božího Království ve světě (Mat. 12, 28; L. 11, 20 a L. 17, 20, 21).<sup>7a)</sup> Také Mt. 11, 12, M. 4, 26-29, podobenství o zrně samočinně rostoucím a o zrně hořčičném (M. 4, 30-32; Mt. 13, 31-32 a L. 13, 18-19), podobenství o kvasu (Mt. 13, 53 a L. 13, 20), podobenství o pokladu a perle (Mt. 13, 44-46) svědčí o Království Božím jako o skutečnosti přítomné. Ježíš pak je podle evangelních zpráv pokládán za Mesiáše a sám je o svém mesiášství přesvědčen (M. 8, 27-30; Mt. 15, 20; Mt. 16, 13—17). Království Boží v počátcích a jeho Král objevují se uprostřed dějin v tomto světě. To je smysl Ježíšova evangelia a díla podle synoptických zpráv. Pak ovšem i utrpení a smrt Mesiáše patří do tohoto Božího Království a

<sup>7a)</sup> August von Gall: Basileia tú theú (Heidelberg 1926), str. 468.

mají jenom v něm svůj smysl. Vytrhovati Ježíšovu smrt z této souvislosti je nepochopením evangelních zpráv.

Praví-li se, že Ježíšovo evangelium obsahovalo ideu přicházejícího Božího Království, neznamená to, že Boží Království, o němž Ježíš mluvil jako již o přítomném, je jen idea. Příchod Božího Království je Ježíšovi synoptických evangelií realitou. Uzdravování nemocných či vymítání démonů prstem (Duchem) Božím je důkaz, že Boží Království přikvapilo reálně do tohoto světa. Ale předmětem empirie je jen částečné. Mnozí byli svědky tohoto faktu, stáli tváří v tvář Ježíšovi, viděli jeho mocné činy, a přece neviděli Božího Království. Jiní však poznali jeho mesiášství i moc Božího Království, které s ním přišlo. Vidění Ježíše Krista vzkříšeného je přemohlo zcela. Království Boží, empiricky působící v Ježíšovi a s Ježíšem, je plně uchopitelné teprve víře. Je však nesprávné klásti proti sobě pojmy empirie a víra. To je možno jen tehdy, omezíme-li neoprávněně empirii jen na zkušenost smyslovou. Víra neleží mimo zkušenost člověka. Její vznik a její život jsou fakta psychologická a tedy empirická.

Právě proto, že za Ježíšovým evangeliem stojí realita, má toto evangelium právo býti měřítkem v křesťanství. Ale proti Harnackovi je třeba zdůrazniti, že nejen Otec, nýbrž i Syn patří do tohoto evangelia, totiž Ježíš Kristus. Křesťanská víra je od počátku vírou v Ježíše jako Krista. Tuto víru, na níž křesťanství stojí, nelze považovati za omyl. Nebyl-li Ježíš Bohem poslaný Kristus Božího Království, mýlil se on, apoštolé a křesťanství všech dob. Ve víře v Ježíše Krista je ovšem omylů dost. Ale základní fakt této víry stojí pevně. Víra, pro niž se od počátku pracuje, bojuje, trpí a umírá, musí státi na skutečnosti. Pro ilusi a fikci se trvalé oběti nepřinášejí. I z nejsilnější iluse člověk brzy procitá a poznává, že se mýlil. Ale víra v Ježíše Krista, prošedší zkouškami, trvá.

M. 10, 45 ukazuje, že Ježíš považoval svou smrt za výkupné, lytron. Jeho poslední večeře s učedníky obsahuje symbol lámání chleba a pití vína, jímž má býti ukázáno, že Ježíš Kristus musí býti obětován, aby z něho jeho věrní byli živi. Jako není života bez zničení chleba a nápoje, tak není života bez zničení Ježíše Krista. Již v evangeliích se připisuje tedy Ježíšově smrti spásitelný význam, který však není přesně vyložen. Z evangelií nelze usuzovati na Ježíšovo učení o vykoupení ve smyslu orthodoxního křesťanství. To však není důkaz proti tomuto orthodoxnímu učení, nýbrž pro ně. Ježíš Kristus podle něho o vykoupení neučil, nýbrž skutečně vykupoval. Ale otázka je, jak a čím vykupoval. Na tuto otázku nelze nalézt v evangeliích odpověď, kterou dává orthodoxní křesťanství.

Evangelia nevědí nic o satisfakci Bohu v Ježíšově smrti, jak o ní učí církev římskokatolická a orthodoxní protestantismus. Rovněž úsilí, proniknouti podáním evangelií až k názoru Ježíše

samotného ukazuje, že jeho přesvědčení o vlastní smrti je v rozporu s učením orthodoxního křesťanství.

Není možno také prokázat, že Ježíš nepřičítal své smrti vykupitelský význam. Fakt, že v první křesťanské obci byla víra ve vykupitelskou cenu Ježíšovy smrti, neopravňuje k tvrzení, že Ježíšovy projevy v evangeliích o vykupitelské ceně jeho smrti jsou všechny a zcela výtvořem první křesťanské obce, nikoliv svědectvím o skutečném smýšlení Ježíšově. Toto tvrzení by bylo jistě odvážné bez důkazu o původu příslušných názorů, jež kladou evangelia do úst Ježíšových, teprve v první obci křesťanské. Pochybuji o možnosti takového důkazu.

Příkládal-li však Ježíš své smrti vykupitelský význam, jak mohl býti zároveň přesvědčen, že Bůh přijímá hříšníka a odpouští mu z milosti a bez výhrad? (L. 15, 12-32.) Nebyl pak Ježíš v rozporu sám se sebou?

Rozpor by byl v Ježíšových názorech jen tehdy, kdyby chápal vykoupení svou smrtí jako zástupnou satisfakci, kterou má býti uspokojen rozhněvaný nebo uražený Bůh. Takové Ježíšovo pojetí vlastní smrti nemůže býti z evangelií bez předpojatosti prokázáno.

Otázku, v jakém smyslu příkládal Ježíš své smrti vykupitelský význam, řeší A. Schweitzer z eschatologických představ a z obecného židovského hodnocení utrpení jako smytí hříchů.<sup>7b)</sup> Podle Schweitzera neočekával Ježíš příchod Božího království dříve, dokud nebudou smyty hříchy. Toto zbavení hříchů mělo se uskutečnit utrpením v tísní, které nastane před příchodem Božího království. Bůh však ze své milosti připustil, aby Ježíš jako Mesiáš vzal tuto tíseň za všechny na sebe a tím umožnil příchod Božího království.

Takový výklad ukazuje, že není třeba chápati Ježíšovu představu o vlastní výkupné smrti ve smyslu satisfakční teorie. Pro Ježíše nebylo jeho smrti třeba k usmíření Boha, nýbrž byla to Bohem z milosti připuštěná služba ostatním, která umožnila příchod Božího království bez obecného utrpení a bez obecné tísně.

Schweitzerův výklad ovšem předpokládá, že Ježíš očekával v době velmi brzké plné uskutečnění Božího království na zemi. Proti tomu však svědčí řada míst v evangeliích, z nichž je oproti četným opačným místům patrné, že Ježíš s náhlou změnou poměrů pozemských nepočítal. Ježíš výslovně prohlašuje, že nikdo neví, kdy Boží království (rozuměj v plnosti) nastane, leč pouze Otec.

Bůh podle Ježíšovy víry se na člověka nehnevá, ale miluje jej i tehdy, když upadl do hříchu a je zatížen vinou. Bůh při-

<sup>7b)</sup> A. Schweitzer: *Mystik des Apostels Paulus*, str. 62/63. Srv. A. Spisar: *Náboženství Ježíše Nazaretského*, str. 167.



jímá hříšníka a odpouští mu jeho viny, jestliže se k němu kajicně vrací. S tímto faktem Ježíšovy víry není jeho vykupitelská smrt v rozporu jen tehdy, je-li chápána jako prostředek, jímž je hříšník veden k tomuto pokání a k návratu k Bohu. Můžeme přijmout, že Ježíš Kristus tak miloval Boha i člověka, že obětoval i svůj život, aby milujícímu Otci navrátil jeho bloudící dítě, aby člověku pomohl ze hříchu a aby jej přivedl k Bohu. Člověk, jenž se dostal ze hříchu k Bohu, je vykoupen. Viny, které na něm lpí za spáchané hříchy, odpouští mu Bůh bez výhrady a bez náhrady. Pokud fakt Ježíšovy smrti budí v člověku odpor ke hříchu a lásku k Bohu, potud má Ježíšova smrt vykupitelský význam. Ježíšova smrt nás vykupuje proto, že o ní víme, nikoliv jako objektivní, naddějinný a nadempirický fakt.

Ať již byl Ježíšův názor na vlastní smrt jakýkoliv, je jisto, že se jim jeho pojetí vykoupení nevyčerpává. Ježíšovo evangelium nemá za předmět izolovaný fakt Ježíšovy smrti, nýbrž bohatou a složitou skutečnost začínajícího Božího království.

Učení křesťanských církví o vykoupení je třeba měřiti tímto Ježíšovým evangeliem a realitou, která za ním stojí. Vykoupením v duchu Ježíše Krista nemůže býti nic jiného, než účast na Božím království vírou, úsilím a spoluprací s Bohem po nutném pokání. Tato víra má svůj původní smysl jen tehdy, neroztrhává-li od sebe Boží království a Ježíše Krista, vidí-li přicházeti Boží království s Ježíšem Kristem. Pak i evangelium o přicházejícím Božím království je evangeliem o vykoupení skrze Ježíše Krista. Těžisko vykoupení je v příchodu Božího království. Jakmile se z Božího království stalo království jen na nebesích nebo království, očekávané až na konci dějin, přesunulo se těžisko vykoupení v křesťanské víře do jednotlivého faktu smrti, který byl vytržen z celkového vykupitelského významu Ježíšovy osobnosti, izolován a přeceněn.

Přesto však neztratilo křesťanství zájem o zhodnocení celkového významu Ježíšovy osobnosti. Christologické boje v křesťanství byly úsilím zmocniti se rozumově základního, v podstatě iracionálního faktu Ježíšova mesiášství. Rozum uchopil Ježíšovu mesiášskou osobnost pojmy, vypracovanými soudobým myšlením, a vytvořil dogma, které nakonec nastoupilo jako předmět víry na místo původního předmětu víry, jímž byl historický Ježíš Kristus. Při tvoření dogmatu se uplatnil zejména termín Syn Boží z Nového zákona a pojem Logos z řecké a hellenisticko-židovské filosofie. Rozlišovati mezi zkušeností víry a výkladem této zkušenosti je užitečné pro kritickou teologii, která nechce upadnouti do krajnosti slepé dogmatickosti nebo neplodného kriticizmu. Víra v Ježíše Krista, ve svých kořenech iracionální, vchází do vědomí již s nějakým výkladem. Výklad, objevující se s vírou a patřící k ní, je určován dobovými představami a pojmy. S měnícím se myšlením a představováním mění se i výklad víry

a obsah křesťanského učení. Ale základ, daný ve zkušenosti, zůstává faktem, i když je popřen nebo zastřen. Je třeba stále znovu usilovati o adekvátní vyslovení tohoto faktu a orientovati se při tom na víře těch, kteří byli faktu Ježíšova života, mesiášství a moci Božího království v něm a s ním nejbližší. Nelze proto klásti do jedné roviny všechnu novozákonní literaturu, tím méně evangelia a kristologii orthodoxní nebo liberální.

### *Apoštol Pavel.*

Učení křesťanských církví o vykoupení pomůže pochopiti theologie apoštola Pavla, prvního křesťanského theologa. Podle zachovaného písemnictví nikdo před ním nepromyslíl problém vykoupení důkladněji. Je-li překonáno tvrzení, že je zakladatelem křesťanské theologie o Ježíši Kristu a jeho vykupitelném díle. Nejen jeho apoštolská vážnost a kanonická autorita jeho listů, ale i věcný obsah jeho soteriologie způsobily, že křesťanská učení mají v něm své kořeny.

#### I.

Podle Pavla se vykoupení uskutečnilo smrtí Ježíše Krista na kříži a jeho vzkříšením ( R 4, 23—25; 6, 2. 6; 10, 9; 1. K 15, 20—23; 2. K 5, 14; K 2, 12; 3, 1—4). Mimo kosmický aspekt vykoupení můžeme v jeho učení sledovati dvě linie — eticko-právní a naturalistickou, — které nejsou uvedeny v synthesu. Obě se táhnou i dějinami dogmatu tak, že první je zřetelná v západní nauce o vykoupení, druhá ve východní. Reformační učení je pokračováním linie první.<sup>8a)</sup> Juristicky a eticky myslí Pavel o vykoupení v R 4, 23—25, kde vykoupení záleží v smrti Ježíše Krista, „který byl vydán pro naše poklesky“. Podle R 5, 6 „zemřel za hříšné“ a Gal. 1, 4 „se vydal za naše hříchy“. Rovněž 1. Th 5, 9s se praví, že „za nás umřel“. Vykoupení tu záleží v zástupné nebo smiřující, za dost činící smrti. Je to vykoupení z viny. Ježíš umírá místo nás nebo jako náhrada za nás. S vykoupěnými se nic neděje; jen Bůh se přestal na ně hněvat. Po takovém vykoupení trvá hřích dále jako skutečnost. Vykoupení, které zbavuje viny, nikoliv hříchu, není žádným vykoupením. Na hřích, jak jej pojímá Pavel, je potřeba silnějších prostředků. Vykupitelský úkol je tím těžší, že tento hřích je nerozlučně spjat s lidskou tělesností, v níž má své nezcizitelné sídlo, z něhož nemůže býti vypuzen jinak než jeho zničením. Člověk může býti vykopen z moci hříchu jen zabitím těla, ale tak, aby zůstal přece živ. To je úkol zajisté hodný nebeského Krista.

Praví-li se v 2. K 5, 14 „jsme přesvědčeni, že jeden umřel za všechny, proto všichni zemřeli“, jde o naturalistické pojetí vy-

<sup>8a)</sup> Zásadní spor reformace s církví netýká se vykoupení, nýbrž ospravedlnění.

koupení. Ježíšova smrt má reálný vliv na vykoupené. S Ježíšem umírají všichni. „Bůh poslal vlastního Syna v podobě hříšného těla a pro hřích a odsoudil hřích v těle, aby v nás bylo dovršeno právo zákona“ (R 8, 3. 4). Tělo, v němž byl hřích odsouzen, je zároveň naším tělem. V nás bylo smrti tohoto těla dovršeno právo zákona. Nikoliv obrazně, nýbrž reálně zemřel starý člověk Adam s Ježíšem na kříži, aby tělo, v němž sídlí hřích, bylo zničeno a aby tak byl člověk osvobozen z hříchu (R 6, 2. 6; K 3, 1—4). I vzkříšení Kristovo je reálným vzkříšením mnohých (K 2, 12; 3, 1; 1. K 15, 20—22). Mezi křesťany a Kristem je reálná jednota. Křesťané jsou „tělem Kristovým a každý v sobě jeho údem“ (1. K 12, 27). Toto vykoupení se již netýká viny za spáchané hříchy, ale je vysvobozením z moci hříchu (hamartia). Hříchy, spáchané před vykupitelským dílem, prominul Bůh z pouhé shovívavosti (R 3, 26).

## II.

Hřích je dvojitý. *Hamartia* je hřích všem společný bez ohledu na jednotlivé přestupky. Je to moc, která vstoupila do světa skrze poklesek Adamův. Paraptóma a hamartéma je hříšný čin, hřích aktuální. Všichni páchají hříchy, poněvadž jsou pod vládou hříchu (hamartia). Tímto hřichem není Adamovo přestoupení zákona v ráji. Hamartia je moc, která skrze a pro poklesek Adamův vstoupila do světa, ale není s ním totožná. Pro Adama měl tento vstup zlé následky. Hřích jej ovládl a zmocnil se tak i všeho lidstva. Lidé se rodí již s tímto hřichem v těle. Vláda hříchu vede člověka k hřichům. Pavlovi záleží na tom, aby všichni byli shledáni hříšnými (R 3, 1—24). Všeobecnost hříchu pokládá za fakt, dosvědčený zkušeností i Písmem<sup>9)</sup> a požadovaný Písmem v zájmu Božím, aby vynikla Boží spravedlnosti a slávy a nespravedlnost, která slouží Boží spravedlnosti, se svatostí Boží, která nesnáší hřichu? Pavlovi šlo o to, aby neslabil mravní odpovědnost člověka za zlo před Bohem. Odmítá nařčení, že hlásá: Čiňme zlo, aby z toho pošlo dobro (R 3, 8). Lidská nespravedlnost dává sice vyniknouti Boží spravedlnosti, ale tím nepřestává býti nespravedlností a zaslouhuje Božího hněvu, kterým je stíhána. Bůh musí soudit svět. To je nutný a samozřejmý atribut Boha. Poukaz na něj je vysvětlením, proč Bůh nesnáší nespravedlnost, ačkoliv slouží jeho spravedlnosti a slávě. Boží hněv s nebe se projevuje zřejmě proti každé bezbožnosti a nespravedlnosti. V R 1, 18—32 se Pavel zmiňuje o množství aktuálních hřichů, z nichž nejhorší jsou povahy sexuální. Toto rozlišování a vypočítávání rozmanitých hřichů je obvyklé ve S Z.<sup>10)</sup> Hříchy jsou

<sup>9)</sup> Po 20, 9; Ek. 7, 20; Ps 130, 3; 12, 2-4; 14, 1-3; 36, 2-3; 53, 2-4; 143, 2; I 14, 4; 4, 7-21; 15, 14-16; Mk 7, 1-3; Jj 5, 4-6; 9, 16; Jrj 5, 1; G 12, 18; Eo 2, 12; Ar. 20, 10-12; 2. Še 11, 2-4; 12, 1-4; G 27, 1-4; Hoš. 12, 4-6; Jj 43, 27.

<sup>10)</sup> E. Sellin: A T Theologie, II., str. 68.

trestem Božím a projevem Božího hněvu za to, že lidé se odvrátili od pravého Boha a přiklonili se k modloslužbě.<sup>11)</sup> Ale tím, že jsou trestem Božím, nepozbývají povahy zla a nevymykají se Božímu hněvu. Tak nás Pavel zavádí do bludného kruhu, v němž hřích plodí hřích a v němž nový hřích je zároveň novým proviněním i trestem za hřích starý. Jakmile byl začat řetěz hříchu odklonem od pravého Boha, děje se postup modloslužby a mravního rozvratu automaticky. Lidé se dostávají do marných myšlenek, jejich nechápvavý rozum je zatemněn, domnívají se, že jsou mudrci, ale stávají se blázny. Odklon od Boha je vědomým hříchem, protože Bůh je člověku poznatelný, jeho neviditelná podstata, záležející ve věčné moci a božskosti, může být od stvoření světa poznána na tom, co učinil. Hřích nezáleží v tom, že lidé Boha nepoznali, nýbrž v tom, že poznavše ho, nevelebili jej jako Boha. Zajetí hříchu, do něhož se člověk tímto odklonem od Boha dostává, nemá přece takové moci, aby se z něho člověk nedostal. To je možno pokáním, na základě vykoupení v Kristu Ježíši. Ačkoliv se proti hříchu projevuje Boží hněv, přece je Bůh pln dobroty, trpělivosti a shovívavosti, která pudí k pokání, k němuž je třeba svobodného rozhodnutí ze strany člověka. Tak Pavel i tím, že líčí moc hříchu, i tím, že ujišťuje o možnosti vyvážnutí z něho, směřuje ke svému poslednímu cíli: přivésti člověka k účasti na vykoupení v Kristu Ježíši.

Hřích nenastoupil do světa sám a jeho vstup nezůstal utajen. Zasáhl mocně člověka tím, že skrze něj přišla do světa smrt. Nejde o smrt v obrazném smyslu, o nějakou smrt duchovní, nýbrž o přírodní fakt fyziologické smrti. Všeobecnost smrti odpovídá všeobecné moci hříchu (hamartia). O tom, že člověk umírá, nerozhodly jeho aktuální hříchy, nýbrž hřích, který vstoupil do světa skrze Adamův poklesek. Ať Adamovi potomci dělali a dělají cokoliv, ať přestupovali a přestupují Boží příkaz tak jako on, či nikoliv, umírali, mrou a budou umírat, poněvadž všichni jsou účastni hříchu, skrze nějž smrt vstoupila a za nějž je mzdou.

V Pavlově učení je položen důraz na dvojí smrt. Především jde o moc, která se projevuje v umírání lidí. Zvláště však jde o jeden případ této smrti, o smrt Ježíšovu. S Ježíšem zemřelo všechno tělo hříchu, tělo Adama, starého člověka. Není již těla, v němž vládl hřích. Tato smrt se však stává empirickou skutečností teprve v člověku, který byl křtem uveden do Ježíšovy smrti a který je účasten Kristova (Božího) Ducha. Ježíšova smrt je jedním případem smrti obecné, ale zároveň je to nová skutečnost nesmírného významu. Znamená totiž konec smrti, protože v Ježíši Kristu zemřeli všichni lidé. Smrt nad nimi již nemá

<sup>11)</sup> Přesvědčení, že Bůh zatvrzuje a vede z bludu, načež člověka trestá, má kořeny v S. Z. Eo 4, 21-23, Još. 11, 20, Dn 2, 30, Jrj 25, 15-17 a j.

moci. V empirické oblasti jeví zůstává sice smrt dále přírodním faktem, ale neznamená již konec člověka, který žije v Kristu Ježíši, nýbrž jen konec oživené hmoty těla, zděděného po Adamovi. Pavlova these „mzdou za hřích je smrt“ platí jednak v tom smyslu, že člověk, který zůstává stále jen potomkem Adamovým, nemůže dosáhnouti nic více než smrti. Každý tělesně zemře, ale člověk, který se stal účastným vykoupení v Kristu, nekončí touto smrtí zcela, nýbrž dosahuje nového života jako nový člověk. Smrt je dokonce podmínkou tohoto života. Starý člověk musí zemřít a zemřel již objektivně v Kristu. Je-li účasten i subjektivně této smrti starého člověka, žije novým životem v Kristu. Smrt jako přírodní fakt nemůže býti z tohoto světa vzata a učiněna neskutečností, dokud nebude tento svět proměněn, dokud nebudou proměněna smrtelná těla v těla nepomíjitelná. Toto proměnění nastane při parusii. Tehdy teprve vyjde najevo to, co se stalo již v Ježíši Kristu objektivně: „Smrt je pohlcena ve vítězství. Smrti, kde je tvé vítězství? Smrti, kde je tvůj osten?“ (1. K 15, 50—57.)

Démoničnost hříchu se projevuje v služebnosti zákona, který zakazuje hřích a přece je služebníkem hříchu, jenž jeho ostří, proti sobě namířené, obrací ve svou útočnou a nejsilnější zbraň. Zákon nebyl na světě od počátku. Dříve než on byl hřích. Zákon přistoupil dodatečně a způsobil, že lidé si uvědomili, co je hřích a proto je hřích démonicky ovládl. Byl dán proto, aby se rozmnožil poklesek a aby hřích vykonal plně svůj úkol. Úkolem zákona není přivést lidi k spravedlnosti, nýbrž k poznání jejich hříšnosti a viny, „aby byla zavřena každá ústa a aby se celý svět stal vinným Bohu“ (R 3, 19). Tím není popřena závaznost zákona. Právě při závaznosti zákona si ti, kteří jsou v zákoně, uvědomují svou hříšnost. Zákon přikazuje dobro a zakazuje hřích, ale právě proto se stává silou hříchu (1. K 15, 57). Dokud byl člověk nevědomý, co je hřích, neměl v něm hřích síly (R 4, 15). Zákon probouzí hřích, a poněvadž skrze hřích přichází smrt, způsobuje, že člověk umírá. Hřích užívá příkazu jeho podnětu, oklamává jím člověka a zabíjí (R 7, 12). Sférou, podléhající pravomoci zákona, je jen život, a to potud, pokud je to život pouhého potomka Adamova, starého člověka. Zákon neplatí pro život vůbec; jeho kompetence se nevztahuje ani na každý způsob života pozemského, poněvadž podle Pavla již na zemi může křesťan žíti aspoň částečně jako „nový člověk“ duchovně, v Kristu. Takový život již nepodléhá zákonu, nýbrž duchu; je životem pod milostí, nikoliv pod zákonem.

V Pavlově theologii je zákon v těsném funkcionálním spojení s hříchem. Obě skutečnosti, mravní kvalitou protivy, pracují v plánu Božím na stejným cílem, jímž je spása člověka. Hřích se při tom jeví jako nebezpečná moc, která může zahubit. Ale v posledním smyslu má hřích absolutní moc jen nad těmi, kdo nebyli předurčeni ke spáse. Ostatním je nutným prostředkem,

pení. Fakt vykoupení se jeví empiricky jako možnost státi se služebníkem nové spravedlnosti, nebo zůstatí otrokem hříchu. Přejítí v „otročtví spravedlnosti“ a býtí osvobozen od hříchu znamená především oddatí se ze srdce v poslušnost učení, které Pavel hlásá; uvěřití jeho evangeliu.

Proměnu starého člověka v nového, kterou Pavel vyjadřuje rozličnými obrazy,<sup>13)</sup> vykonává v člověku Duch Boží. Proto je křesťan chrámem Božím (1 K 3, 16. 17), je svatý, protože Boží chrám je svatý. Blíže určuje Pavel tento chrám jako tělo (1. K 6, 19). Proto tělo je svaté. Nenáleží necudnosti, nýbrž Pánu, a Pán tělu (1. K 6, 14). Pavel nabádá Korintské, aby se vystríhali necudnosti, která je hříchem proti tělu jako chrámu Božímu. Aby ukázal, jak veliký je hřích, jehož se dopouští křesťan smilstvem s nevěstkou, připomíná, že těla křesťanů jsou údy Kristovými (1. K 6; 16). Tělo lidské je zároveň hříšné, neboť v jeho mase sídlí hřích a zároveň posvátné, když v člověku působí Duch Boží. Tímto Duchem umrtvuje křesťan své sarx, zděděné po Adamovi. Po úplné přeměně tohoto těla obdrží „tělo“ duchovní.

Za realistický obraz vykoupěného křesťana, který přes svou jistotu o objektivním vykoupení zakouší empirickou moc hříchu v sobě, bývá považován konec 7. kapitoly listu Římanům. Co tu chtěl Pavel říci? Odkrývá čtenářům jen tak pro nic za nic neutěšený stav svého nitra? Vychloubá se svým mravním zápasem a svou hříšností? Je živé dramatické líčení tohoto konfliktu důvěrnou zpovědí a zoufalým výkřikem člověka, hledajícího pomoc? (v. 25.) Proti tomu svědčí jistota o záchraně, vyslovená v posledních verších R 7, 13—25: „Díky Bohu! Stalo se to skrze Ježíše Krista, našeho Pána.“ I slova následující kapitoly, plná přesvědčení, že člověk, žijící duchovně, je již teď vysvobozen ze jha hříchu (R 8, 2. 9), dokazují, že líčený konflikt není výkřikem člověka, hledajícího pomoc, nýbrž člověka, který má již jistotu spásy, který žije duchovně, u něhož již nemůže býtí vědomí neštěstí a zoufalství (R 7, 24). Pavel byl jistě oddán Duchu (R 8, 5) a umrtvoval jím činnost tělesnosti. Jsou-li verše 7. kapitoly Řím. obrazem vlády hříchu nad Pavlovými činy, pak musil Pavel páchatí zlo. Neměl pak práva kárati jiné a nabádati je k přemáhání těla. Ale Pavel tak činil naléhavě a se vší autoritou. Obraz, líčený Pavlem, není tedy osobní zpovědí, nýbrž něčím jiným. Prvá osoba, jíž užívá, je jen prostředkem k dosažení cíle, aby se čtenář vžil a aby konflikt tu líčený si uvědomoval jako svůj vlastní. I zoufalý výkřik: „Já nešťastný člověk! Kdo mě vysvobodí z tohoto těla propadlého smrti?“ není tu výkřikem Pavlovým, nýbrž čtenářovým nebo posluchačovým. Pavel jej chce přivéstí k poznání moci hříchu, k touze po pomoci a nakonec k ulehčující jistotě, že je zachráněn. To je smysl jeho

<sup>13)</sup> Zevnější člověk se ztravuje, vnitřní obnovuje (2. K 4, 16). Starý člověk je svlékán, nový oblékán (K 3, 9, 10).

obrazu, směřujícího od černého základu hříchu k radostné jistotě o vykoupení. Pavel sám konflikt tu vyjádřený jistě někdy prožíval. Byl osobnost, která zápasila již před obrácením o spásu a která našla v dějinách křesťanství několikrát dobu. Ale nebylo již v něm tohoto rozpolcení, když psal listu k Římanům. Při četbě vět, mluvených v prvé osobě, vizme před sebou kteréhokoliv z křesťanů, jímž byla jeho slova určena, kteří jsou ještě stále v moci hříchu, a jímž chce Pavel domoci k umrtvení tělesnosti (R 8, 10) a ujistiti je, že i jejich smrtelná těla budou oživena Duchem Kristovým, který v nich sídlí (R 8, 11).

Od vykoupení je třeba odlišiti v Pavlově učení ospravedlnění. Ospravedlnění je možné teprve na základě vykoupení, které platí všem lidem (R 5, 12; 5, 18—20). I když byl člověk vykopen, stal se údem Kristova těla a byl vekrtěn do jeho smrti, potřebuje ještě ospravedlnění, protože hřešil. Tohoto ospravedlnění nedosahuje vlastní zásluhou za přesné plnění zákona, za skutky, nýbrž zdarma Boží milostí pro vykoupení, jež nastalo v Kristu Ježíši (R 3, 23. 24) a ve vzkříšení Ježíše Krista Bohem (R 10, 9) a vyzná-li, že Ježíš je Pán. To je ospravedlnění z víry (R 5, 1; 3, 28). Jiného ospravedlnění podle Pavla není. Bůh přičítá člověku spravedlnost zdarma, bez skutků (R 4, 6. 7), přičítá mu za spravedlnost jeho víru (R 4, 23—25), přikrývá jeho hříchy (R 4, 6. 7). Ospravedlněný má pokoj s Bohem skrze Pána Ježíše Krista (R 5, 1) a dosahuje spásy (R 10, 9). Předurčení se týká pouze ospravedlnění a spásy, která je cílem. *Všichni lidé jsou objektivně vykoupeni z hříchu, těla, smrti a zákona Ježíšovou smrtí a vzkříšením, ale jenom někteří jsou předurčení, aby na základě vykoupení byli ospravedlněni a spaseni* (R 11, 5. 6). Jiní jsou odsouzeni k záhubě (F 1, 28). Jenom některé Bůh předzvěděl, předurčil, povolal, ospravedlnil a oslavil (R 8, 29). Ale R 11, 25, 26 ukazuje, že až „veškeré pohanstvo vejde, pak bude zachráněn celý Izrael“. Je zřejmo, že o predestinaci nemyslel Pavel důkladně. (Pokračování.)

## Základní problémy duchovní péče.

Dr. Otto Rutrle.

### Úvod.

Duchovní péče je samostatnou funkcí církve, samostatným oborem církevní činnosti i činnosti duchovenského úřadu. Je tudíž i samostatným odvětvím praktické teologie se svou vlastní metodikou, abstraktní i konkrétní částí. Tato práce se zabývá metodickou a abstraktní částí systematického zpracování duchovní péče.

Volíme pro tuto církevní činnost název duchovní péče, jako obecný a široký pojem, který kryje jednotlivé druhy a odstíny duchovní péče, jakož i druhy objektů duchovní péče. Pod tímto pojmem rozumíme všeobecnou křesťanskou povinnost, pečovat o potřeby lidské duše (obecné i konkrétní) v souvislosti se všemi ostatními potřebami lidské osobnosti, ať už se tato povinnost vztahuje na jednotlivce v různých podmínkách a situacích životních, v různých fásích vývoje člověka, nebo na církevní celek — obec. Pojmem duchovní péče označujeme také obecnou činnost církevní, vykonávanou údy církve navzájem mezi sebou, zvláštěními orgány církevními — duchovenským úřadem, nebo skupinou či jednotlivci-laiky.

Pro speciální druhy pastorační činnosti volíme označení druhu odpovídající — tedy duchovenská péče o jednotlivce, nebo duchovenská péče o obec, laická pastorační péče a pod.

Pojmenování tohoto druhu církevní činnosti není nikterak ustáleno. Pod vlivem krásného obrazu a podobenství novozákonního — Ježíš — pastýř vzniklo označení úřad pastýřský. Jeho obsah je však určován pojetím církve, nebo duchovenského úřadu vůbec. Katolická církev jím rozumí veškerou činnost kněžského úřadu. Církev reformační i církev svobodné pokládají pastýřskou činnost duchovního za jednu z funkcí duchovenského úřadu, plnící právě úkol péče o duše na základě vztahu osobnosti. Jeden z protestantských praktických theologů, Christian *Achelis*, volí název poimenika, paralelně s jinými odvozeninami z řečtiny (katechetika, liturgika, kybernetika a pod.). Němečtí theologové využívají bohatosti jazykových forem, aby jimi odlišili — i obsahově — druhy péče o duši (Seelenpflege, Seelenführung, Seelsorge, Seelenleitung), zatím co angličtí autoři jsou celkem věrni předloze latinské: *cura animarum* (care of souls).

Latinský název souvisí s řeckým pojmem *merimna* — starost, péče. V Novém zákoně najdeme tento název užit jako označení péče ve smyslu obecném i světském (Luk. 10, 1). Ve smyslu náboženském ho užívá apoštol Pavel. Má starost o obce jím založené a tato péče je jeho naléhavou povinností (II. Kor. 11, 28). Teprve v pozdější době je pojem *merimna* blíže určován objektem: *tón psychón*. Odtud patrně latinský název *cura animarum*. Žid. 13, 17 má výraz obsahově pozdějšímu označení nejbližší: *agrypnein hyper tón psychón*, bdíti nad dušemi.

Přítomná práce je zaměřena na problémy duchovní péče v historii i v současnosti a snaží se je řešiti v souvislosti s theologickými principy křesťanské víry. Jde tedy o teorii, která ovšem respektuje zkušenostní základ, ale její hledisko je normativní.

Duchovní péče se stane skutečnou péčí o lidské duše teprve v kontaktu s živou náboženskou vírou a křesťanskou osobností. Moderní theologii jde stále o lidskou duši, o její věčnou cenu



a o její úkol věčným Stvořitelem určený. Každý člověk zodpovídá sám za sebe. Zápasí-li ve světě o lidskou duši síly zla a smrti v člověku a v lidské společnosti se silou Boží lásky, je křesťanskou povinností spolupracovati s Boží pomocí k vítězství věčného života v lidské duši.

## *Biblické předpoklady a historické problémy duchovní péče.*

### *I. Biblické předpoklady duchovní péče.*

Bible byla vždy věřícímu křesťanu zdrojem svědectví o Božím působení v životě jednotlivce i v životě národů. Různé teologie křesťanské hodnotí Písmo podle svých věroučných základů. Toto hodnocení biblického slova a obsahu má vliv i na praktickou činnost církví stejně tak, jako na teorii této činnosti.

Katolicism chápe Písmo sv. jako depositum božské zjevené pravdy, kterou církev ve svém životě i ve své dogmatice opatruje, rozvíjí a uskutečňuje. Katolická praktická teologie je pod vlivem tohoto nazírání. Kristus odevzdal církvi úřad učitelský, kněžský a vladařský, které představují řádné prostředky působení církve z pověření Božího. Církev veškerou svou činností činí lidstvo účastné na milosti a pravdě Kristově, jako přímé zjevené pravdě Boží. Církev pokračuje ve vykupitelském díle Kristově a jako jediná majitelka spásy vede člověka prostředky spásy — svátostmi k reálnému obecenství s Kristem. Kristus i Písmo je jakoby článkem v soustavě církve a nástrojem její absolutní metafysické funkce. Písmo sv. se zjevenou pravdou tvoří část skutečného života církve. Je základem i sankcí současného stavu věcí, které jsou pouze rozvitím zjevených pravd Písma. Proto i katolický úřad pastýřský, munus pastorale, je identický s pastýřským úřadem Kristovým. Cura animarum, nebo spíše regimen animarum, je uskutečňována celým pastýřským úřadem církve. Církev působí na duše skrze kněžstvo na místě Kristově za reálného spolupůsobení Ducha sv. v prostředcích milosti a spásy.

Katolicism nepotřebuje kritických studií biblických, které by nezávisle na současném stavu a činnosti církve zkoumaly prvky praktické činnosti v bibli obsažené, jež by se staly úhelnými kameny stavby a práce církevního organismu, poněvadž orgány církve (hierarchie) představují vládu Kristovu, odvozují ji z Písma, určující jeho výklad. Regimen ecclesiae je eo ipso regimen Christi. Katolicism nepodrobuje Písmo církvi jen svým neomylným vykladačstvím, ale i nadpřirozeným charakterem církevní instituce, která je viditelným královstvím Božím na zemi. Církev zůstává nejvyšší normou víry i života.

Protestantism postupuje vědecky i nábožensky obráceným

způsobem. Víra křesťanova je vázána na slovo bible, nikoli na církev. Jednotlivec i církev se podrobuje měřítku Slova Božího. „Bůh zůstává posledním rozhodčím a nepředává církvi plné moci, aby neomylně rozhodovala o obsahu víry. Norma Boží je nad církví a církev je povinna, aby se jí ve všem podrobovala.“ (J. L. Hromádka, Křesťanství v myšlení a životě, Praha 1931, str. 415). Ale protože i protestantismus učí inspiraci bible a považuje Písmo za přímé, obsahově i formulací platné zjevení Boží, váže normativní Boží vůli na výraz lidský, obsahující vnuknutí Ducha sv. Proto protestantismus současně s návratem k bibli zdůrazňoval i restauraci života, institucí a zřízení biblických, zejména novozákonních. Prvotní církev byla ideálem reformace, podle ní se tvořila nauka o neviditelné církvi, ona byla vzorem nově zakládaných zřízení, jako byla na př. konfirmace Bratří a Bucerovy. Novozákonní obraz církve byl základem a normou praktických úkolů církevních a stal se principem prvních reformačních pojednání o charakteru praktické činnosti církevní a duchovenské (Zwingli, Bucer).

I v oboru duchovní péče o duši člověka se obracel moderní protestantismus k Ježíši a zejména k prvotní obci pro směrnicí životních vztahů lidských a péče o duši, jak se dělá v církvi prvokřesťanské. Poněvadž Ježíš církve nezaložil, je v protestantismu apoštol Pavel rozhodčím ve věcech církevního života jako zakladatel obcí křesťanských a jako prvý theoretik ideje církve. Protestantický poměr ke skutečnostem církevního života v Písmě je dán i v moderní době stanoviskem reformačním: nejen duch, ale i forma církevního života je normou praktické teologie evangelické. V otázce duchovní péče jsou tímto pojetím nesena díla, jež kreslí Ježíše jako pastýře, lékaře duší a vůdce spásy, nebo Pavla ve službě obcím, v zájmu o duši člověka, či praktická zřízení prvotní obce.\*)

Normy bible a zvláště Nového zákona mají skutečně i pro praktickou činnost církevní a tím i pro praktickou teologii význam rozhodující. Jde však o to, jak tuto normativnost pochopíme. Svobodné křesťanství nalézají v bibli svědectví mužů Božích o působení Božím a Božím zjevování se, jež vrcholí v Ježíši Kri-

\*) J. T. Beck, Pastorallehren des Neuen Testament hauptsächlich nach Math. 4—12 und Apg. 1—6. Gütersloh, 1880.

Týž, Gedanken aus und nach der Schrift für christliches Leben und geistliches Amt, 1876, 1878.

William Garden Blaikie, The Public Ministry and Pastoral Methods of Our Lord, London 1883.

Gerhard Kittel, Jesus als Seelsorger, Berlin 1917.

H. Weinel, Paulus als kirchlicher Organisator, Freiburg, 1899.

E. F. Georg Heinrici, Paulus als Seelsorger, 1910.

B. Riggenbach, Die christliche Gemeindepastoration nach Schrift und Erfahrung, Basel, 1898.

E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. Sitten-geschichtliche Bilder. Berlin, 1902.

stu. Při tom není rozhodující forma svědectví, ale duchovní skutečnost v něm dosvědčená a obsažená. Písmo je lidskými slovy zachycené a vyložené přímé zjevení Boží, jak se událo v niterné náboženské zkušenosti lidí, prožívajících Boží vůli.

„Jestliže zastánci inspirace Písma zdůvodňují svou víru slovy Písma, kde se píše, že Duch boží mluvil skrze muže svaté, proroky, praotce a nejposléze pak skrze Ježíše, pak z oněch slov neplyne inspirace ve smyslu starocírkevním, nýbrž jen to, co přinášíme i my, totiž, že Písmo je dokladem, svědectvím náboženské zkušenosti, v níž působil Bůh na určité osobnosti (mluvil k nim) v určité době, podněcoval je a sílil, aby po Boží pravdě toužili, snažili se jí postihnout, kterou oni také postíhovali a jinými sdělovali, ale vždy tak, aby jí rozuměli a mohli rozuměti.“ (A. Spisar, Úvod do věrouky v duchu církve čs., Praha, 1939.)

Z toho pro nás plyne, že nikoli konkrétní obraz a forma náboženské a církevní činnosti v Novém zákoně, ale způsob, jakým byl zpřítomněn Boží duch v duchu a činnosti Ježíše Krista a duch Kristův v křesťanské církvi je normou theorie praktického církevního působení. Nikdy se nepodaří vykreslit obraz historického Ježíše nebo obraz prvokřesťanské obce do všech podrobností a tím méně vystihnouti bohatství Ježíšova poměru k lidem, učedníkům, hříšným, nemocným a dychtícím po vodě života tak, abychom v evangeliích našli hotový a definitivní návod pro vlastní křesťanské duchovní působení. Proto i pokusy podati život a působení Ježíše — pastýře duší — zůstanou neúplné a nepostačitelé, nehledě k nebezpečí methodického. Psychologisující tendence činí kreslené obrazy subjektivními a splošťuje realitu duchovního života a působení Ježíšova, řízeného neustálým obecnstvím Syna s Otcem.

Historická fakta novozákonní jsou praktické theologii i duchovní péči nositelem a dokladem ducha Ježíše Krista.

„V liteře Ježíšových slov a skutků nemůžeme hledat odpověď na všechny otázky života a pokyny pro všechny situace života: toto stanovisko právě on sám potíral. Ale z jeho slov a z jeho skutků poznáváme jeho ducha, t. j. způsob, jak on řešil otázky života i smrti a jak si počínal v životě. Tento duch pak má nám být normou našeho vlastního smýšlení a jednání.“ (Dr. František Kovář, V zápase o pravou zbožnost, Praha 1937, str. 11.)

Jde o to, aby duch Kristův, t. j. duch Boží, působící v životě Ježíše Krista, se stal životní skutečností v duchovní náplni osobnosti každého křesťana. Křesťanské církve přijímají pak závaznou povinnost učiniti ducha Ježíše Krista soudcem a měřítkem církevní theorie i praxe.

### *1. Prvky duchovní péče ve Starém zákoně.*

Pastorační činnost je plod života křesťanské církve. Proto pastorační činnost ve vlastním slova smyslu existuje pouze na půdě křesťanství. Nejen místo lidské duše v křesťanské theologii (Koestlin) a zvláštní její hodnocení (Blau) odlišuje křesťanskou

církevní péči o lidskou duši od vši péče světské a mimokřesťanské, ale sama podstata křesťanství se vztahem člověka k Bohu tvoří charakteristické podmínky, předpoklady a rysy péče o lidskou osobnost a její nejvnitřnější život.

Mluvíme-li o starozákonních prvcích duchovní péče, máme na mysli genetickou i duchovní souvislost Zákona starého s křesťanstvím.

Starozákonní péče o duši člověka může být označena pojmem výchovy, a sice výchovy ve smyslu existenciálním, t. j. jako vědomé či nevědomé působení daných skutečností a náboženských hodnot a společensko-náboženských celků na člověka spíše, než pojmem výchovy ve smyslu intencionálním, jako vědomého, finálního úsilí o formaci člověka na základě metodického postupu.

Všechna náboženství mimokřesťanská — i náboženství primitivní — mají své výchovné celky a instituce, v nichž je obsažena petrifikovaná zkušenost kolektivní. Ta představuje normu všeho života, který ve všech svých složkách je pod vlivem náboženství. Činnost výchovná spočívá na společenských a náboženských institucích. Teprve ve stadiu, kde se všechnen kulturní život individualisuje, také na jednotlivcích. Náboženství starozákonní patří oběma stupňům. Jeho specificum a zároveň charakteristikon jeho výchovného působení spočívá ve zvláštním poměru starozákonního člověka k metafysické realitě — k Bohu.

Starozákonní náboženství má již oba výchovné faktory: společnost s jejími silami sociálními, mravními i náboženskými, a jedince, stojícího ve službě celku, ale současně samostatně prožívajícího svůj poměr k Bohu. Oba tyto činitele uznávají nad sebou normativní charakter nadsvětlné reality: příkaz a zákon Jahvovy vůle. Nejen poslední stadium vývoje izraelského náboženství, ale všechnen jeho podstatný charakter bychom mohli označiti pojmem náboženství zákona, a to ve dvojím smyslu. Izraelitům šlo o jednání, o životní aktivitu a současně o normu této aktivity. Starozákonní náboženství řídilo náboženský život lidskými zákonnými celky, ale současně i Boží vůlí. I izraelský kultus má ráz takové zákonné normativnosti. Je především jednáním, nikoli prožíváním. Izraelské zákonné celky jsou ryze heteronomní. Při vši objektivnosti zákona je Jahve nad zákonem jako živý a činný Bůh. Podstatným rysem jeho reálné existence je životnost a jednání. Ve světě jedná svou vůlí a žádá nepodmíněné její plnění. L. Köhler (Theologie d. A. T. Tübingen, 1936, str. 12) vyjadřuje toto určení podstaty Jahvovy větou: *adon mošel haelohim*. Jahve jako *baal* je nejen vlastníkem a majetníkem země, ale i svědomí, je poroučející, rozkazující, velící. Je Pánem země a lidu a jeho činů a života. Je Pánem jediným, výlučným a žárlivým. Jahve zebaoth je vůdcem vojska, národa, všech sil přírodních a nebeských, ale také vůdcem jednotlivce a jeho svědomí.

Příkaz poslušnosti charakterisuje vztah Boha a člověka.

„Religion ist im A. T. die Beziehung zwischen Geheiss und Gehorsam. Sie ist ein Willensverhältnis: die Unterordnung des beherrschten unter den beherrschenden Willen.“ (Köhler, str. 12.)

Ve Starém zákoně oproti Pánu stojí služebník. Starozákonní označení ebed Jahvův může znamenati v našem smyslu náboženského nebo zbožného člověka vůbec. Jahve — Pán, Vládce — jsou označení, plynoucí ze starozákonního pochopení podstaty Boží jako osobní, jednající vůle.

Absolutní převaha Božího působení nad činitelem lidským se projevuje ve Starém zákoně také ve výchově. Jahve vychovává a vede, nikoli člověk. Všechno ostatní, zákon, kultus, dějiny jsou jen prostředkem v jeho rukou a nástrojem výchovy. Objektem Božího vedení, zvláště v době starší, je kolektivum, které ho vyznává: Izrael. Jednotlivce je účasten na Boží výchově, věnované vyvolenému kolektivu jen pokud je jeho částí. Na prvním místě Bůh formuje sociální a sociálně-náboženský život Izraelitů. Ale i jednotlivci jsou vedeni Jahvem k jeho osobitým cílům a pod jeho výchovou slouží jeho plánům. Individuální starozákonní historie, upínající se k význačným jedincům, jsou dokladem přesvědčení, že Bůh svým osobním zásahem vede jednotlivce, působí na jejich rozhodování i na jejich duši, ať už je historický původ zpráv těch jakýkoli. I zde je determinující silou Bůh sám. Jeho plány, cíle a konkrétní přání se vnucují vedené osobnosti. Ale jeho vedení není přece takové, aby vyloučilo lidského činitele úplně. (Prorocké přímlyvy za národ.)

Bůh činí kolektivní i individuální život nástrojem svého působení. Chce, aby se mu člověk poddával jako hrncířská hlína ruce mistrově. Ale při tom přisuzuje člověku plnou odpovědnost za rozhodnutí vůči Bohu a za plnění určitého úkolu vůči bližnímu. (Ez. 3, 18—21.)

O zvláštní duchovní péči v našem smyslu můžeme hovořiti ve Starém zákoně teprve u postav proroků. Učitelé pozdějšího judaismu, u kterých bychom očekávali, že měli nejlepší podmínky osobního duchovního vedení lidské duše, se zabývali neosobním celkem: zákonem a jeho výklady. Zajisté, že i osobnost učitelova nebyla v zákonických školách pro rabínské žáky bez významu, ale smyslem jejich existence byla theorie a intelektuální rozbor. Oproti tomu více, než lidskými ukazovateli cesty a zákonnými metodiky, jsou proroci. Je můžeme označiti za zvláštní pečovatele o duši jednotlivce i národa. Ne však z pověření národního celku, ani náboženské instituce, ale z přímého vyslání a pověření Božího. Při tom mají za úkol zvěstovati Boží vůli, oznámiti národům, a jednotlivcům soud Jahvův. Jejich hlavní starostí není působení na národ či jednotlivce, aby vykonali to, co Bůh jejich ústy zvěstuje. Extaticko-symbolické činy některých proroků (Izaiáš, Jeremiáš) měly spíše význam názorného výkladu Boží vůle, než prostředku osobního vlivu na duchovní život zúčastněných. Ale přece jejich slova i skutky měly ovlivniti rozhodování

svědomí a věsti k Bohu cestou osobního svědectví o Bohu, jeho díle a jeho vůli.

To je článek, který spojuje starozákonní péči o člověka s péčí křesťanskou. Institucionální a kultické působení vnějšími prostředky na duši je podstatě křesťanství cizí. Závislost na legálních ustanoveních a sociálních předpisech formálního judaismu nepodmiňovala prvokřesťanskou péči o duši. Zato prorocké poslání a individuální zbožnost žalmů s přesvědčením o Boží péči o člověka v jeho konkrétních starostech a potřebách přešly trvale i do evangelia Ježíšova.

„Hier ist Gott ganz der, welcher sich bis ins Einzelne um den Einzelnen kümmert. Alles kommt aus seiner Führung, alles wird in seine Hand gelegt, vor sein Herz gebracht. Von vorn und von hinten hält er den Frommen umschlossen, er versteht seine Gedanken von ferne und erreicht ihn überall: er leitet den Frommen auf ewigem Wege — Ps 139.“ (Köhler, str. 82.)

## 2. Prvky duchovní péče v Novém zákoně.

### A. Ježíš — pastýř duší.

Studie o pastoračních prvcích Nového zákona by plně vyčerpala thema zvláštní práci z oboru vědy novozákonní na základě exegeticko-historického materiálu. Zde může jít pouze o zachycení podstatných rysů, rozhodujících o normativní úloze ducha Kristova na poli osobní duchovní péče o člověka. Pro duchovní péči je důležitá orientace v Ježíšovských kritériích a měřítkách této činnosti. Pomineme při tom výklady o vzniku a významu označení Ježíše jako pastýře duší nejen z důvodů metodických, protože jsou to povětšinou označení prvokřesťanské obce, ale zejména proto, že se domníváme, že pojmenování Ježíše jako pastýře nevyjadřuje a neoznačuje onu specifickou činnost, kterou dnes jmenujeme duchovní péči o duši. Označení to je bližší názoru katolickému, který chápe veškeru činnost duchovního úřadu jako pastýřskou. Novozákonní obraz Ježíše-pastýře není vystižen Ježíšovou péčí o obec věřících. Starý zákon užívá pojmu pastýř v našem smyslu, hovoří-li o vedení Božím (Ž. 23, 1; 80, 2), ale novozákonní užití tohoto pojmu je závislé na těch místech Starého zákona, kde jde o mesiášský obsah veršů (Is. 40, 11; Jer. 3, 15; Ez. 34, 23). Ježíš-pastýř evangelii je mesiášem, který vede své stádo ke království Božímu a dává svůj život za své ovečky. Novozákonní pojem pastýř je širším symbolickým výrazem pro pojem mesiáš, podobně jako často užívané slovo cesta je užším označením pro náboženství.

Je vskutku velmi obtížno vyjádřit racionálně Ježíšovu péči o lidskou duši. Carl Immanuel *Nitzsch* upozorňuje na jedinečnost zjevu Ježíšovy osobnosti, na jedinečnost jeho vztahu k Bohu i na jeho mimořádnou úlohu jako nositele Božího království. Ježíšova osobnost je mimo sféru naší imitace. Ježíše nelze stavět i za vzor naší praktické činnosti. Můžeme souhlasit s touto thesí v tom smyslu, že immitatio Christi nemůže být napodoben-

ním Ježíšových způsobů mluvy, vystoupení a všech vnějších znaků jeho osobité činnosti nebo opakováním jeho jedinečné náboženské zkušenosti. To by byl omyl náboženský i vědecký. Směrnicí našeho postupu nemůžeme hledati v napodobení jeho neopakovatelné osobnosti, nýbrž ve snaze podrobiti se týmž principům vnitřního, osobního vztahu k Bohu a člověku, jako se podroboval on. Ježíš nemůže býti pouhým modelem. Jde o jeho ducha, který musí oživit a prodchnouti každého, kdo chce pečovati o duši člověka v křesťanské církvi. To je rozhodující pro povolání duchovního a pro jeho činnost pastorační. Pěkně o tomto základním poměru k Ježíši mluví Blaikie (str. 8): „To enjoy this power of turning hearts to God should be the supreme ambition of the Christian minister; to exercise it his supreme delight.“

Ježíšův poměr k lidem byl závislý na jeho poměru k Bohu a vyplýval z něho. Centrální význam jeho přikázání lásky je dán dvoustranným charakterem křesťanské lásky. Motivem a normou lásky k člověku je láska k Bohu. Láska k bližnímu se nepohybuje v rovině instinktivní a nevyčerpává se přírodními vztahy člověka k člověku. Její povaha je dána duchovními zřeteli a požadavky, které jsou důsledkem křesťanské víry. Proto cíle křesťanské lásky k člověku nesmí odporovati cílům Božím. Láska k bližnímu se obrací k člověku — Božím stvoření a podobenství. Je to láska aktivní, pomáhající. Pomoc křesťanské lásky je pomocí člověku na jeho cestě k Bohu a péči o něho na základě Božího určení lidského poslání a úkolu na světě. Sociální aspekt křesťanské lásky je teprve důsledkem prvotního příkazu náboženské víry o člověku a jeho podstatě.

Předobrazem Ježíšovy lásky k člověku je sama láska Boží, kterou on prokazuje svému stvoření ve své nekonečné dobrotě a prozřetelnosti tím, že svým zjevováním se a svou pomocí o něj pečuje. Ježíšovo sjednocení s Bohem-Otcem určovalo obsah a náplň jeho poměru k lidem. Ježíš zkonkretňoval ve svém smýšlení a skutcích Boží vůli. Duch Boží v něm působil a skrze něho na ty, kdož k němu přicházeli.

„Kralování Boží v něm zasahovalo určujícím způsobem do jeho života jako tvořivá, požadující, ale i dávající moc. Znamenalo napětí všech jeho sil, nasazení celé osobnosti, odporování všemu zlu, odříkání. A při tom cítil, že si je sám nedal, ani nezasloužil, nýbrž že je v něm Bůh způsobil. Vědomí království mu dávalo pocit vyššího života, radost, blaženost, spravedlnost, vykupovalo jej z bíd tohoto světa. Dávalo mu také mimořádnou moc ducha, kterou připoutal k sobě lidi tak, že byli ochotni pro něho žít i umírat, a to i pak, když zemřel smrtí kříže, smrtí v očích světa potupnou. Dávalo mu moc uzdravovat, zvláště lidi posedlé zlým duchem, nemoc v jeho době takřka epidemickou.“ (Prof. Dr. František Kovář, *Idea království Božího v křesťanství*, Praha 1937, str. 7.)

Ježíšova osobnost ztělesňovala život v Bohu a s Bohem a proto vyzářovala i Boží moc, která byla jeho autoritou v učení i ve styku s lidmi.

Člověk, kterému kázal nebo kterému pomáhal, byl pro něho vždy tím, co je nesmrtelné, k Božím podobě stvořené a Bohem k Božím království povoláné. Duše člověka — to byl pro Ježíše rozhodující objekt jeho činnosti. Duše je nositelem života na tomto světě, je činitelem, ovládajícím tělesné stavy (nemoc), ale je zároveň majitelkou příslibu věčného života, o jehož naplnění rozhoduje sama v odpovědnosti za svou niternou kvalitu mravní a náboženskou.

Boj o člověka je pro Ježíše bojem o jeho duši s hříchem, s démonickými silami, které mají moc uvrhnouti do věčné záhuby. Ježíš přicházel s mocí, která zachraňovala pro věčný život a pro Boží království. V něm Boží moc pronikala do tohoto světa, aby si podmanila lidskou duši a vykoupila ji z hříchu a zla. Částí radostné zvěsti bylo prohlášení, že se člověk může navrátiti k Bohu, že svou spoluprací s Božím povoláním v pokání a víře může býti účasten Božího díla ve světě skrze Krista Božího.

Ježíš nepůsobil ve světě kultickým řádem nebo jinou úřední činností v rámci tehdejšího judaismu. Proto centrem Ježíšovy aktivity byl vztah k lidské osobnosti — přímý a osobní, provázený živým účastenstvím na konkrétních potřebách lidských. Kittel právem připomíná, že osobitě přiblížení se Ježíše k lidským duším patří k definitivním a nepochybným rysům historického Ježíše.

Ježíšova zvláštní intimita a bezprostřednost poznání člověka, jeho nejnvtirnějších myšlenek a stavů lidské duše byla založena na dvou skutečnostech: vzal na sebe lidské utrpení a znal pramen bídy člověka — jeho hřích. Dovedl se vžítí do potřeb a problémů lidských a odhaloval člověka v jeho duchovní nahotě. Jeho znalost lidské duše nebyla psychologisující, založená na pozorování a analýze duševních procesů a stavů, ale znalost ve světle víry, patřící na metafysické vztahy člověka a na důsledky z nich plynoucí. Hleděl na lidskou duši pod úhlem jejího určení v řádu království Božího. Proto jeho zrak zasáhl vždy kořen všech lidských béd a nemocí: hřích. Jeho lékařská a uzdravující moc spočívala na restauraci lidského já ve vztahu k Bohu. Jeho pomoc a péče byla pomocí k nalezení pravé funkce lidské duše podle Boží vůle ve víře a oddání se Bohu.

Metoda Ježíšova vztahu k člověku nebyla určena vyšlapanou cestou zákonické praxe, ale působením celé jeho osobnosti, v níž zvěstování a skutky stály harmonicky ve službě království Božího. I ti, kteří se pokáním rozhodli pro Ježíše a Boží království, byli neustále vedeni, strhováni jeho osobností k dokonalejšímu a hlubšímu oddání se Bohu a sobě navzájem ve společenství svazků duchovních, které byly Ježíšem v uřednickém kruhu hodnoceny výše, než svazky krve.

Cílem Ježíšovy práce byla duše sjednocená s Bohem a tím připravená pro Boží kralování, které Bůh sám ve světě a v lidské duši uskutečňuje.



„Ježíš sám prolašoval za úkol svého působení, učinit lidi způsobilými pro království Boží, připravovat pro ně lidská srdce, vésti lidi slovem a příkladem do království Božího a v něm jim kralovati.“  
(Dr. Kovář, *Idea království Božího v křesťanství*, str. 12.)

### *B. Rysy prvokřesťanské péče o duši člověka.*

První církev křesťanská, jak o ní svědčí novozákonní písemnictví, obsahuje již všechny prvky a předpoklady duchovní péče o člověka v dnešním smyslu. Duchovní péči se dostává dnešní její základny — církve. Na půdě církevní se pastorační činnost diferencuje v obecnou péči vzájemnou na podkladě vzájemné odpovědnosti a lásky k bližnímu podle vzoru Ježíšova, a v péči duchovenskou, jako specifický výkon církevního orgánu. Formy prvokřesťanské duchovní péče o člověka jsou různé, ale všechny vycházejí z Ježíšova hodnocení lidské duše. Prvá křesťanská církev je si vědoma odpovědnosti za záchranu lidské duše před blížícím se soudem. Toto vědomí je vzpruhou horlivé činnosti misijní a současně bratrské péče o jednotlivou duši. Směrnici a oporou duchovní péče v první církvi je Ježíš Kristus sám, Božím (Kristovým) duchem, působící ve své církvi. Nejen jednotlivci, pracující ve jménu Ježíše Krista, ale i obecnství křesťanů jako celek vykonává vliv na duše a vede je k Bohu.

Podstatu víry prvotní obce tvořila víra Ježíšova a víra v Ježíše Krista. První křesťané žili úzce přimknuti k Ježíši historickému, k jeho zbožnosti a mravnosti. Osobnost Ježíše Krista působila stále na ty, kteří ho znali a svědectví o něm působilo opět na ostatní svět. V hlásání Ježíše jako Krista, ve svědectví o jeho smrti a vzkříšení a panování stále pronikal Ježíšův poměr k Bohu a lidem. V osobní zkušenosti jeho učedníků působil dále jeho duch a budil nové náboženské zkušenosti v těch, kteří stáli tváří v tvář Ježíšovým svědkům.

Prvokřesťanská duchovní péče o duši vedla člověka k Bohu skrze Ježíše Krista a jeho ducha. On byl *archégos kai sôtér\**) (Sk. 5, 31). Úkolem prvokřesťanské duchovní péče bylo přivést člověka k této pravé cestě k Bohu, a jeho duchem obrozovat lidskou duši. Ježíš Kristus byl skutečnou cestou k Bohu. Víra v něho dávala spásu — záchranění před soudem a věčný život.

Celý současný svět byl ovládán touhou po individuální spáse. Pohanské soteriologické rity nabízely spásu na základě magicko-sakramentálních, podepření panteisticko-gnostickou filosofií, která hlásala vysvobození přírodní, spásu z podmínek časoprostorové existence duše z hmoty k uchopení podstaty božství a splynutím s ním.

Křesťanství neslo světu oproti magické formulaci živý čin a osobnost Ježíše jako Krista živého i po smrti na kříži, pra-

vé cesty k životu. Ježíš Kristus Spasitel je soudcem živých i mrtvých (Sk. 10, 42). Křesťanská spása má základ etický a náboženský. V Ježíši Kristu člověk reálně přichází ve styk se světem Božím a na základě nábožensko-mravních vztahů lidské duše k Bohu a ke světu dosahuje spásy. Křesťanský theism na rozdíl od soteriologického immanentismu podstaty Boží zdůrazňoval immanentism činnosti a působení Božího v lidské duši. Proto křesťanství žádalo vždy změnu života jako jednu z podmínek spásy.

Křesťanské evangelium spásy žádalo uznání Ježíše Krista za Pána v celém rozsahu a dosahu závaznosti evangelijní zbožnosti a mravnosti pro život člověka. I pro Ježíšovy učedníky byla harmonie hlásání a skutků předpokladem služby člověku v moci ducha Božího.

*Na těchto náboženských základech spočívala prvokřesťanská péče o duši člověka.* Jejím vzorem byl stále vztah mocné osobnosti Ježíšovy k člověku a obraz Ježíše jako lékaře duší. Ježíšovo rozpoznání kořene vši lidské bídy — hříchu — dosud živě působilo na všechny, kteří pokračovali v jeho činnosti, stejně tak, jako jeho osobní čistota duše. „V tomto světě nářku, bídy a nečistoty a zavržení, které člověka denně obklopuje, zůstává on živý, čistý a vždy činný.“ (A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig, 1924, I., str. 130.) Kruh Ježíšových učedníků, naplněných Božím duchem, Ježíšem získaných a uzdravených, byl všem důkazem skutečné moci Ježíšova ducha.

Prvokřesťanská péče se obracela především k záchraně duší před hříchem a odsouzením. Hřích je příčinou smrti duše a ztráty věčného života. Jen Spasitel může takto nemocnou duši zachrániti (Tit. 3, 3—7). Záchrana souvisí stále se základní změnou ve smýšlení a životě člověka — s pokáním. Ještě Cyprián (v *De lapsis* — 15) praví, že pravým lékem nemoci je pokání (Harnack, *Mission*, str. 137).

Křesťanská duchovní péče v první době po Kristu si uchovala Ježíšův postoj v pohledu na lidskou duši a její potřeby. Zatím co mimokřesťanská vyprávění o zázračných skutcích uzdravení se dovolávala magických formulí, křesťané u vědomí odkazu Ježíšova byli přesvědčeni, že neuzdravuje slovo samo, ale duch v osobnosti uzdravovatele po vzoru Ježíšově, který ve víře celou svou osobností působil na nemocného, nebo jiné pomoci potřebujícího. Křesťanská pomoc, stejně jako pomoc Ježíšova, postihovala nejprve celou bídu lidské duše, aby jí vrátila radost života s Bohem.

*Důležitým předpokladem prvokřesťanské duchovní péče o jednotlivce byly duchovní síly křesťanského obcenství v církvi — ekklesii — křesťanská koinónia.*

Joelův ideál pneumatického národa byl realizován v prvotní obci stoupenců Ježíšových. Boží duch, který plnil Ježíše Krista, byl přítomen mezi křesťany. V jeho síle byla založena církev

a pronikala stále více a více do daného světa. (Viz prof. Dr. F. Kovář, *Ekklesia v Novém zákoně*, Ročenka Husovy fakulty, Praha 1939.)

Křesťanská koinónia znamená účastenství členů ekklesie na duchu Kristově a tím také účastenství údů církve jeden na druhém v obecenství s Bohem a v obecenství celé obce mesiášovy. Tím pojmem není myšlena křesťanská obec jako kultický a právní celek, jakým konečně prvotní obec ještě nebyla, ale duchovní vztahy k objektu víry — Ježíši Kristu a skrze něho k Bohu, jakož i duchovní vztahy mezi členy církve, obecenství to lidí, samým Bohem vyvolané skrze Ježíše Krista.

Ve Sk. 2, 42 neznamená pak koinónia konkrétně „obec“, společenství křesťanů, neboť ta se ještě právně a kulticky neoddelila od obce židovské, ale přece již představovala určitý kruh specifického životního obecenství —, těžko výraz znamená „společenství majtkové“, ale spíše více abstraktně a duchovně chápáno: obecenství bratrské soudržnosti, jež se v životě obce osvědčuje a provádí.“ (Gerhard Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III., str. 810, Hauckkoinon.)

Podle citovaného Hauckova rozboru obsahuje novozákonní výraz koinon nejprve označení podílnictví něčeho, jež je s někým navzájem sdíleno (mit jemand Anteil haben an etwas). Tento pojmový obsah je doložen u Luk. 5, 10, kde budoucí apoštolové jsou označeni jako společní druhové v práci (Arbeitsgenosse) a snad i podílníci v obchodu po stránce právní. Jejich společenství je určeno vzájemným vztahem k jejich práci (Genossenschaft am Werk).

Vysloveně náboženský obsah má výraz koinon a od něho odvozené substantivum koinónia u apoštola Pavla. Pavel jím označuje „die religiöse Gemeinschaft des Gläubigen an Christus“\*) a užívá ho „für die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander“\*\*) (Hauck-Kittel, str. 804—III.) Je to tedy *duchovní účastenství na Kristu a křesťanských hodnotách a současně účastenství údů mezi sebou navzájem*. Společným činitelem toto účastenství působícím a umožňujícím je duch Kristův, jenž uchoopený věrou je přítomen v jednotlivcích a v církvi a zvláště pak v obecenství při společném lámání chleba.

Ježíš Kristus, jeho duch, také zprostředkuje účastenství s Bohem. Ve Starém zákoně je to oltář (koinónia theé — I. Kor. 10, 16—21). Podle povahy ekklesie, jako společnosti samým Bohem vyvolané, není schopnost míti účastenství na Kristu pouze v rukou lidských. Bůh sám člověka k němu volá a uschopňuje (I. Kor. 1, 9).

Pavel chápe ovšem způsob realizace obecenství s Kristem mysticky (Řím. 6, 8, II. Kor. 7, 3, Gal. 2, 19, Kol. 2, 12), ale přece pojem koinónia zůstává v N. Z. specifickým výrazem pro ozna-

\*) náboženské obecenství věřících s Kristem.

\*\*) obecenství věřících mezi sebou.

čení náboženských vztahů a svazků, které pojí křesťany navzájem a určují poměr křesťana k Bohu. Jde zde o určení kvalitativní a niterné povahy, aby pojmem obecenství byly v křesťanské církvi odlišeny vztahy náboženského charakteru od vztahů společenských, světských. Podstata křesťanské církve není určena vnějšími společenskými řády, ale duchovní skutečností, vztahem k duchovním realitám a hodnotám křesťanství, ať už v jejich absolutní podobě ztělesněným v transcendentním duchu Božím, jako obsahu Božího života, nebo nedokonale a částečně v duchu lidském, který je věrou uchopil a ve své osobnosti je uskutečňuje.

Církev, ekklésia, žije těmito vztahy. Jejím členem se nestává člověk na základě vnějších skutečností rasových, nebo právních, ale vírou, jež je odpovědí na Boží povolání, kterým Bůh shromažďuje svůj lid. Účastenství s Kristem ve víře podmiňuje obecenství lidí jako bratří mezi sebou (Dr. Kovář, Ekklésia, Ročenka str. 60). Bůh své povolává a shromažďuje. Uskutečnění duchovního obecenství s ním a se stejně věřícími bratřími a sestrami závisí od toho, zda a jak se lidé nechají shromáždit (Mat. 18, 20, Kittel, III. K. L. Schmidt, ekklésia).

Tyto duchovní principy měly rozhodující vliv na církevní život, na vzájemný vztah křesťanů, na jejich vzájemnou péči. *Tvořily základnu církevní činnosti*, uplatňovaly se v poskytování duchovní pomoci a péče člověku. Lidé hledali uspokojení potřeb své duše v církvi a ta jim mohla nabídnouti regenerační síly duchovní, jež nepůsobily psychologickým dojmem, ale silou reálného obecenství s Bohem. Mysticky jsou vyjádřeny Janovým evangeliem v pojmu znovuzrození. Ze obrození bylo také dílem obecenství křesťanů, ukazuje dvojí jeho pramen, Janem uvedený: z vody (křest) a ducha.

Ale i beze vztahu ke kultickým prvkům (křest, Večeře Páně) duchovní obecenství křesťanské bylo podmínkou blahodárných účinků evangelia a udržení křesťanské svobody na základě víry. Zdůraznění vnějších okolností (obřizky) znamená vypadnutí z milosti (Gal. 5, 4).

Úkolem prvokřesťanské duchovní péče bylo spolupůsobiti s Bohem, aby se člověk stal účasten duchovních sil křesťanství v duchu Ježíše Krista a v křesťanské církvi a aby úd křesťanského obecenství byl, v křesťanské osobnosti se projevujícím duchem Ježíše Krista, veden k neustálému sjednocování se s Bohem.

Křesťanská duchovní péče měla ve svých počátcích ráz obecné vzájemné povinnosti. Před vznikem pevnějšího církevního zřízení neexistoval úřad, který by byl pověřen zvláštním úkolem duchovní péče o jednotlivce. K tomu přispívalo zajisté vědomí, že každý nese odpovědnost za vlastní duši. Nikdo nemůže vzít na sebe za křesťana rozhodování pro Boha, nebo proti němu (Řím. 14, 12) a žádné síly mimo jeho vlastní nitro nemohou způsobiti účast na spáse (Řím. 8, 38, 39).

Na druhé straně však žili křesťané v přesvědčení, že je nutno

vynaložiti všechny síly osobnosti i obcenství křesťanského k tomu, aby spolupůsobili s duchem Božím, jehož moc v sobě zakoušeli, ke spáse člověka. Proto osobně pečovali o duchovní život bližních a v obci brali na sebe odpovědnost za kázeň a mravní život bližních. Jednotlivci i obcenství mohou však pouze připravit podmínky pro vlastní rozhodování člověka, bez omezení jeho svobodné vůle. Odpovědnost za bližní je vzájemná, ale neznamená vnucování vlastní vůle druhému, jako spíše působení na jeho duši vlastním oddáním se Pánu (Gal. 6, 1—5, Řím. 12, 4 a dal., I. Kor. 12, 12, - 12, 25, Efes. 4, 11—15, Kol. 3, 16, Žid. 10, 24 a dal.). (Pokračování.)

## Úpadek konsistoře podobojí.\*)

*Dr. Viktor Šinták.*

Zápas mezi českými stavy a králem, svedený v letech 1583 až 1584 o konsistoř dolejší, nezůstal bez vlivu na vývoj poměrů v konsistoři dolejší. Tyto události především nijak konsistoři neprospěly. Konsistoř podobojí byla sice zachráněna před novotrukavisty, jichž se také nejvíce obávala, ale situace, jak se v zápětí po tomto sporu pro ni vytvořila, nebyla v žádném případě situací vítěze.

Avšak tuto situaci, v níž se konsistoř podobojí ocitla, nezhoršily jen tyto události, nýbrž už v letech předchozích byla její situace velmi zlá. Vážné změny, které za poslední leta prodělala, rozhodly i o jejím pozdějším postavení v církevním životě Českého království.<sup>30)</sup>

Zmínili jsme se již v předchozí kapitole, jak rostoucí závislost konsistoře dolejší na katolické církvi odcizila ji straně podobojí, která ve své většině tíhla stále více k evangelictví. Při tom konsistoř byla bezmocná proti těm, kteří ji opouštěli. Tuto nemožnost zvyšoval ještě ubohý stav konsistoře, která za administrátora Jindřicha Dvorského z Helfenburka byla povětšinou nedostatečně obsazena, čímž trpěl řádný chod církevní administrativy. Dovolání nebylo, císař se neměl k tomu, aby konsistoř novými členy obnovil a získal tak nápravu.<sup>31)</sup>

Teprve po nastolení nového pražského arcibiskupa Medka

\*) Pokračování článku „Zápas o konsistoř podobojí na poč. vlády císaře Rudolfa II.“

<sup>30)</sup> Pramenem k této kapitole jsou nám v první řadě, podobně jako tomu bylo v kapitole předchozí, zápisy t. zv. Archivu Herrnhutského, který je z větší části přístupný v opisu, chovaném v knihovně Národního muzea v Praze, jakožto „Jednání Jednoty Bratrské“.

Správa jmenované knihovny mi ochotně umožnila studium v tomto rukopise za podmínek, pro venkovského pracovníka zvláště výhodných, za což jsem povinen upřímným díkem p. řediteli Dr. Dolenskému.

<sup>31)</sup> O konsistoři v době Dvorského viz Krofta, Sněmy XI. str. 56 a další; též Hrejša, Čes. konfesse str. 416. Něco najdeme též a Z. Wintra, Život církevní.

došlo v prosinci r. 1581 k obnovení konsistoře podobojí. Stalo se tak po desíti letech, když počet konsistoriánů klesl toliko již na pět přísedících, starých to už lidí. Císař Rudolf se odhodlal k tomuto opatření, které bylo za jeho panování prvním jmenováním v konsistoři dolejší, před svým odjezdem z Prahy do Rakous a Uher. Tak byly vyřízeny od let se opakující žádosti dolejší konsistoře, které nerozhodný panovník stále odkládal. Snad chtěl mít před svým odchodem z Čech věci církevní konečně urovnané.<sup>32)</sup>

Novým administrátorem na místo Dvorského císař ustavil Václava Benešovského, faráře na Prosíku, a Dvorský pak zůstal v konsistoři jen jako přísedící. Celkem byl v konsistoři dolejší obnoven obvyklý počet dvanácti členů mimo administrátora. Avšak ani tato obnova nepřinesla konsistoři dolejší žádoucího ozdravení.

Špatným znamením pro ni bylo, že po svém jmenování musili všichni konsistoriáni ihned v císařově pokoji složit přísahu přítomnému pražskému arcibiskupu Medkovi. Tato událost nešla pozornosti přítomným dvořanům, shromážděným v císařských síních, mezi nimiž bylo mnoho příslušníků se strany podobojí. Příchod arcibiskupův a jeho průvodu upoutal pozornost mezi přítomnou šlechtou a jednání, které se potom vedlo při zavřených dveřích v císařském pokoji, v němž meškali členové konsistoře a k němuž ještě byli povoláni někteří z katolických pánů, bylo předmětem vzrušených debat, zejména mezi evangelíky. Svému podezření dávali průchod slovy, že konsistoř „není pořádná“ a že jí nebudou poslušni.<sup>33)</sup>

Je možné, že si strana novoutrakvistická slibovala více od této obnovy konsistoře dolejší. Císař však, aby takovým nadějím předešel, zavázal hned novou konsistoř poslušností arcibiskupovi. Evangelíci ve straně podobojí nemohli přijmouti vlídně toto rozhodnutí císařské. Jestliže snad čekali, že císař použije příležitosti obnovy konsistoře k tomu, aby projevil porozumění pro organizační potřebu církevní ve straně novoutrakvistické, museli být nyní nejen zklamáni, ale i pobouřeni nad tím, že konsistoři bylo přikázáno přísahati představiteli katolické církve v zemi. Právem potom se mohly vyskytnouti hlasy, že je to proti zemskému zřízení.<sup>34)</sup> Vůči stavům podobojí nebyl to postup šetrný

<sup>32)</sup> Archiv Herrnhutský XIII. fol. 114, srov. též Sněmy, V. str. 300 a další, Krofta, Sněmy XI. str. 57.

<sup>33)</sup> O tom nás spravuje bratrský kronikář, jehož zpráva je zaznamenána v XIII. sv. Herrnhutském fol. 114. Zdá se, že zpravodaj o této události, nebyl-li sám dvořanem, tedy měl přímé zprávy od císařského dvora pražského. V jeho záznamu čteme: „Hned o to mezi sebou mluvili, že ta konsistoř není pořádná, poddáni jiné budou, co se tu stalo, že jest proti zřízení etc., item že to v přezlý čas císař udělal, na sněmě že v nic stavové nepůjdou, i říše tím že uražena bude, a tak že vše všudy, co by se jednati mělo, že vězeti bude.“

<sup>34)</sup> Archiv Herrnhutský XIII. fol. 114.

a musel tím spíše vzbuditi obavy o osud České konfese. A tak se stalo, že otázka konsistoře podobojí byla najednou znovu rozvířena.

Není divu, jestliže stavové podobojí, ztrativše důvěru, nově obsazené konsistoře nedbali. Tato „náprava“, provedená císařem, nebyla nakonec stejně nic platná, neboť do konsistoře dosadil císař osoby už staré a také i nezuživé. Záhy jeden po druhém z konsistoře odcházel, takže za rok se konsistoř octla tam, kde byla před tím. V roce 1583 zůstalo opět v konsistoři jenom pět členů, starých to kněží, jimž k vážné a těžké práci, kterou jim jejich úřad ukládal, nestačily síly. A těchto pět starců, stále churavějících, mělo v této rozhodné chvíli hájiti konsistoř, o niž se v tomto čase na zemském sněmu bojovalo.<sup>35)</sup>

Situace konsistoře byla opravdu žalostná. Kněžstvo až na malé výjimky dávno už nebylo poslušno konsistoře, jejich řádů nedbalo, do kostelů zavádělo obřad evangelický. Konsistoř byla proti nim bezmocná, neboť chtěla-li proti neposlušnému faráři zakročiti, zastal se ho kolátor a konsistoř musela od dalšího upustiti. Administrátor i konsistoriáni poznávali, že každé jejich počínání je zbytečné a každé úsilí marné. Neboť šlechtičtí kolátoři, právě tak i městské rady, povolávali si k svým kostelům kněze podle vlastního výběru a bez vědomí konsistoře.<sup>36)</sup>

Nejvíce však konsistoř podobojí v jejích církevních starostech tížila bezmocnost v otázce svěcení kněžstva. Byl to starý hřích, který zdědila konsistoř Benešovského po svých předchůdcích. V této věci byl kořen všeho zla, neboť každá opravdová snaha o nápravu rozbíjela se o nedostatek kněží.

Konsistoř podobojí spoléhala na to, že pražský arcibiskup bude světiti její kněze. Od počátku měli v dolejší konsistoři za to, že po opětném zřízení pražského arcibiskupství bude arcibiskup státi nad obojím kněžstvem, a to jak strany pod jednou, tak strany podobojí. A bylo považováno za samozřejmé, že dolejší konsistoř při tom i nadále povede správu všeho utrakvistického kněžstva.

V konsistoři věděli, že to byla původní myšlenka krále Ferdinanda I., která i na zemských sněmech, zejména r. 1549, byla přijata, aby v Čechách byl nastolen arcibiskup pro obě strany. Místo toho však r. 1561 byl nový arcibiskup vyhlášen toliko pro stranu pod jednou proti všemu usnesení sněmovnímu, což později bylo pocítováno jako vážná chyba, která překážela každému úsilí o záchranu staré víry podobojí. Aby tehda král Ferdinand uklidnil stávy podobojí, prohlásil, že požádá papeže, aby dal

<sup>35)</sup> Tamtéž fol. 265, srov. též Krofta, Sněmy XI. str. 58. Členy konsistoře v té době byli tito pražští faráři: Jan Jitčinský, farář u sv. Klimenta na Novém městě, Jindřich Benešovský, farář u sv. Michala na Starém městě, Kněz Jan, farář u sv. Štěpána na N. m., kněz Jiřík, farář u sv. Václava na Zderaze v N. m.

<sup>36)</sup> Tamtéž.

pražskému arcibiskupu svolení světit kněze z konsistoře dolejší.<sup>37)</sup>

Po nějaký čas prvý arcibiskup světil kněze utrakvistické, ale po roce 1567 další svěcení odmítal. Přesto konsistoř podobojí se nepřestávala považovati za součást pražského arcibiskupství, dokonce její členové se snažili ve všem pražskému arcibiskupu zachovati a katolické církvi nadbíhali, aby si přízeň arcibiskupovu udrželi. Předchozí administrátor Jindřich Dvorský, jak už je nám známo, šel tak daleko, že neváhal přestoupiti ke katolictví a v této víře setrval až do své smrti.<sup>38)</sup>

Nicméně se už dolejší konsistoři nepodařilo přiměti arcibiskupa k tomu, aby pokračoval ve svěcení jejich kněží. Arcibiskup Prus z Mohelnice žádal později od kandidátů svěcení vyznání víry podle koncilu Tridentského, čímž prakticky svěcení utrakvistů zastavil. Jeho nástupce Martin Medek, šel v této věci věrně ve šlépějích svého předchůdce. Marně se konsistoř proti tomu ohrazovala, stížnosti, předkládané konsistoři dolejší císaři, zůstávaly ležeti nevyřízené v císařské kanceláři.<sup>39)</sup>

Nový arcibiskup, uvedený ve svůj úřad o málo dříve než vešla v život nově obnovená konsistoř pod administrátorem Václavem Benešovským, nemínil nijak vycházeti vstříc palčivým potížím „kacířské“ konsistoře. Nebylo jeho úmyslem poskytovat podporu úřadu, na nějž si sám činil nárok. Nebylo mu potřeba bráti ohled na konsistoř dolejší, zejména když si byl jist přízní

<sup>37)</sup> Borový: Akta konsistoře katolické str. 322 a 323. V oznámení, které učinil císař Ferdinand I. českým stavům o obsazení arcibiskupského stolce se praví: „A k tomu také, aby v království našem Českém oboje strany pod jednou i pod obojí způsobou tím dostatečněji podlé kompaktátů se snažeti, v jednotě a svornosti trvati mohli, ráčíme při papeži J. Svatošti... usilovati, ... aby skrz dispensací apoštolskou arcibiskup a potomci jeho kněžství pod obojí tolikéž ordinovati a světití mohl.“ Podobně čteme v Archivu Herrnh. XIII. fol. 266. „Strany pana arcibiskupa, za toho jsou všichni stavové na obecních sněmích Jeho Mti krále Ferdinanda nejednou, zvláště léta 1545 a 1549 žádali, aby nařizen byl a kněžstvo podjednou i podobojí světil a řídil i také vinné s *uvážením konsistoře trestal*. A na to jest dobré pamět předešlý pan arcibiskup zjednan.“ V těchto místech se dále dovidáme, jak byla později mezi nejvyššími úředníky zemskými tato věc posuzována: „Ale jest s podivením, že v mandátu královském neb císařském, kterým pan arcibiskup vyhlášen byl léta 1561, to sněmovní nařízení jest změněno, tak že samému kněžstvu podjednou jest vyhlášen.“ Srov. též Archiv Herrnhutský XIII. fol. 269: „... podle artikulů léta 1549 od krále Jeho Milosti předložených (na sněmu), na kterých se byla konsistoř s kněžstvem s větší strany snesla, aby pan arcibiskup jedno i druhé kněžstvo světil a konsistoř spravoval.“

<sup>38)</sup> Konsistoř po smrti Dvorského píše o něm arcibiskupu, že byl „stareček v pravé víře katolické a v životě pobožném do skončení zůstávající.“ (Borový, Martin Medek str. 199.). — Úřední listiny vycházející z konsistoře mívaly vždy podpis: „Administrator a farářové arcibiskupství Pražského pod obojí přijímajících.“

<sup>39)</sup> O těchto poměrech poučuje Borový, Antonín Brus z Mohelnice, str. 180 a další. Vývoj události přehledně najdeme ve Sněmeh XI. od str. 56 ve zpracování Kroftové.



císařovou hned na počátku mu projevenou tím, že mu císař svěřil veškerou správu a dozor nade všemi farami na jeho panstvích, a to především i nad farami utrakvistickými.

Nový administrátor, jehož pravomoc byla už předem takto omezena, vstupoval do staroslavné husitské konsistoře jistě s nemalými starostmi, z nichž stále největší byla starost o svěcení kněžstva. Stanovisko arcibiskupovo bylo od počátku neústupné. Žádosti konsistoře odmítal odvoláváním se na papeže, a aby se vyhnul dalším žádostem, odkázal je na papežského nuncia.

V této době nebylo sídlo nunciatury ještě v Praze a konsistoř by se musela obrátiti k němu do Vídně, avšak naskytla se nečekaně konsistoři přece příležitost, jednati s nunciem osobně. V roce 1582 projížděl papežský nuncius Bonhomini Prahou. Krátkého jeho pobytu využil administrátor Benešovský a navštívil ho se dvěma ještě zástupci konsistoře v paláci arcibiskupově. Přednesli mu svoji stížnost a předložili mu prosebný list celé konsistoře, stěžující si, že jim arcibiskup odmítá světit kněze. Slibovali při tom, že chtějí zachovávat staré řády a věřící vésti k náboženství katolickému.

Nuncius však také neměl pochopení pro potřeby husitské konsistoře. Pro něho, jako pro arcibiskupa, byla kacířským zřízením, připomínajícím jméno Jana Husa, církví zavrženého do věčného ohně. Ač prý jej zástupci konsistoře se slzami v očích prosili, nesvolil nuncius k tomu, aby arcibiskup světil husitské kněze. Pouhý slib konsistoře o pravověrnosti nunciovi nepostačoval, žádal naprostou poslušnost papeže a srovnání se s církví katolickou.<sup>40)</sup>

První rok nově obnovené konsistoře nezačínal tedy šťastně. Ke všem dosavadním starostem dolehla na konsistoř v tomto roce nová tíha utrpení. Někdy v polovině roku 1582 zachvátil Prahu zhoubný mor, který se později šířil někde i po českém venkově. Kdo mohl, hleděl opustiti nebezpečné město, v němž řádila smrt. Odstěhovaly se nakvap císařské úřady na venkov do bezpečí, také arcibiskup zvolil si Cheb za místo svého pobytu. Konsistoř podobojí však setrvala na svém místě v těchto bédách, chtějíc býti oporou svému kněžstvu, v jehož řadách zkosila hrozná epidemie také mnoho obětí. Nevíme, jak se dotkla morová rána počtu členů konsistoře, ale jistě že i těch neušetřila, neboť konsistoř v krátké době ztratila osm svých členů. V těchto zlých dobách zemřel i staříčký dlouholetý člen a dřívější administrátor Jindřich Dvorský z Helfenburka.<sup>41)</sup>

<sup>40)</sup> O tom více v ČČH. XXXVII. str. 22 a další; J. Matoušek, Kurie a boj o konsistoř podobojí za adm. Rezka.

<sup>41)</sup> Ve svém pozdějším podání císaři píše konsistoř: „Ale v tuto ránu boží morovou, když žádné vrchnosti vyšší přítomné nebylo, v mnohých těžkostech a nebezpečnostech životů našich jsme byli...“ (Archiv Herrnhut. XIII. fol. 265.) Srov. též Borový, M. Medek str. 4 a další, též viz na str. 99.

Konsistoř podobojí, jsouc opuřtĕna a ponechána sama sobĕ, stála tu jako ostrov v bouři, nevědouc, kam by se měla obrátiti. Proto, když bylo rozhodnuto, že v r. 1583 se na trvalo přestĕhuje císař z Vídnĕ do Prahy, uvítali toto rozhodnutí nejvíce v konsistoři dolejší. V této chvíli byl stav konsistoře vskutku ubohý, neboť v ní zůstalo toliko pĕt členů. Byli to zbylí trosečníci, kteří si museli připadat zbytečnými ve svĕm úřadu a proto není divu, že se rozhodli nabídnouti císaři svoji resignaci a požádati ho, aby obsadil úřad konsistořský „osobami dostatečnými“.<sup>42)</sup>

V říjnu r. 1583 podal administrátor a konsistoriáni císaři žádost, v níž vylíčili svoji žalostnou situaci s otevřenou upřímností. Upozornili císaře na ubohý osobní stav konsistoře, která pro tak malý počet není schopna vážné práce, zejména je-li zdravotní stav zbývajících členů ještě k tomu nevalný. Hlavní důvod jejich resignace, i když v tomto podání byl uveden až ke konci, byl však v tom, že konsistoř trpí velikým nedostatkem pořádného knĕžstva. „Neb víc než dvanácte let,“ žaluje konsistoř, „žádný nám žák na úřad knĕžství svatého svĕcen není“. V závĕru pro Boha prosili císaře, aby jejich žádost neodkládal, neboť nejsou s to konsistoř déle řídit.<sup>43)</sup>

V císařské kanceláři si byli vědomi, že se už tato věc nedá odkládati tak, jako tomu bývalo dřívĕ. Zejmĕna když stavové podobojí vystoupili s požadavkem, aby konsistoř podobojí byla vrácena v jejich moc. Toho roku se stavové už tĕřikráte na snĕmu dovolávali nároku na konsistoř, který považovali za své právo. Rádčové císařovi byli pro to, aby se žádost konsistoře neodkládala, jak vysvítá z jejich dobrého zdání, které připojili k podání konsistornímu, jež mělo býti předloženo císaři.<sup>44)</sup>

Z návrhu nejvyšších úředníků zemských vysvítá, že okolí císařovo vždy mělo na tom zájem, aby konsistoř byla zachována, ponĕvadž — jak se praví na začátku — starobylé náboženství

<sup>42)</sup> V suplikaci, kterou administrátor s konsistoriány podal 21. X. 1583 císaři, obráží se žalostná situace konsistoře v těchto slovech: „A knĕžstvo v řádu a v poslušenství státi nechce, a větší díl se jich zženilo a jiní elevaci a řády církevní složili a do kostelů luteriánský a pikhartský řád a způsob uvedli, a jsa od nás proto obesláni, kollátorové jich i města proti nám zastávají a fedrují a bez vůle a vědomí konsistoře naši je přijímají a jiných od úřadu našeho jim podávaných nijakž přijíti nechťejí. Pro kterĕžto i jiné mnohé odpory a protivensství té práce a povolání od V. C. M. na nás vložené, nijakž déle nám na sobĕ zdržovati možné není.“ (Archiv Herrnhutský XIII. fol. 265.)

<sup>43)</sup> Tamtéž.

<sup>44)</sup> Tento návrh je zachován v archivu Herrnhutském XIII. fol. 266 až 269, jest nadepsán: „Partikulář neb instrukci k tĕž suplikaci (konsistoře) náležející Jeho Milosti císařské předložiti.“ Hrejsa prokázal, že tento partikulář je návrhem nejvyš. úředníků zemských, viz o tom v Ces. konfessi str. 416 poz. 6.

podobojí není katolickému odporné, až na některé menší odchylky. Návrh hned s počátku se zabývá otázkou svěcení kněžstva utrakvistického a nejenom že se staví za tento požadavek konsistoře, ale přímo vytyká, proč nebyly dosud oznámeny důvody; proč se tak neděje, neboť v této věci shledává dobré zdání kořen všeho zla v církvi, ač původně bylo na sněmech českých přijato, aby pražský arcibiskup měl tuto povinnost vůči konsistorii dolejší.<sup>45)</sup>

Císařští rádcové tu v krátkém historickém přehledu dále dokazují, že konsistoř dolejší byla od dávných časů v moci královské, neboť už král Zikmund v roce 1437 jejího administrátora jmenoval, což podobně učinil i král Vladislav v roce 1497 a protož od r. 1567, kdy stavové nemohli prokázat své právo na konsistoř, obsazují ji právem čeští králové; což se stalo i r. 1581. Zajímavé však je, že se v návrhu uznává, že od té chvíle, kdy konsistoř byla vzata v moc královskou, začal její úpadek a její vážnost v zemi poklesla. Od té doby také začly se nejen sekty množit, ale byl tu položen i počátek toho, co se v r. 1575 zrodilo ve formě České konfese.<sup>46)</sup>

V tomto přehledu dospívají autoři dobrého zdání až k vydání posledních císařských mandátů proti Pikhartům a zjišují, že tyto mandáty nejsou dodržovány proto, 1. že není dostatek řídného kněžstva; 2. že pikharté stále své náboženství provozují; 3. že města se vzdalují konsistoře a povolávají sobě kněze neřádné a 4. že podobně počínají si kolátorové na svých panstvích, čímž podporují „náboženství hostinské“ (t. j. cizí) a konečně 5. že mnozí zasahují do jurisdikce konsistoře a duchovního práva.

Dobré zdání královské rady zmiňuje se o t. zv. interim, prozatímní to dohodě mezi stavy podobojí a císařem, učiněným ještě za Maxmiliána, aby do návratu císařova „nic nového a prve nebývalého v náboženství uvozováno nebylo“. Poněvadž tato dohoda byla od mnohých porušována (rozumí se jimi novoutrakvisté a Bratří) muselo dojít k vydání známých mandátů ještě za císaře Maxmiliána, které vzbudily veliký nepokoj mezi stoupenci České konfese. Na jejich stížnost bylo však oznámeno, že se tyto

<sup>45)</sup> V *partikuláři* v bodu II. se o tom praví: „Kudy jest pak tomu interdicitu, který se pan arcibiskup předešlý i nynější od Svatosti papežské jmíti praví, přišlo a proč kněžstvo pod obojí se nesvětí, toho jsou příčiny patry nikdy oznámeny nebyly, než to zůstává až posavad bez napravení a to s velkým zlym církve boží. Což jest od konsistoře předešlým Jich Milostem císařům skrze supplikaci obšírně předestěno, na čež do této chvíle odpověď dána není. (fol. 266.)

<sup>46)</sup> Partikulář bod III. fol. 267: „I hned od toho času, jakž konsistor oznámeným způsobem v císařskou zvláštní moc vzata byla, k zlehčování přicházeti jest počala, neb mnozí světští i duchovní ji za pořádnou míti a jí se zpravovati nechtěli. A tu se již rozdílové a sekty nejvíce rozmáhati počaly; až potom skrze postranní osob světských sjezdy ta konfesi, která císaři Maxmilianovi Jeho Milosti při obecném sněmu léta 1575 od některých osob velmi nečasné podána byla, se urodila.“

mandáty vztahují toliko na královská města a stavů vyšších se nemají dotýkati.

A poněvadž ani tyto mandáty nepomohly a pikharté a sekretáři dále svoji činnost nebezpečně provozují, což nikdy nemůže býti tomuto království ku prospěchu. Nehledě, že je to porušování někdejší dohody mezi císařem a stavy, doporučuje se císaři, aby závčas učinil přísná opatření na ochranu starobylého řádu a proti těm, kteří jej ohrožují, zakročil třeba mocí.<sup>47)</sup>

Na základě tohoto rozboru o náboženských poměrech v zemi navrhovali císařští rádci, aby císař dal nejprve vyhledati v kanceláři dřívější suplikace z konsistoře dolejší „od pěti let téměř podávané a bez vyřízení zůstávající“, a to, co konsistoř kdy navrhovala, aby spravedlivě uvážil a zejména pak, aby zjednal nápravu v otázce svěcení kněžstva. Aby se pak zabránilo neustálému porušování mandátů a zákonných ustanovení o věcech náboženských, doporučují císařští rádci, aby císař svolal sněm a přiměl stavy k usnesení takových zákonů, které by zabránily ohrožování starých řádů. Svůj návrh na tato přísná opatření ospravedlňuje královská rada také i tím, že se obává, jestli nebudou závčas tyto zlé věci přetrženy a v starobylý způsob uvedeny, pak prý bude katolické náboženství v tomto království ztraceno.<sup>48)</sup>

Východisko z této situace k obnově starého řádu utrakvistického vidí jediné v návratu k dohodě, učiněné r. 1549 za Ferdinanda I. „Aby pan arcibiskup jedno i druhé kněžstvo světil a konsistoř zpravoval a je v řádu starobylém dobrém držel.“

Kdyby císař nechtěl sněm svolati, naléhají jeho rádcové, aby obnovil konsistoř, která by se pak dohodla s arcibiskupem, jak nedostatek kněží odstraniti a zlepšiti dohled v královských městech dosazením děkanů. Vylučují však zásah politické moci do věcí církevních. Proto žádají, aby královský podkomoří se neměšoval do církevní správy, ale dbal o to, aby do městských rad byly dosazovány schopní a pokojní konšelé.

Ostatním šlechtickým kolátorům ať je nařizeno vyhnati kněze, kteří nemají biskupské svěcení. Dále nechť císař nezapomíná na pikharty, kteří se všude nebezpečně šíří, majíce často oporu

<sup>47)</sup> Partikulář bod VIII.: „A z toho ze všeho tak mnoho se rozuměti může, že ty tak veliké a škodlivé věci, které se proti řádu starobylému země této a proti přísným císařským mandátům, ano i proti tomu císařskému s konfessionisty na odkladu stojícímu zůstání v tomto velikém mezi světskými i duchovními o ty věci rozdílu, již vlastní osoby Jeho Mti Císařské, aby časné zastaveny a v starobylý řád uvedeny byly, znamenitě potřebují a Jeho Milost při tom aby dávné uznalé a zavržené věci k skutečné exuci (sic), skrze kterouž ty nové škodlivé věci minouti mohou, vésti ráčil.“

<sup>48)</sup> V bodu X. (fol. 268): „... vidělali by se Jeho Císařské Milosti za tou příčinou sněm obecní časné položiti a tu ty všechny zlé věci aby přetrženy a v starobylý způsob uvedeny byly, stavům předložiti: to bude při uvážení Jeho Milosti; neb jestliže to časné přetrženo nebude, *actum erit de religione catholica in hoc regno.*“

ve svých pánech. Konečně se ještě císaři navrhuje, aby vydal přísný mandát proti ženatým kněžím.

Poslední článek dobrého zdání královské rady doporučuje ještě reformu university a všeho školství, které na venkově má býti dáno pod dohled farářů, poněvadž rektori a školní oficiálové pěstují ve školách bludy a mládež vyučují kacířství.<sup>40)</sup>

(Pokračování.)

## **K protireformaci na Moravském Slovácku.**

*Sláva Růžička.*

Ve své stati o protireformaci ve městě Komenského zmínil jsem se, jak nedbalé vrchnosti, jež příliš nespěchala s prováděním protireformace, dávány za příklad poměry na blízkém panství lichtenštejnském, kde o dokonalé vítězství protireformace pečováno co nejhorlivěji.<sup>1)</sup>

Držitel *uherskoostrožského* panství lichtenštejnského, *Gundaker z Lichtenštejna*, byl velmi horlivým katolíkem. Snažil se všemožně, aby panství, jež propadlo konfiskaci a které r. 1625 výhodně koupil, bylo získáno církvi římskokatolické co nejrychleji. Leč jeho vůle se neuskutečňovala tak rychle, jak si přál. Rychlému postupu protireformace překážel jednak nedostatek kněžstva, jednak také blízkost Slovenska, kde žilo hojně nekatolíků, s nimiž se jeho poddaní stýkali a kde působili nekatolíčtí kněží, jejichž činnost i později protireformaci brzdila a na něž ještě v první polovici XVIII. stol. si stěžovali jesuitští misionáři, na panství působící.<sup>2)</sup> Dokonce i císaři bylo začátkem r. 1642 předneseno, „... kterak by ještě někteří nekatolíčtí poddaní v tomto markrabství moravském a pro vykonání exercitií luteránské víry na hranice uherské a obzvláště do Skalice (Uh. Skalice) se nacházeti měli“, a proto král. úřadu císař poručil, „aby se to při jedné každé vrchnosti v zemi přísně nařídilo, aby to při svých poddaných do konce přetrhla a jim zapověděla, aby v těch příčinách se ani jeden postihnouti nedal.“<sup>3)</sup> Proto nás nepřekvapuje, shledáváme-li v seznamu nekatolíků na ostrožském panství z r. 1640 některé osady, v nichž napočteno ještě dvacet i více nekatolíků.<sup>4)</sup> Různými opatřeními snažil se tedy pan Gundaker z Lichtenštejna odpor svých nekatolíckých poddaných zlomiti. Správce panství, purkmistři i konšelé poddaných osad dostávali přísné instrukce, jak si mají počínati. Tak v jednom z těchto dekretů se praví:

<sup>40)</sup> Partikulář má celkem šestnáct článků.

<sup>1)</sup> Nábož. revue, roč. XI., čís. 5., str. 278.

<sup>2)</sup> Knižecí archiv lichtenštejnský ve Vídni, Ung. Ostra, 5., Gegenreform.

<sup>3)</sup> Tamtéž, 13. leden 1642; 12. únor 1642.

<sup>4)</sup> Tamtéž, 12. únor 1640.

„My Gundaker, z Boží milosti svatě římské říše kníže z Lichtenštejna, na Lichtenštejně a v Nicolspurku [titul], předně naší milost vzkazujeme a všech věrných a zmilých našich poddaných milostivě a otcovsky napomínáme [poněvadž Bůh všemohoucí vám toho všelikého milosrdenství dojíti ráčil, tak že jste skrze prostředky a předkládání vám křesťanských skutkův od patera Adalberta v katolickéj a samospasitednej víře osvíceni], abyste se tak ... k obdržení a rozmnožení u vás téhož milosrdenství, k dosažení dalšího časného Božského požehnání, tím častěji takových skutkův se náležitě přidržovali [tak, aby od Krista Pána ustanovené milosrdné prostředky k odpuštění našich hřichův a k polepšení života našeho, k vykořenění zlých skutkův, k dosažení stálosti a k posílení životův svých k Božské libosti u vás přebývaly, a zůstávaly], k svatej zповědi a k přijímání velebné oltární svátosti [totiž těla a krve Páně] chodili, nebo čím častěji se takové dobré skutky konávají, tím víceji vzáctné a příjemné Pánu Bohu všemohoucímu, vám pak užitečnější bývají, kteréžto dobré skutky nejméněji čtyrykrátě do roka [totiž o slavnostech vánočních, svátcích velikonočních, svátcích svatodušních a na den všech svatých, aneb kdy koho jeho skroušenost k tomu přivede, však nicméněji než čtyrykrátě do roka] konati máte (?).

Protož tehdy ráčíme vám všem, nynějším i budoucím, purkmistrům i radám a všem konšelům o tom dostatečně poroučeti, abyste pod svou povinností a naší skutečnou pokutou a nemilostí na to bedlivě zření jměli, tak, aby to, co se nahofě nadpisuje, vše v skutek uvedeno bylo a jestli' by jeden nebo druhý naší poddani, nechť jest mužského nebo ženského pohlaví, starý nebo mladý, který velebné svátosti oltární přijímati se ostepchal, abyste to ihned hejtmanovi, aneb na místě jeho představenému vervalterovi oznámili, tak, aby od něho takové osoby dle náležitosti k tomu přidrženy a ke cti a slávě Boží a vám, poddaným, k požehnání začaté spasitedlné skutky rozmnožené byly.

Jestliže by se pak taky přitrefilo, že by kaciršti aneboližto pod oboj kněži do našich městeček a vesnic přicházeti a o to se pokoušeti, tajně aneb zjevně s našimi podanejmi o víře se disputirovati a je od svatě víry katolické odvracetí a svozovati chtěli, tehdy má purkmistr a rada, aneb rychtář a konšelé buďto takové dobře kyjem vybouchati a pryč vykliditi, aneb je za krk vzíti a hejtmanu, nebo vervalterovi zdejšímu k ztrestání je sem dodati. Ráčíme též milostivě a přísně poroučeti, aby náš nynějši a budoucí hejtman neb vervaldter nad tím vším, co se nadpisuje, bedlivý a skutečný zření jměl, by se to vše stále konalo, pod neminutedlnou pokutou a naší nemilostí.

Item má každou sobotu při držení rady, dle měsíčního memoriálu, hejtman aneb vervaldter následující punkta poddajnem přednáseti, rychtářů a ouřadův na takové se vpytávati:

1. zdali kdo prostředkem smrti z tohoto světa vykročil, jakým způsobem, zdali jest byl svátosti zповědi a přijímáním velebné svátosti oltární zaopatřen, jestli pak nebyl, proč a s čím to scházelo,

2. zdali kdo přespólní v některej dědině se osadil, odkud, a jestli katolický jest,

3. zdali kdo z J. M. poddanejch u některého nekatolického kněze u zповědi a posluhování byl,

4. po těch pak svátcích, o kterejchž poddani do roka 4. u svatě zповědi bejti mají, ptáti se, aneb poznamenání od nich hodnověrné žádati, jestli jsou se všichni zповědali aneb ne,

5. zdali z tohoto světa zešlé osoby, anebo jejich přátelé ano i nemocní lidé jejich faráře žádostivi jsou byli, a jestli jest k nim na žádost jejich přišel a dle povinnosti své se postavil.

Datum na našem zámku ostrovském 18. Aprilis 1654.)

\*) Tamtéž, 18. duben 1654.

Roku následujícího příkazy ty opakovány a zvláště kladen důraz na to, aby všichni poddaní byli o nedělích a svátcích přítomni mši a kázání, aby byly navštěvovány katechismy a aby poddaným byly pobrány nekatolické knihy.<sup>6)</sup> Později na panství povolání jesuitští misionáři z uherskohradištské koleje, kteří s velkým úsilím snažili se protireformaci zdárně dokončiti.<sup>7)</sup> Přesto však někteří nekatolíci byli zde zasaženi protireformací až počátkem století XVIII.; tak ve vsi *Kuželově*, blízko hranic slovenských, kde přebývali četní evangelíci.

Po určité době klidu, které bylo Kuželovským dopřáno, rozhodl se r. 1713 kníže Antonín Florián z Lichtenštejna, že kacířství na svých statcích vyplení a Kuželovským proto přikázáno, aby náboženství změnili, nebo se vystěhovali. Kuželovští doufali v milosrdenství své vrchnosti a proto poslali knížeti tuto poníženu prosbu:

Serenissime ac celsissime princeps, domine, domine clementissime.

Před milostivý obličej Vaší Knížecí Milosti přivedla nás naše nevyhnutelná potřeba a bída velmi těžká. Nebo fojt náš Kuželovský jménem Vaší Knížecí Milosti oznámil nám a z poručení pánů officírů milostivé vrchnosti naši přísně přikázal, abychom my všichni, kteří se náboženství evangelického přidržíme, anebo náboženství naše změnili, anebo ode všeho, což maličko máme, podejma ruky své, jinam odešli.

Poněvadž pak milostivá vrchnost naše předešla neráčila na nás nikdy dopouštěti takovéhoho v náboženství našem pronásledování, nýbrž milostivě zakazovati ráčila, aby k svědomí našemu a k náboženství žáden, ani církevní, ani světský officír práva sobě nebral, protože k nohám milostivým V. K. M. padáme, ponížene a pokorně pro drahé milosrdenství Božské žádajíce, aby nenadále toto pronásledování milostivě zastaviti a při náboženství našem, v němžto pokojně a bez všeho pohoršení živi jsme a Pánu Bohu našemu i V. K. M., jakožto od Pána Boha nám dané vrchnosti milostivé, podlé největší možnosti naši sloužiti usilujeme, nás i zatím zanechati i obhajovati ráčila. Za kterouz k nám ubohým lásku jistotně Pán Bůh bude hojná odplata, my pak nehodnými modlitbami a srdečným vzdycháním za zdraví, štěstí, pokojně a dlouhé panování i vše-likého požehnání Božího rozmnožení odsluhovati se, nezanedbáme, pokudž živi budeme.

Dat. 27. Novembris Anno 1713.

Celsitudinis Vestrae Principalis humillimi perpetuoque fideles  
subditi incolae Kuželowienses, evangelicae religionis.<sup>8)</sup>

Leč doufali marně. Naopak, k vykořenění kacířů přikročeno co nejpřísněji. Ve stížnosti, kterou Kuželovští 7. prosince r. 1715 knížeti zaslali, domnívajíce se, že se snad přece nad nimi smiluje, píší:

<sup>6)</sup> Tamtéž, 22. leden 1655.

<sup>7)</sup> Podrobné zprávy o tom v rkp. knize „Historia Collegii Soc. Jesu Hradiští (ab anno 1635 usque an anno 1771 incl.)“; zem. archiv v Brně, Cerroniho sbírka, čís. 201.

<sup>8)</sup> Knížecí archiv lichtenšt. ve Vídni, Ung. Ostra, 5., Gegenreform., 27. listopad 1713.

„... na sv. Martina v tu noc vrchnost naše, t. j. pan hejtman se dvěma oficíry, ze sedmidvacetmi granatíry z bubnem a jinším nástrojem vojenským přišel, nás násilně na vozy brali, do pút dvůch a dvůch dávali, jako zločincův a lotrův na řetězích vodili, nemajíce žádnéj příčiny proti nám, toliko, že v tej víře, v kteréj sme se zrodili, zůstáváme, to jest ve víře evangelickéj, a tak ode dne toho sv. Martina ustavičně dvůch granatírův na executii máme, kteří ustavičně přenasledování našim manželkám činia, ve dne, v noci pijú, zásoby nám berú, my pak po horách a lesoch jako lotrové se pokrývati musíme...“<sup>9)</sup>

Žaloby Kuželovských však nebyly nic platny, vrchnost nepodalila. Leč vyhladiti evangelíky v tomto kraji se přece nepodařilo, mnozí tajně přidrželi se své víry až do doby, kdy bylo opět možno veřejně se k ní přihlásiti.

## ZE SVĚTA MYŠLENKOVÉHO.

### Povaha našeho poznání Boha.

Prof. John Line, Toronto.

*Otázka povahy člověkovu poznávání Boha má důležitost v naši době vzhledem k obecnému zájmu o náboženství, jak tomu nebylo v dřívějších dobách. V každém období dějin náboženství vznikaly mezi filosofy a mezi lidmi, kteří učinili základy náboženství předmětem svého zkoumání, pochybnosti, týkající se existence boží nebo možnosti poznati Boha. Ale většina prostých věřících jim věnovala málo pozornosti, spokojovala se tím, že je ponechávala disputacím filosofů, které neměly přímého významu pro jejich víru. Dnes však je situace jiná. Otázka, zdali Bůh vskutku existuje a zvláště otázka, zdali — i když Bůh existuje — lidská mysl má schopnost poznat jeho přirozenost a podstatu, se staly dnes obecnými. Dotýkají se posice náboženství mezi prostým lidem stejně jako mezi speciálními skupinami. Nejistota či skepse, která se v dřívějších dobách zdála výstředností i mezi filosofy, patří dnes k obecnému smýšlení. Dnes neplatí jen to, že svět je namnoze indiferentní k náboženství. Dnes i tam, kde se o náboženství přemýšlí, neobrací se zájem k uznávání jeho nároků, nýbrž spíš k otázce, mají-li jeho nauky nějakou bezpečnou basi, při čemž se i uznává, že stejně je mimo naši sílu dokázat jejich nesprávnost.*

*Důvod pro tento stav věci má v sobě něco paradozního. Neboť spočívá s částí v úspěchu téže vůle k poznávání u člověka, která tu projevuje svou nedůvěru. Naše náboženské pochybnosti ohledně naší schopnosti poznávat jsou výsledkem toho, co nás v jiných oblastech přivedlo k poznání. To vidíme dvojitým způsobem. První je obsažen v obecných výsledcích vědy a v pokroku poznání náboženských ideí. Po mnoho století na př. náboženští lidé věřili, že poznání Boha, jehož lidé nemohou dosti sami, je jim umožněno aktem samého Boha. Bůh se jim zjevil a bible a církev jsou Bohem určená media k uchování a dosvědčení zjevení. Leč historická a jiná badání ukázala, že bible a církev obsahují lidské prvky v takové míře, že to činí problematickým jejich právo potvrzovat nějaké*

<sup>9)</sup> Tamtéž, 7. prosinec 1715.



nauky, které nejsou už z obyčejných důvodů pravdivosti přijatelné jako pravdivé. To je první způsob, kterým rozšíření poznání zeslabilo důvěru v naše náboženské poznávání. Druhý je příbuzný prvému: spočívá na faktu, že ve vědeckém pokroku prokázala lidská mysl svou schopnost tolika způsoby, ukázala se schopnou číst tajemství světa a přidávat k člověkovu chápání, že se jeví nemutným a neslučitelným postulovat zvláštní způsoby nebo zdroje poznání, jak se zdá činit nauka o zjevení. Které prostředky poznání mohou nebo musí být vedle těch, jimiž věda rozvinula mapu vesmíru, a to po jeho stránce makroskopické i mikroskopické?! Leč věda se všemi svými triumfy není s to, aby rozhodla otázku existence boží. Její úspěchy daly lidské mysli nesmírnou jistotu o její kompetenci vést lidské badání za pravdou, ale neuschopnily vědu, aby počítala Boha mezi své jistoty. Týž proces, jímž věda nesmírně rozmnožila člověkovu poznání světa přírody, ukázal impotenci vědy před otázkami poslední existence. Tak se člověk stal těmito dvěma cestami, vzrůstem samého poznání, na místě, kde je Bůh jeho předmětem, skeptickým ke své poznávací schopnosti.

Tento vývoj přivedl náboženského člověka do dilemmatu. Vidí, že produktivní výboje lidské mysli nezvyšují, nýbrž snižují jeho náboženskou jistotu: na jedné straně útočením na dokumentární a institucionální opory té jistoty, na druhé straně jejich vlastním selháním na místě pro ni nejkritičtějším. Věda napjala náboženství na jakousi krutou epistemologickou ironii; čemu nás naučila o světě, by nám dovolilo vědět o cestách a skutcích božích víc než kdy před tím, kdyby nás týmž výkonem a téměř v téže míře neučinila méně jistými o Bohu.

Tváří v tvář problému, který tak vznikl, chovají se lidé, jako vždy, různými způsoby. Někteří tam, kde je vědou ohrožena jejich náboženská víra, nevidí jiné cesty, než opustit víru. Skládají svou důvěru ve vědu, a nemůže-li křesťanské pojetí Boha být potvrzeno vědou, hned to pojetí odmitají.

Ale jiní, kteří si také váží vědy, nevolí tuto cestu. A o tuto kategorii lidí nám tu jde. Oni uznávají význam a hodnotu vědeckého badání a jsou ochotni učit se, kdykoliv věda je kompetentní je poučit. Ale přes to jsou theisty. Rozpadají se v celku na dvě skupiny.

Prvou tvoří ti, jejichž úcta k vědě jde tak daleko, že přijímají její autoritu i v oblasti náboženství. Ale místo aby opustili ideu Boha, poněvadž se ve své historické podobě nejeví jako ověřitelná vědou, nově tu ideu formulují, aby ji učinili slučitelnou s realitou zkušenosti, kterou věda dosvědčuje. Definují nově theistický pojem, aby jej uvedli ve shodu s tím, co reflexe o datech vědy uvádí jako nepopíratelný princip jsoucna. Takovým definováním se Bůh stává poznatelným, ježto se pro jeho poznání nepotřebuje jiný způsob nebo metoda chápání než jen jediná, které užívá věda.

Příkladem tohoto prvního směru ve filosofické theologii naší doby je pojetí Boha, které získává svou věřitelnost z faktů vynořujícího se vývoje. Tato fakta ukazují, že příroda je tvůrčí a že je stále při práci svým nástrojem synthesy, jímž dosáhla rozmanitých stupňů vývojového pokroku. Synthesa určuje všechny řády dění v oblasti časoprostorové; je

to stanovení nové vztažnosti mezi danými stupni, kde jsou tvořeny entity, jejichž kvality nejsou součtem jejich složek, nýbrž jsou jedinečné v kontextu každé entity. Každá jednotná bytost, jinými slovy, je ustavena zkonkretněním částí v složitý, organický celek. A díváme-li se na svět sám jako složitý a jednotný, lze jej také označit za organický v tomto smyslu. Makrokosmické i mikrokosmické entity mají tak organický způsob; každá je konkrétní jednotkou, utvořenou singulární integrací všeho, co je důležité pro její existenci jako celek.

Nuže, princip věci, jímž jest dění tak tvořeno a pořádáno, není jen úžasnou vlastností světa; jako ten, jímž vše, co existuje, je právě naznačeným způsobem konstituováno, dává realitu světu. Nazveme-li jej Principem zkonkretnění, není to nevhodný výraz pro ideu Boha. Bůh se tak stává tím, kdo konstituuje všechny formy jsoucna; tím, skrze nějž svět má své jsoucno jako aktuální svět. Je prvkem determinace, skrze nějž každá věc je určité toto nebo ono. Upozorňuji, že se nepokouším podat tu nástin myšlenek některého filosofa, nýbrž že chci jen podat příklad ideje Boha, která se drží vědeckého svědectví o přírodě a je proto ve shodě s vědou. Neobsahuje nic, co by přesahovalo dosah působnosti vědy. Je proto typický pro naši prvou skupinu, podává alternativní formu theismu, aby dovolila i věrnost vědě i víru v Boha.

Než si utvoříme úsudek o tomto způsobu zachování ideje Boha, když věda odmítá potvrdit ji v její tradiční podobě, pohleďme na druhou skupinu a na cestu, kterou zvolila.

Ta záleží opět v tom, že uznává všechny nároky vědy v její vlastní oblasti, ale popírá její speciální náboženský význam, zvláště pokud jde o její příspěvek k našemu nynějšímu tematatu, křesťanskému učení o Bohu. Toto učení ve své skutečné podstatě nemůže mít ani nepotřebuje mít potvrzení se strany vědy. Křesťanství má zdroje pravdy a poznání, z nichž je věda jako věda vyloučena; jeho víra v Boha má svou existenci jako přesvědčení víry, jakého nemůže být dosaženo procedurami vědy a kterého věda podle své kompetence nemůže ani vytvořit, ani zničit.

Je značný rozdíl mezi těmito dvěma posicemi. Obě uznávají práva vědy a obě uchovávají formu víry v Boha. Ale jedna činí víru shodnou s vědou, zaujímajíc její stanovisko jednoty všt pravdy. Druhá udržuje křesťanské učení o Bohu se sankci vědy nebo i bez ní. Z důvodu, který se objeví později, budeme postupovat tak, že zhodnotíme prvé z těchto stanovisek s hlediska druhého. S tohoto hlediska idea Boha prvé skupiny se mnoho neliší od naturalistické ideje. Neboť křesťanství nechápe Boha jako proces nebo princip, třeba sebe vitálnější pro pořádkání světa, nýbrž jako věčného osobního Ducha, který svou iniciativou a tvůrčí mocí vyvolal všechny věci v existenci, který chce a zamýšlí, cokoliv od něho pochází a který určuje cíle, k nimž všechno řídí. „Známa jsou Bohu všechna jeho díla od počátku světa.“ (Sk. ap. 15, 18.) To je Bůh, k němuž se zbožní lidé modlí, Bůh, který je vědomě miluje a pečuje o ně a jedná v jejich prospěch. Taková nauka o Bohu je jen ve vztahu kontrastu k nauce, která z něho činí princip nebo sílu, bez vědomí sebe, leda by se objevovalo biologicky v průběhu světa.

Ve světle tohoto kontrastu můžeme nyní stanovit přesněji problém

tohoto článku. Věda je naše lidské poznání; ale uznávají-li lidé plně křesťanskou víru v Boha, jdou nad vědu. Mohou pak znát Boha, jež uznávají, a jestliže ano, jaký je druh tohoto poznání? To je otázka, míněná našim titulem: *P o v a h a n a š e h o p o z n á n í B o h a.*

Co na to odpovíme, bude záviset na tom, co věříme o božím zjevení sebe. Zmínili jsme se prve o krisi této víry v moderním náboženském myšlení. Je tu však další fakt, že nyní nastalo nové oceňování této víry v theologickém světě. Slyšíme znova, že nad poznáním, které máme skrze filosofii a vědu, je boží dar poznání. „Lidé mohou znát Boha, praví Karel Barth, poněvadž a pokud Bůh chce, aby jej znali.“ (Dogmatika, angl. překl. I, 224.)

Autor tohoto článku věří v tuto nauku o zjevení. Ale často se setkává s obhajobou této nauky, jež se mu zdá velmi pochybnou. Ta obhajoba postupuje takto: Princip zjevení, tvrdí, platí, ne-li z jiného důvodu, tedy proto, že má přesnou obdobu v praxi vědy. Věda má stejně jako theologie svá nedokázaná axiomata. Uznává na příkl. platnost analýzy, kompetenci rozumového důkazu v daných hranicích, racionální uniformitu přírodní existence, ať je empiricky známá či neznámá a proto souvislost neznámého se známým. Jsou postuláty vědy, jichž ona nemůže ověřit, ale které jsou pro ni nutny; bez nich by postrádala motiv a prostředky organisovat své snahy. Je-li tomu tak, může si theologie činit nárok, že ač její učení o zjevení je nedokazatelné nevěřící myslí, přece stojí-li na tomto stanovisku, je na tak bezpečné půdě jako věda. Může na něm budovat svou stavbu pravdy tak jistě jako věda buduje na svých prvních principech. „Věda a náboženství jsou na stejném základě. Obě musí začínat uznáváním toho, co nemohou dokázat.“ (J. H. Morrison, *Christian Faith and the Science of To-day*, 201.)

Avšak to je příliš snadná apologie. Neboť premisy vědy, s nimiž se zjevení srovnává, třeba nemohou být dokázány, jsou přece takové, že neškolený lid zcela přirozeně o nich nepochybuje. Je při nich očividnost a úměrnost se zkušeností, je to požadavek myšlení, který působí, že se s nimi spokojujeme bez vědomých obtíží; jsou logicky nutné nejen k integritě myšlení, ale i k jeho možnosti. Ale o axiomech, lze-li tak mluvit, božského zjevení, se to nemůže říci v tomtéž smyslu. Tento axiom či princip se zdá nás stavět mimo zřetězení, které tvoří náš normální nebo aktuální život. Proto je v aktu věření ve zjevení v této formě nahodilost, která nepatří k uznávání náporů vědy. Činíme-li zjevení intelektuálním datem, jež je příbuzné principům vědy, vyžaduje to v těch, kdo uznávají zjevení, příliš libovolně projev vůle věřit. Nakonec se tento způsob obhajoby zjevení projeví při náboženství samém; metodologický paralelismus mezi náboženstvím a vědou, na němž tato obhajoba spočívá, vede k intelektuálnísování náboženství nebo k tomu, že se náboženství učiní něčím podružným vedle vědy a závěry vědy se pak uvádějí pro důkaz pravdivosti náboženství.

Takto tedy nelze konstruovat epistemologii zjevení, čili, jinak řečeno, určovat povahu našeho poznání Boha. Potřebujeme jiného přiblížení, a to takového, abychom nepřestávali myslit prostě o tom, co zjevení konec konců jest. Obsah zjevení není v prvé řadě intelektuální nebo

myšlenkový. „Co se člověkovu chápání podává“, praví arcibiskup Temple, „ve specifickém zjevení, není pravda, týkající se Boha, nýbrž živý Bůh sám“ (Nature, Man and God, 322.) Nebo jak to říká Barth: „Slovo boží není věc, nýbrž živý, osobní a svobodný Bůh“ (uv. spis, 230). Výroky jako tyto kladou poznání, jež přichází skrze zjevení, do světa zvláštního. Není to hypotéza, kterou bychom mohli zkoušet, jako zkoušíme hypotézy vědy; patří do jiné dimenze nebo hloubky života. Je to aktivita, v existenciálním bodě naší bytosti, Boha samého, kterou odstraňuje přehrady a tvoří víru, kterou jest on sám poznáván. „Člověk může poznat slovo boží,“ pokračuje Barth, „poněvadž a pokud proti vůli boží jest jen slabost neposlušnosti, a poněvadž a pokud je to zjevení boží vůle v jeho slově, v němž tato slabost neposlušnosti jest odstraněna“ (tamtéž 224). Toto poznání Boha se neděje člověkem hledajícím a se učícím, nýbrž je to vlastní čin boží, jímž se mění člověková vůle vůči Bohu. Možnost poznávat Boha je zajedno s možností poslouchat Boha a stává se skutečností, když Bůh zřizuje poslušnost.

Jinými slovy, zjevení není nadpřirozené blahovolné udělení informací o Bohu, které doplňují, co bychom získali sami a které upokojují naši přirozenou zvědavost, týkající se boží skutečnosti. Je to spíše to, že Bůh — jež poznat nám vůbec není dáno tak, jak chápou poznání racionální filosofové — se nás dožaduje jako svého vlastnictví; není to zajímavé rozmnožení naší zásoby ideí, nýbrž boží údělost v srdci naší bytosti. Na naší straně je to údělost víry, ale ne taková, že bychom v ní, aspoň nyní, uchopovali poslední odpovědi pro svůj pohled na vesmír, nýbrž taková, že při ní činíme rozhodnutí nebo přijímáme rozhodnutí nebo se stavíme na určitou stranu v bodě, kde se cesty neodolatelně rozcházejí. A tak pravda zjevení není na prvním místě v nás přítomna, abychom ji odmítli nebo přijali; ale děje se jen když ji přijímáme, chápeme ji jako pravdu, jen když je naším majetkem. Poznání Boha skrze zjevení je poznáním Boha v dvojitým smyslu: on je jejím tvůrcem i předmětem; podstata poznání je zajedno s příčinou a druhem poznání. Není to poznání, které by člověk mohl mít, ale mohl je považovat za bezcenné; je to poznání a zároveň jeho nejvyšší kladné hodnocení. Znat' Boha je život věčný, praví Ježíš; není to tak, že bychom nejprv Boha znali a pak měli život, když bychom jednali moudře podle toho poznání. Je to poznání Boha vlastního svého řádu; nevzniká a nezaniká se změnou světa vědy. I sám Bertrand Russel praví: „Náboženství, pokud se spokojuje tím, varovat se tvzení, jež věda může vyvrátit, může žít nerušeně i v období nejvědecktějším.“ (Religion and Science, 5.)

A toto je znamení, ve kterém můžeme přemoci náboženskou nejistotu naší doby, jak o ní byla zmínka na počátku. Velmi často, když se setkáme s odpůrcem theistického požadavku, necháváme jej volit pádu, a uvádíme argumenty pro víru ve výrazech spekulativního myšlení. Ale když to činíme, přesunujeme otázku a věc, o kterou jde, není tím rozřešena, ať vyhrajeme debatu nebo ne. Skutečná obhajoba víry v Boha záleží ve faktu, že existují lidé, kteří znají Boha, a mohou svědčit o tom poznání; a k této obhajobě nemohou spekulativní nebo vědecké argumenty přidat nic, ale také ji nemohou vyvrátit. Věda naší doby odhalila

podivuhodně strukturu a substrukturu světa; ale nemůže vyložit smysl a účel světa, ani nemůže odhalit, zdali je či není nejvyšší vůle a boží srdce lásky, ovládající dění. O tom máme jen boží vlastní slovo; a nabýváme o tom jistoty ne tím, že hledáme intelektuální řešení náboženských pochybností, nýbrž duchovním poznáním, které je božím darem a je dáváno svobodně v té míře, jak se člověk zřekne své vlastní vůle a volí poslušnost k Bohu. Chceme-li tedy přispět k tomu, aby svět zase měl přesvědčení o Bohu, jež, jak jsme řekli na počátku, namnoze ztratil, musíme rozvážit své cesty a připravovat lidské myšlení a lidskou vůli k tomu, aby náš den mohl být dnem Páně, v němž se dějí jeho zázraky jako za starých časů. Jedině pak bude zase lidstvo ujištěno o skutečnosti boží.

*The Expository Times, červenec 1939.*

F. K.

## ROZHLEDY PO THEOLOGII.

### Badání o apoštolu Pavlovi za posledních 50 let.

*Dr. Sidney Cave.*

Dr. Peabody praví ve své zajímavé knize *The Apostle Paul and the Modern World* (Apoštol Pavel a moderní svět), že v knihovně jeho theologické fakulty na Harvardské universitě je „více než dva tisíce svazků, jež jednájí o životě a listech apoštola Pavla, nemluvě o spoustě komentářů a historií, v nichž má Pavlovo učení vynikající místo.“ Tato slova byla napsána před 16 lety. Od té doby byla tato část knihovny jistě o hodně zvětšena, neboť v posledních letech vyšlo hodně nejlepších knih o apoštolu Pavlovi. V mezích jednoho článku nebude možno zmínit se o více než jen o několika z těch knih, a to o těch, které jsem sám četl. Mnoho literatury je uvedeno v knize Alberta Schweitzera: *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart* (1911). Ještě více literatury je uvedeno ve veliké a sugestivní knize *Der Apostel Paulus* (1927), kterou napsal Feine.

Kdo chtěl v Anglii poznat apoštola Pavla, měl před 50 lety dva jeho životopisy; jeden napsali Conybeare a Howson (1877), druhý Farrar (1879). První byl zvlášť bohatý na topografické podrobnosti, druhý byl napsán kypicím slohem, ale uváděl ve vztah Pavlovy listy k jeho životu. Obě tyto knihy byly od té doby nahrazeny knihami modernějšími. Místo knihy Conybearovy a Howsonovy mohou dnes čtenáři sáhnout ke knize Sira Williama Ramsaye: *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen* (Sv. Pavel cestovatel a římský občan, 1895), která v hojnosti svých vědomostí je dosud nejlepším výkladem vnějších událostí Pavlova života; místo knihy Farrarovy může moderní čtenář užít knih, jako jsou: David Smith: *The Life and Letters of St. Paul* (Život a listy sv. Pavla, 1919), A. H. Mc Neile: *St. Paul, His Life, Letters and Christian Doctrine* (Sv. Pavel, jeho život, listy a křesťanská nauka, 1920), C. T. Wood: *Life, Letters and Religion of St. Paul* (Život, listy a náboženství sv. Pavla,

1925) nebo populárnější: T. R. Glover: *Paulus of Tarsus* (Pavel z Tarsu, 1925).

*Lightfootovy* komentáře k listům Galatům, Filipinským a Koloským byly vydány v letech 1865, 1868 a 1875, ale jsou i dnes ještě bez soupeře. Autor tohoto článku si vzpomíná s vděčností, že to bylo právě studium těchto komentářů, co mu po prvé (ač méně než po 50 letech!) učinilo Pavla srozumitelným, ano poutavým. Pro poznání Pavlovy theologie nebyli jsme v tak výhodné situaci. Byla tu *Pfleidererova* kniha *Paulinismus* (1877) a Bernarda *Weisse: Biblische Theologie des Neuen Testamentes* (1882). *Pfleiderer* odmítal, *Weiss* přijímal, co bylo pokládáno za Pavlovu theologii; ale až se ty knihy od sebe tolik lišily, přece byly zajedno v tom, že pokládaly Pavla především za systematického theologa. Ty knihy byly učené a instruktivní, ale rozpítvávaly Pavlovu theologii; neukazovaly ji jako živý výraz jeho náboženství. H. J. *Holtzmann: Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* (1927) měla též nedostatek. Je tu podáno vše, co může učenost poskytnout, a přece Pavlova theologie tu nemá života. Vzpomínám-li na tyto pracné rekonstrukce Pavlova myšlení, souhlasím se slovy *Deissmannovými*: „Bojím se, že lidé z Ikonie, Soluně, Korintu by byli bývali postiženi osudem Eutycha z Troady, kdyby byli musili poslouchat kristologické, hamartiologické a eschatologické paragrafy moderního paulinismu.“

Daleko živější byl *Sabatierův: L'Apôtre Paul* (Apoštol Pavel, 1891) a A. B. *Brucea: St. Paul's Conception of Christianity* (Pavlovo pojetí křesťanství, 1896). Je možno, že *Sabatier* přehnal vývoj Pavlova myšlení v jeho křesťanském období, ale jeho kniha, jež je psána s podivuhodnou jasností, má dosud cenu. Ještě přitažlivější je kniha *Bruceova*. Potřebuje být doplněna objevy novějších badatelů, ale měla by být i dnes ještě v knihovně každého kazatele. Stejně úspěšná ve výkladu poměru Pavlovy theologie k jeho náboženství byla *Titiova* kniha *Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit* (1900). Dobrý přehled Pavlovy nauky podává *Steven* v své knize: *The Theology of the New Testament* (1901), zatím co *Dr. Garvieho: Studies in Paul and His Gospel* (1911) je i učená i sugestivní.

Vývoj kontroverze vynesl do popředí otázku původu Pavlovy theologie a jejího poměru k učení Ježíšovu. *Holsten* míní, že svou knihou *Das Evangelium des Paulus* (I. 1880, II. 1898) podává „genetický výklad Pavlova křesťanského světového názoru“ a ukazuje tu theologii jako produkt jeho dialektiky v její aplikaci na jeho obrácení. *Pfleiderer* a *Holtzmann* také připisovali Pavlovu theologii imanentním nutnostem jeho logiky. Ale tyto pokusy se ukázaly nedostatečnými. Jak ukazuje *Wrede* ve svém *Pavlovi* (1904) „skvělá jistota, důvěra a enthusiasmus Pavlovy víry by byly zcela nepochopitelné, kdyby jejich základem bylo pojetí, které by si byl sám vymyslel“. *Wrede* sám soudí, že Pavel už v době, dokud ještě byl Židem, měl úplnou Kristovskou dogmatiku. Věřil v nebeskou bytost, božího Krista, než věřil v Ježíše. Pavlovo obrácení mělo prý jen tento význam: že lidský život Ježíšův, s jeho vyvrcholením ve smrti a vzkříšení, se stal částí obrazu, který už měl jako Žid o Kristu.

*Wredeho* knížka vyšla ve sbírce populárních spisů (Religions-

geschichtliche Volksbücher) za levnou cenu a dosáhla velkého rozšíření. Pro Wredeho byl Pavel především theolog, jehož theologie byla mu náboženstvím. A tuto theologii měl v podstatě než uvěřil v Ježíše. Jeho obraz Krista tedy nepocházel z nějakého dojmu z Ježíšovy osoby. „Co my si ceníme na člověku Ježíšovi, jeho vznešená morálka, jeho čistota a zbožnost, neznamená pro Pavlova theologii nic.“ A tak podle Wredeho názoru mělo Kristovo lidství pro Pavla malý význam a uznával je jen proto, že jeho theologie žádala, aby Kristus trpěl a zemřel. Poněvadž v dřívější své knize: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901) se Wrede snažil dokazovat, že Ježíšovi učedníci jej pokládali za mesiáše teprve až uvěřili, že vstal z mrtvých, bylo jasno, že, je-li tento výklad správný, není reálného vztahu mezi Kristem Pavlovým a Ježíšem Evangelii. V téže sbírce spisků, kde vyšel Wredeho Paulus, vyšel *Boussetův Jesus*. Podle Bousseta není Ježíš Pánem lidí, nýbrž dobrotivým hrdinou náboženského života, prvním opravdovým věřícím v Boha Otce: A tak publikace: *Boussetův Jesus* a *Wredeův Paulus* vyvolaly v akutní formě problém poměru mezi Pavlem a Ježíšem. Mají-li Bousset a Wrede pravdu, není Pavel vykladačem Ježíše, ale zakladatelem nového náboženství.

Brzy se ukázalo, že Wredeho kniha přes všecku svou skvělost nepřesvědčuje. Je snadno možno číst židovské apokryfní spisy. Anglický čtenář je má ve velkém vydání *Charlesově: Apokrypha and Pseudoe-pigrapha*, německý čtenář v *Kautzschově: Die Apokryphen und Pseudographien des Alten Testaments*. Ukázalo se, že Wrede neprávem příliš přizpůsobil jejich nauku křesťanskému pojetí Krista. Mesiáš židovské apokalyptiky je příliš temná postava, aby vyvolala vášnivou oddanost, kterou věnoval Pavel Ježíši Kristu. Mimo to, jak napsal *Jülicher* v své knížce *Jesus und Paulus* (1907), vyšlé v téže sbírce populárních spisů, „apoštol Ježíše Krista, který odmítl něco vědět o pozemském životě mesiášově a který to učinil proto, aby podepřel svou vlastní dogmatickou teorii, je produkt moderní manie pro logickou důslednost. Ale jistě to není Pavel historický.“

Jeden extrém vede ke druhému. Po pokusu, vysvětlit Pavla především jako theologa, přišla živá kniha *Deissmannova: Paulus*, která chtěla „jít zpět od zdogmatizovaných, zmodernizovaných pojednání našich západních knihoven k historickému Pavlovi, proniknout „paulinismem“ novozákonních theologií k Pavlovi staré skutečnosti“. Pavel je tu představen jako „hrdina zbožnosti, první a z největších... Je daleko víc mužem modlitby a svědectví, vyznavačem a prorokem, než učeným exegetou a hloubajícím dogmatikem“. V Anglii, kde mnozí lidé, kteří si cení náboženství, nemají rádi theologii, získala *Deissmannova* kniha mnoho zájmu a velkou popularitu. Touto svou knihou, stejně jako dřívější: *Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“* (1892) učinil *Deissmann* dobrou službu tím, že zdůraznil Pavlovu pocit, „býti v Kristu Ježíši“. Ale jeho výklad Pavlova křesťanství jako kultu Kristova nebyl šťastný, neboť činil dojem, že Pavel uctíval Krista jako pohanští uctivatelé uctívali své bohy, a zatemnil tak odlišnost novozákonního křesťanství, které tak nacházelo Boha v Kristu, že úcta ke Kristu je zajedno s úctou k Bohu.

Právě tato odlišnost novozákonního křesťanství mnoha moderním

lidem vadí. Má-li být Pavlovo hodnocení Krista zamítnuto, jak je třeba vyložit? Pokusy vyložit Pavlovo pojetí Krista dialektikou nebo židovskou kristovskou dogmatikou, selhaly. Zbývala třetí cesta, která vrhla mnoho potřebného světla na povahu Pavlovy nauky, pokus, odvodit Pavlovo chápání Krista ze soudobých pohanských mytů o bozích, kteří umírali a vstávali z mrtvých.

V žádném oboru poznání (leđa snad ještě v psychologii) není možno psát tak náročné nesmysly jako v oboru srovnávacích dějin náboženství, a mnohé pokusy, vyložit Pavlovo křesťanství jako mysterijní náboženství, zasloužily méně pozornosti než jim bylo věnováno. Mnozí spisovatelé, sbírajíce domnělé důkazy pro původ Pavlova křesťanství v pohanských kultech mystérií, nejen přenášeli pohanské ideje do křesťanského světa, ale odvozovali je z mnoha dávných století a mnoha zemí. Obratní amatéři jako Drews a Smith v Německu a J. M. Robertson v Anglii byli tak s to, aby dospěli k absurdnímu závěru, že Ježíš nikdy nežil. I učenci jako Brückner a Heitmüller ukázali podobné nedbání topografie a chronologie a jejich knihy si právem zasloužily Schweitzerova odsouzení.

V Anglii této theorii pomohl k vlivu Dr. Kirsopp Lake svou skvělou knihou: *The Earlier Epistles of St. Paul* (Nejstarší Pavlovy listy, 1911). „Křesť, píše tu, byl Pavlem a jeho čtenáři obecně a jasně chápán jako ‚mysterium‘ či svátost, která působí ex opere operato.“ O katolické nauce o eucharistii praví, že je „daleko blíže prvotní nauce než nauka protestantská“. Toto tvrzení se přirozeně líbilo těm, kteří, držíce se katolického názoru o svátostech, si přáli dáti Pavlovým slovům katolický výklad. Pro ty je třeba citovat další slova Lakeova: „Typ nauky, kterou Pavel hájí, je nejen primitivní, ale je předkřesťanský.“ A předkřesťanský v této souvislosti znamená pohanský.

Lake však neuveřejnil doklady, o něž své tvrzení opíral. Dokladů pro kultu a praktiky mysterijních náboženství v Pavlově době a na Pavlově místě je neobyčejně málo, a mluvit o mytických bozích a jejich kultech jako o bozích, „kteří umírají a vstávají z mrtvých“, znamená dávat nesprávnou křesťanskou formu pohanským pojmům, spojeným s těmito bohy. Literatura o tomto předmětu je nesmírná. Není lepšího úvodu do ní než číst tři za sebou následující vydání knihy, která se snaží podat doklady, *Reitzensteinovy* knihy: *Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Prvé vydání z r. 1910 bylo malou knihou, ale činilo si nárok, že přináší mnoho dokladů; druhé vydání z r. 1920 bylo už větší knihou, ale dokladů bylo méně. A třetí vydání z r. 1927 je už tlustou knihou, ale dokladů je v ní velmi málo. Autor sám připouští, že doklady pro paralely Večeře Páně v mysterijních kultech jsou bezvýznamné a že Večeře Páně se nemůže srovnávat s nekřesťanskými protějšky.

Reitzenstein nemá poutavý sloh a je přirozeno, že učenci, kteří čtli jeho první vydání, nechali další nečtená. V Anglii podal výbornou diskusi o těch dokladech H. A. A. Kennedy v knize: *St. Paul and the Mystery Religions* (Sv. Pavel a mysterijní náboženstva, 1913). Machen pak v knize: *The Origin of St. Paul's Religion* (Původ Pavlova náboženství, 1921) podnikl nejen pádný, ale i učený útok na pokus odbýt Pavlovo křesťanství odkazem na kultu mysterií.



Kontroverze uvedla do popředí nejen poměr mezi t. zv. „Pavlovou teologií“ a „Ježíšovým náboženstvím“, nýbrž také poměr Pavlovy nauky k učení církve jeho doby. Ujasnilo se, že Pavel v podstatných bodech svého evangelia nebyl novotářem, že, nastala-li nějaká transformace mezi dobou, kdy učedníci s Ježíšem chodili, a dobou, kdy jej prohlásili za vzkrísšeného Pána, musila se ta transformace stát v době před Pavlovým obrácením. To je these velmi důležité knihy, napsané se stanoviska historicko-náboženské školy, *Boussetovy knihy: Kyrios Christos* (1913), která připsuje Ježíšovo prohlášení za Pána křesťanům v Antiochii, obráceným z pohanství. Boussetovu knihu přísně zkritisoval Wernle v článkách, uveřejněných v časopise *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Bousset na útok odpověděl v knize *Jesus der Herr* (1916), ale druhé vydání jeho knihy *Kyrios Christos* je psáno s větší opatrností. Odraz Boussetovy knihy nalezneme čtenář v knize *W. Morgana: The Religion and Theology of Paul* (Pavlovo náboženství a théologie, 1917).

Výklad Pavlova myšlení s hlediska nábožensko-historického se dlouho mnohým zdál těžkým ohrožením pro křesťanskou víru a jiným vítaným prostředkem redukovat cíl a obsah křesťanské zvěsti. Mezi odborníky je dnes značně obecný skepticismus k závěrům této školy, ale její populární vliv je velmi velký. Ale tento výklad, který byl určen k tomu, odinterpretovat Pavlovo křesťanství, vedl ke dvěma velkým pokrokům v badání o Pavlovi. Vedl k novému zkoumání kultury a náboženství Pavlovy doby, což přineslo nové poznání myšlenkových forem jeho doby, takže jsme dnes s to, abychom vykládali jeho slova jako slova člověka prvního století. V němčině je o tom velmi užitečná kniha: *Paul Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (1912), která tvoří část neocenitelné Lietzmannovy sbírky: *Handbuch zum Neuen Testament*, obsahující komentáře s bohatými odkazy na řecko-orientální literaturu. Z anglických knih je možno uvést: *Holliday: The Pagan Background of Early Christianity* (Pohanské pozadí prvotního křesťanství, 1925) a *Augus: The Mystery Religions and Christianity* (Náboženstva mysterií a křesťanství, 1925). Hodnota této poslední by byla větší, kdyby přinášela více dat. Jak bohatý je materiál, užitečný pro moderního badatele, můžeme vidět ze studia poznámek a dodatků v knize jako je *W. L. Knox: St. Paul and the Church of the Gentiles* (Sv. Pavel a církev z pohanů, 1939) nebo ještě lépe ze studia Pavlových výrazů v slovníku Gerharda *Kittela: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*.

Kontroverze nejen vedla k většímu poznání Pavlova řecko-orientálního prostředí, nýbrž přinesla také nové poznání smyslu, významu mnoha výrazů, jichž Pavel užíval, takže jeho théologie může nyní být studována ve světě prvního století místo ve světě 16. nebo 17. století. K nejlepšímu pracem o Pavlově myšlení, napsaným z tohoto hlediska, patří kniha *Johanna Weisse, Urchristentum*, vydaná po autorově smrti r. 1917. *Weinlova Biblische Theologie des Neuen Testaments* (3. vyd. 1921), psaná s hlediska liberální théologie, a *Feineova Theologie des Neuen Testaments* (3. vyd. 1919), psaná s hlediska pozitivní théologie, ukazují rov-

něž, jak velmi studium myšlenkových forem Pavlovy doby osvětlí obsah Pavlova myšlení. Víme nyní, že Pavel nemyslí o hříchu, zlobě a zákoně abstraktně, nýbrž konkrétně jako o poloosobních souperích, od jejichž tyranie Kristus lidi osvobodil. Nový pohled do Pavlova pojetí spásy nalzeme ve velké knize C. Andersona *Scotta: Christianity according to St. Paul* (Křesťanství podle sv. Pavla, 1927). Příspěvek, který přináší ke studiu sv. Pavla zkušenosti misionářů, je zkoumán ve dvou německých knihách: *Warneck: Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission* (3. vyd. 1922) a *Oepke: Die Missionspredigt des Apostels Paulus* (1920).

Nezmínili jsme se dosud o otázce autentičnosti Pavlových listů, neboť to má nyní menší důležitost pro pochopení Pavlova významu. Na začátku našeho období někteří badatelé tvrdili, že s jistotou lze pokládati za Pavlovy jen čtyři hlavní epístoly. Manenovo tvrzení v *Encyclopaedia Biblica*, že žádná z těch epístol není Pavlova, že všechny bez výjimky jsou pseudoepigrapha, je dnes obecně odmítáno. P. N. *Harrison* spisem *The Problem of the Pastoral Epistles* (1921) ukázal v soulase s názorem velmi mnohých badatelů, že pastorální listy nejsou v dnešní své podobě listy Pavlovými, ale že list Títovi a 2. Timotheovi obsahují v svém textu znění skutečných krátkých listů Pavlových. Druhý list Thessalonickým a list Efezským nejsou většinou badatelů uznávány za listy Pavlovy, ale poněvadž list Koloským je většinou pokládán za Pavlův, nemá tato otázka podstatného významu pro výklad Pavlovy nauky. Nezmiňujeme se tu také o jednom z nejdůležitějších moderních výkladů Pavlova listu, o knize *Römerbrief* od Karla *Bartha*, ježto tato kniha má větší význam pro pochopení Bartha než pro pochopení Pavla.

Před 70 lety napsal Renan na konci svého Svatého Pavla: „Když byl díky orthodoxnímu protestantismu po 300 let nejvyšším křesťanským doktorem, vidí Pavel za našich dnů chýlit se své království ke konci... Pavlovy spisy jsou nebezpečím a překážkou, příčinou základních nedostatků křesťanské teologie; Pavel je otcem subtilního Augustina i Tomáše Akvinského, zasmušilým kalvinistou, umíněným jansenistou a krutým theologem, který zatracuje a predestinuje k zatracení.“ Historie nedala za pravdu tomuto Renanovu proroctví. Pavlovo království se nechýlí ke konci. Nikdy si křesťanští badatelé neuvědomovali jeho význam jako nyní. Badání posledních 50 let ukázala, že Pavel nebyl, jak se domníval Renan, převracečem křesťanského evangelia, nýbrž jeho velkým exponentem. Naučili jsme se konečně rozumět jeho slovům v duchu jeho doby a poznali jsme, jak těžké bylo neporozumění těch, kdož ztotožňovali Pavlovo učení s přísnými naukami pozdějších theologů. Arci knihy křesťanských badatelů se méně čtou než knihy spisovatelů jako je Bernard Shaw nebo H. G. Wells, a ti, s menší omluvou než Renan, trvají dosud v tom neporozumění Pavlovu učení.

Badatelé v oboru Nového zákona je dnes Pavel srozumitelnější než byl před 50 lety. Ale ještě musí být mnoho učiněno, aby to bylo jasno všem, kdo dosud nejsou obeznámeni s výsledky badání o Pavlovi. Tento misionář 1. stol. dal do služeb evangelia pojmy Židů a pohanů, k nimž se obracel, a ty pojmy musíme nejdříve studovat, než porozumíme jeho učení. Moderní překlady Nového zákona to umožní a moderní komentáře

jako je Doddův k listu Římanům (1932) ukáží, že, chápeme-li Pavla jako člověka 1. stol., nabývá jeho učení významu i pro naši dobu.

Studium ap. Pavla za posledních 50 let je vyznačeno četnými omyly. Ale z kontroverzí, k nimž to vedlo, se vynořilo nové chápání významu apoštola, který nejen pracoval víc než ostatní k šíření znalosti svého Spasitele, ale který i výstižněji prohlédl obsah křesťanského evangelia. V tom je význam apoštola Pavla a tento význam můžeme dnes vidět jasněji než to bylo možno před 50 lety.

The Expository Times, červenec 1939.

F. K.

## ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

### Dvacet let církve čs. *Frank Sedláček*

Je tomu právě 20 let od doby, kdy list důsledně reformního katolického kněžstva, sdruženého v Klubu reformních kněží, Právo národa, v prosincovém čísle vyzval členy Klubu, aby každý o vánocích 1919, počínaje půlnoční, sloužil mši jazykem českým a aby každý v období vánočním založil na své osadě farní či náboženskou obec. Počátkem ledna 1920 oznámil týž časopis, že podle zpráv, docházejících ze všech končin Čech a Moravy, uvítal věřící lid českou mši s obrovským nadšením a se slzami v očích. To byl první krok na cestě, na níž se pak definitivně vstoupilo 8. ledna 1920 založením čs. církve.

Na tu cestu vstoupilo české duchovenstvo i český lid, jím vedený. A po té cestě kráčí duchovenstvo i lid po 20 let. Je to nepatrný úsek časový, měříme-li jej dobou, po kterou bude nutno po této cestě ještě kráčet v budoucnosti. Ale těch 20 let není maličkostí pro ty, kteří tu cestu prožívali a zvláště pro ty, kteří po ní vedli, a není maličkostí ani pro budoucnost této cesty a těch, kteří po ní půjdou.

První, co si ti, kdo na tu cestu před 20 lety vstoupili, dnes po odstupu dvou desetiletí uvědomují, je patrně skutečnost, že ten krok nevyplýnul z chvilkové a pomíjivé nálady doby, příznivé po mnohých stránkách pro takový krok. Osudy další cesty, dnešní její stav, obzory, které se před ní otvírají, to vše je účastníkům cesty motivem hluboké a pevné víry, že 8. ledna 1920 si Bůh sám svolal v Kristu Ježíši v českém národě svůj lid, že je to „svolání či církev Boží v Kristu Ježíši“, co tu vzešlo v život jako tak často v dějinách křesťanství, kdykoliv se z Boží vůle čas naplnil, aby vypučel nový pupen na věčně živém kmeni křesťanství a aby rostl, kvetl a ovoce přinášel jako nová větev vedle starších, dříve vyrazivších, jinými směry a v jiných rovinách rostoucích, ale také už vadnoucích a odumírajících. Dosavadní cesta nové církve obsahuje mnoho momentů, které opravňují k víře, že Bůh církev na její cestě řídil a chránil. Obsahuje ovšem také mnoho momentů, které svědčí o lidské slabosti a nedokonalosti, kde jde o to, spolupůsobit s Boží vůlí. Ale nechybí momentů, kde můžeme i při vědomí svých nedostatků pohlížeti na uplynulou cestu s vděčností k Bohu a k lidem a s vnitřním uspokojením.

Během těch 20 let bylo třeba — a bude i v budoucnosti vždy třeba — si uvědomovat, že nejde o nějakou lidskou organizaci, ale o Boží lid, svolaný v Kristu Ježíši k dílu na království Božím na zemi. Jde o náboženskou, jde o křesťanskou společnost v českém národě, a jde o církev novou a lepší než byly historické církve. Nejde o pouhé rozmnožení počtu církví, nýbrž jde o uvedení v život pravé církve, která by byla živým nástrojem Boží vůle a Kristova ducha jako byly historické církevní formy v dobách, kdy vznikaly. Jde o církev, která není ani římskokatolická ani protestantská, ale ve které žije a mocně působí vše to, co je v katolictví a v protestantství skutečně Boží a Kristovo, ve které však nad to žije a mocně působí i vše to, čeho není v starých historických formách církevních a co je dáno skutečným pokrokem lidského úsilí nové doby, pokud je to ve shodě s Boží vůlí; patří k tomu vedle zaručených výsledků vědeckého badání a vedle novodobého úsilí sociálního také uplatnění národní svébytnosti. Staré historické formy křesťanství nesou na sobě znaky doby, v níž vznikaly, nedovedly se jich zbavit.

Církev, která má být křesťanská, česká a novodobá, je novým, osobitým typem církve, odlišným od dosavadních typů. Její křesťanskost arci žádá spojení s Ježíšem Kristem. Římskokatolická církev věří, že je s Ježíšem Kristem spojena tím, že Kristus odevzdal moc klíčů Petrovi a apoštolům, ti ji odevzdali svým nástupcům, biskupu římskému a ostatním biskupům, ti opět svým nástupcům, což pokračovalo v stálé řadě až do dnešního dne. Církev římskokatolická věří, že touto apoštolskou posloupností je zaručena pravost a pravdivost křesťanství a že tedy jen církev římskokatolická je jediná pravá církev Kristova a že křesťanská pravda je to, co církev k věření předkládá. Novodobé vědecké badání však ukázalo, že apoštolská posloupnost je fikce, o níž Ježíš a nejstarší křesťané ještě nic nevěděli. Novodobá církev nemůže své křesťanství, svou autoritu a svou normativnost zakládat na historické fikci, která je nad to povahy primitivně magické.

Už protestantská reformace tuto římskokatolickou fikci odmítla a hledala a hledá záruku křesťanskosti, autoritu a normu v Písmě sv. jako zjeveném Božím slově. Křesťanská pravda je pak to, co se shoduje se slovem Božím, obsaženém v inspirovaném Písmě sv. Avšak i zde ukázalo novodobé vědecké badání, že Písmo sv. je sice památkou a svědectvím Božího zjevení, že svědčí o Božím slově, ale že při tom je dílem lidským, zatíženým nedostatky jako všechna lidská díla. Proto novodobá církev nemůže své křesťanství, svou autoritu a svou normativnost zakládat ani na liteře, výrazu, formulaci, slově Písma sv.

Zárukou křesťanskosti, normou a autoritou novodobé církve může být pouze Ježíš Kristus sám, jeho osoba a dílo, jeho slova i skutky. Ovšem Ježíš nic nenapsal. Ale máme zachováno v Novém zákoně svědectví svědků jeho života, máme zachována jeho slova a skutky, jak si je prvokřesťanská tradice předávala a máme zachována svědectví těch, na něž jeho naprosto mimořádná osobnost působila vlivem, jehož obdobu bychom v dějinách lidstva marně hledali. Všecka ta svědectví jsou arci zachována v myšlenkových a výrazových formách tehdejší doby a třeba

lím jen tak rozumět. Ale z těch památek můžeme dobře poznat Ježíšova ducha, Ježíšovu víru v Boha-Otce, víru v člověka-syna Božího, určeného k věčnému životu, víru v království Boží a jeho novou spravedlnost na zemi, požadavek lásky k Bohu a k bližnímu, požadavek změny smýšlení a jednání, požadavek usilovat především o království Boží, požadavek usilovat o dokonalost lásky, jaká je u nebeského Otce, požadavek víry v Ježíšovu funkci mesiášskou, funkci toho, který je cesta, pravda a život, spása. Jen tento duch Kristův může být novodobé církvi normou křesťanské víry a křesťanského života. Tohoto ducha Kristova nelze ovšem hledati v Písmě libovolně, tak, že by každý mohl vidět Kristova ducha v něčem jiném. Novodobá církev, vzniklá ve věku vědy, nemůže jinak, než hledat ducha Kristova v Písmě metodami věřícího, úctyplného, ale i kritického badání v Písmě. Jen tím může být vyloučena subjektivnost a může být dosaženo objektivity, jejímž extrémem je římský katolicismus se svým monopolem „neomylné pravdy“ a strnulostí dogmat, což vylučuje každou reformu a obnovu; jen tím může být zároveň zachováno právo individuality, jejíž extrém je v protestantském subjektivismu, který končí v tom, že se Písmem sv. může odůvodňovat každá subjektivní „pravda“, s nárokem, zakládat na ní novou pravou církev.

Církev čs. pokládá za svůj cíl, naplnit duchem Kristovým veškeré soudobé snažení v českém národě, a to po všech jeho stránkách. Duch Kristův je jí normou víry i života, věrouky i mravouky, bohoslužby i duchovní péče, práce organizační i kulturní, výchovy i sociální práce, teologie i činnosti umělecké, náboženství, vědy, mravnosti i umění, života soukromého i veřejného, poznávání, chtění i citění.

Ve smyslu svého principu přijala čs. církev na svém sněmu v r. 1931 nauku, v níž se snaží vyjádřit novodobými myšlenkovými a výrazovými prostředky podstatu křesťanské víry v duchu Ježíšově. Nyní jí čeká úkol, tuto nauku zdůvodnit co nejvšestranněji a nehlouběji Ježíšovými slovy i skutky, příkladem jeho života, věření i jednání.

V duchu svého principu vytvořila čs. církev bohoslužebné dílo, kterým se snaží zpřítomnit liturgickými prostředky, mezi nimiž má velký význam umění, osobu a dílo Ježíšovo věřícím a věsti je skrze Ježíše k Bohu.

Ve smyslu svého principu koná čs. církev extenzivní i intenzivní výchovnou práci mezi svým členstvem nejen ve školách všech typů a druhů i stupňů, nejen při bohoslužbách a při duchovenské péči, ale hlavně také nábožensko-mravní výchovou mezi mládeží věku poškolského ve svých Jednotách mládeže při každé náboženské obci.

Ve smyslu svého principu provádí čs. církev rozsáhlou sociální práci v jednotlivých náboženských obcích i v diecézních svazech, řízených ze společného ústředí v Praze.

Za 20 let svého trvání vykonala čs. církev ohromnou organizační práci mezi svým členstvem. Přes 300 náboženských obcí ve 4 diecézích je řízeno nejen duchovními, ale i laiky, kteří se uplatňují nejen v radách starších jednotlivých náboženských obcí, ale i v diecézních radách a v ústřední radě. Na 400 duchovních, několik set učitelů a učitelek náboženství, tisíce laiků všech věků, všech stavů a společenských vrstev pracuje

na řízení díla, o němž nezasvěcená veřejnost nemá namnoze ani tušení. Vyjádřeno finančně, znamená ročně obrat několikamilionový.

Za 20 let svého trvání postavila čs. církev několik desítek svých sborů, v nichž jsou nejen bohoslužebné místnosti, kanceláře farních úřadů a rad starších, ale také místnosti mládeže; místnosti pro kulturní podniky a místnosti pro sociální dílo.

Čs. církev vybuďovala také rozsáhlý aparát tiskový, obsahující dva týdeníky, několik měsíčníků, několik revuí a několik řad knižnic nábožensko-vzdělávací i theologické literatury.

Duchovenský dorost církve je odborně vzděláván na Husově bohoslovecké fakultě, kde má čs. církev svou vlastní sekci. Praktické nábožensko-mravní výchovy se bohoslovcům dostává v bohoslovecké koleji v Dejvicích.

Značné dílo vykonala čs. církev také svou odbornou prací theologickou, jak se může přesvědčit každý, kdo přehlédne literaturu, církvi vydávanou.

Čs. církev se neuzavírá sektářsky do sebe. Udrhuje živé styky a spolupráci s církvemi ostatními, neboť věří v obecnou církev Kristovu, mající různé formy, dané podmínkami historickými, místními i dobovými. Účastnila se činně ekumenické práce světové a je zvlášt v úzké spolupráci s ideově blízkými svobodnými církvemi ve světě, doma pak s česko-bratrskou církví evangelickou.

V letošním svém jubilejním roce zamýšlí čs. církev svolati svůj nejvyšší zákonodárný orgán, církevní sněm. Na něm mají býti učiněna důležitá rozhodnutí pro další práci církve. Deset pracovních komisí, složených z duchovenských i laických odborníků, pracuje na sněmovních předlohách. Jsou to komise: 1. liturgická, 2. finanční, 3. propagační, 4. pro slovesnost a hudbu, 5. právní, 6. pro vědu a filosofii, 7. sociální, 8. pastorační, 9. pro výtvarné umění, 10. věroučná. Některé komise již vypracovaly své návrhy i s důvodovými zprávami. Ty byly již rozeslány diecésním radám, aby k nim připojily své připomínky, podle nichž budou pak vypracována definitivní znění sněmovních předloh. Každý církevní sněm je důležitou etapou v životě církve. Přehlíží se vykonané dílo a stanoví se úkoly pro nejbližší budoucnost.

Nezasvěcená veřejnost neví nic o tom, jak velké dílo vykonala čs. církev v převýchově svého členstva během těch 20 let svého života. Jen kdo má příležitost sledovat život bohoslužebný a život náboženských obcí, vidí jasně, kolik lidí církev přivádí k Ježíši Kristu a k Bohu, kolik jich udržuje a živí v nové zbožnosti a v uvědomělé mravnosti, individuální i sociální, neokázalé sice, ale zato tím hlubší a vroucnější.

Díla čs. církve se zúčastní ponejvíce drobný lid, hlavně v městech. Čeští intelektuálové zaměřovali svůj zájem jinými směry než k dílu čs. církve. Proto o tomto díle namnoze ani nevědí. Typickým dokladem této nevědomości jsou z poslední doby dvě publikace, uveřejněné ve sbírce „Svazky úvah a studií“, v nichž probíraná témata přímo volala po zmínce o díle čs. církve, ale kde přes to k té zmínce nedošlo. V 1. čísle píše Fr. Kovárna o české střízlivosti a českém pathosu, rozuměje střízlivostí vztah ke skutečnosti a přijímání skutečnosti, pathosem pak vůli skuteč-

nosti vládnout. Autor si stěžuje na českou strážlivost, volá po pathosu a praví, že popřevratové české pokolení ukázalo vůli k pathosu vlastně jen v umění, zde dokonce někdy zálibou v kozelcích, a vlastně bez nároku na přímý zásah do běhu národních věcí. O čs. církvi není ani zmínky, ač právě ona je hlasitě volajícím příkladem pathosu českého lidu, příkladem vůle, vládnout skutečnosti v jejím pravém srdci a centru. Jan Patočka píše v 6. čísle Svazků o české vzdělanosti v Evropě. Volá, že musí být obnoveno osvícenství, a to na svých pravých očištěných základech. Při tom, ku podivu, autor věří v obrodu katolictví a neví vůbec nic o tom, že čs. církev jde i za ideály křesťanství i za ideály osvícenství právě v oněch očištěných základech.

Leč tato neznalost nebo nepochopení nesmí čs. církev v jejím díle ani znepokojoovat ani rušit. Dílo Jednoty bratrské nebylo v době jejího rozkvětu známo ani vzdělančům z těch vrstev národa, jež nebyly ve styku s Jednotou.

V době 20. výročí svého vzniku stojí čs. církev s celým národem před novými úkoly, jež jsou dány pronikavou změnou veřejných poměrů. A přece ani tak radikální změna prostředí a duchovního ovzduší nevyžaduje žádné revise základního stanoviska, cíle a směru cesty, jež čs. církev zaujala při svém vzniku. Naopak, za nových poměrů český národ potřebuje díla své církve více než dosud, neboť český národ dnes potřebuje především toho, co je věčné, pravdivé, dobré, svaté, co je Boží. Je na národní církvi, aby národu dovedla ukázat, že to vše je v Ježíši Kristu a že není jiného jména, ve kterém bychom mohli dojít spásy.

17. XII. 1939.

F. K.

## ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

Pro nedostatek místa jsme nuceni odložit referáty a následujících knihách: Z naklad. Jul. Alberta: H. H. Jackson: Ramona. — Z naklad. J. Laichtera: Aristoteles: Politika; Nils Ahnlund: Gustav Adolf, král švédský. — Z naklad. V. Petra: Svazky úvah a studií: č. 1. Fr. Kovárna: Česká strážlivost a český pathos. Č. 2. Mich. Chorvath: Romantická tvář Slovenska. Č. 3. V. Černý: Rasismus, jeho základy a vývoj. Č. 4. Jiří Frejka: O divadlo vskutku národní. Č. 5. Růž. Vacková: Sokrates, vychovatel národa. Č. 6. Jan Patočka: Česká vzdělanost v Evropě. Č. 7. Zd. Kalista: Doba

Karla IV. Č. 8. Vít. Tichý: Literatura německého boje za osvobození (1806—1813). — Nakl. Topičova edice: Fred Bérence: Lionardo da Vinci, dělník rozumu. MUDr. Jan Theobald Heid: Dopisy bratrovi a jiným. — Nakl. „Vyšehrad“: Al. Lang: John Henry Newman. Vavř. Vodička O. S. B.: Chesterton čili filosofie zdravého rozumu. — Nakl. YMCA: MUDr. M. J. Exner: Přítel či nepřítel? Sör. Kierkegaard: Chvalořeč na Abrahama, otce národů a otce víry. Em. Rádl: Věda a víra u Komenského. Jar. Šimsa: Veletucet her, hlavolamů a hádanek. Týž: Veselé rady mladým.

F. K.

## Obsah č. 1

### I. Články:

|   |    |
|---|----|
| Dr. F. Kovář: Kníže Václav Svatý . . . . .  | 1  |
| Fr. Fousek: Ragazovo pojetí náboženství . . . . .   | 10 |
| Dr. O. Rutrle: Pastorační prvky v pastorálních listech . . . . .                            | 13 |
| Dr. Jar. Šíma: Poměr náboženství k filosofii a mravnosti<br>s hlediska sociologie . . . . . | 20 |
| St. Pelda: Zbožnost mládeže . . . . .   | 25 |

### II. Ze světa myšlenkového:

|  |    |
|--|----|
| Conrad Noel: Ježíšova osobnost a originalita . . . . . | 28 |
|--|----|

### III. Diskusní koutek:

|   |    |
|---|----|
| Zd. Trtík: Je možná synthesa náboženství a kultury? . . . . . | 31 |
|---|----|

### IV. Kulturní hlídka:

|   |    |
|---|----|
| Budoucnost parlamentarismu. — Naše budoucnost: civilisovaná nebo barbarská? — Demokracie obhájena. — Skutečnost v Berchtesgadenu. . . . . | 44 |
|---|----|

### V. Školská hlídka:

|   |    |
|---|----|
| Jar. Halbhuber: Z agendy školského poradce církevních úřadů . . . . . | 48 |
|---|----|

### VI. Architektura a výtvarnictví v ČČS:

|  |    |
|--|----|
| Ing. M. Kouřil: Chceme se odlišit! . . . . . | 51 |
|--|----|

### VII. Rozhledy po písemnictví:

|  |    |
|--|----|
| Col — Kozák — Šimák — Smith — Laichter . . . . . | 57 |
|--|----|

### VIII. Různé:

|  |    |
|--|----|
| Přání a skutečnost — Karel Čapek — Finis coronat opus — Výhledy — Někdy pomalu, jindy rychle — Jen ne jednostrannost — Stopy křesťanství v Pompejích — Nová doba žádá nových lidí — V nejistotě doby — Staré formy jsou neúčinné . . . . . | 61 |
|--|----|



## Obsah č. 2

### I. Články:

|  |    |
|--|----|
| Dr. F. Kovář: V Protektorátě . . . . .   | 65 |
| Z. T.: K 65. narozeninám prof. dr. A. Spisara . . . . .                                  | 69 |
| F. Kalous: Po desíti letech . . . . .  | 71 |
| Dr. O. Rutrle: Pastorační prvky v pastorálních listech . . . . .                         | 74 |
| Fr. Fousek: Ragazovo pojetí náboženství . . . . .  | 78 |
| Dr. Jar. Šíma: Poměr náboženství k filosofii a mravnosti s hlediska sociologie . . . . . | 82 |
| Dr. Vikt. Šinták: K dějinám české církve podobenjí . . . . .                             | 84 |

### II. Ze světa myšlenkového:

|   |    |
|---|----|
| Herm. Mulert: Svobodná zbožnost. — Joh. Jansen: Přírodní a mravní . . . . . | 96 |
|---|----|

### III. Rozhledy po teologii:

|   |     |
|---|-----|
| Je třeba více ohledů na výsledky novozákonní vědy. — O dialektické teologii. — Člověk je poslední článek vývoje lidstva . . . . . | 101 |
|---|-----|

### IV. Rozhledy po životě náboženském a církevním:

|  |     |
|--|-----|
| 1. K církevním poměrům v Německu. — 2. K náboženským poměrům v Polsku. . . . . | 105 |
|--|-----|

### V. Kulturní hlídka:

|  |     |
|--|-----|
| Kultura a politika — Žena v Říši — Výsledky rasových zákonů — Péče o zdraví lidu . . . . . | 107 |
|--|-----|

### VI. Školská hlídka:

|   |     |
|---|-----|
| Jar. Halbhuber: Z agendy školského poradce církevních úřadů . . . . . | 111 |
|---|-----|

### VII. Architektura a výtvarnictví.

|  |     |
|--|-----|
| Ing. M. Kouřil: Chceme se odlišit! — V. Břinčil: Hustota osídlení příslušníků církve čs. . . . . | 116 |
|--|-----|

### VIII. Různé:

|   |     |
|---|-----|
| Jubileum Husovy fakulty — Theologická konference svobodného křesťanství — Nové Španělsko — Nové přírodní vědy — Budoucnost křesťanství — Roku 1938 — Nebe a země — Význam osobnosti v dějinách — Ježíš — Království boží — Úkol církve — Tělo a duše — Co je člověk? — Svědomí a zákon — Pozor na sebe! — Síla ctnosti — Per aspera... — Všeho do času, pán Bůh na věky . . . . . | 124 |
|---|-----|

## Obsah č. 3

### I. Články:

|  |     |
|--|-----|
| Dr. Bohum. Pešek: Dr. Karel Farský jako katolický kněz   | 129 |
| Dr. Otto Rutzle: Úvaha nad Masarykovou kapitolou o Kantově překonání Humeovy skepse v knize Moderní člověk a náboženství | 140 |
| Vladim. Lenc: Laická a náboženská morálka  | 144 |
| Jarosl. Halhuber: O mravní výchově   | 150 |
| Dr. Jar. Šíma: Poměr náboženství k filosofii a mravnosti s hlediska sociologie   | 159 |
| Dr. Vikt. Šinták: K dějinám české církve podobením   | 163 |
| Sláva Růžička: Uherský Brod, jak vypadal v době mládí Jana Amosa Komenského  | 167 |
| Vilibald Růžička: Několik zkušeností z liturgické praxe  | 171 |

### II. Ze světa myšlenkového:

|   |     |
|---|-----|
| Prof. J. M. Graham: Co znamená sociální evangelium? | 174 |
|---|-----|

### III. Rozhledy po theologii:

|   |     |
|---|-----|
| Dr. Fr. Kovář: O knihách z oboru studia Nového zákona, které vzrušily veřejnost. — O podstatě křesťanství. — O křesťanském humanismu. | 180 |
|---|-----|

### IV. Rozhledy po životě náboženském a církevním:

|   |     |
|---|-----|
| 1. Z německé církve evangelické. — 2. Sjednocení metodistů v Americe. — 3. Nové Španělsko. — 4. Větší aktivity pravoslavných církví. — 5. K protináboženské činnosti v sovětském Rusku. | 185 |
|---|-----|

### V. Různé:

|  |     |
|--|-----|
| Ročenka Husovy fakulty — Modlitba ve sněmovně — Počet bohoslovců znamením doby — Matrikovost — Česká zbožnost — České křesťanství — Hleďte nejprv království boží — Tři výroky Březinovy — Největší jest láska — Kamil Krofta: Z dob naší první republiky — Upozornění | 190 |
|--|-----|

## Obsah č. 4

### I. Články:

|  |     |
|--|-----|
| Dr. F. Kovář: Ježíšovo působení v Nazaretě . . . . .                                     | 193 |
| Jan Kořínek: Křest v Evangelích . . . . .  | 205 |
| O. Wohlauf: Pojem bratrství v Novém zákoně . . . . .                                     | 207 |
| Dr. B. Pešek: Dr. K. Farský jako katolický kněz . . . . .                                | 217 |
| Sláva Růžička: Protireformace ve městě Komenského . . . . .                              | 221 |
| Dr. V. Šinták: Zápas o konsistoř podobojí na počátku vlády<br>císaře Rudolfa II. . . . . | 223 |
| Fr. Adámek: Kronika Jednoty mládeže . . . . .  | 227 |

### II. Úvahy:

|                                    |     |
|------------------------------------|-----|
| Velká zvěst (Kattermann) . . . . . | 230 |
|------------------------------------|-----|

### III. Ze světa myšlenkového.

|   |     |
|---|-----|
| E. A. Parrinder: Křesťanské stanovisko k mimokřesťanským<br>náboženstvím. — Prof. Dr. M. Dibelius: Víra a<br>nevěra. — W. Büllck: Křesťanství není nepřátelské<br>životu. . . . . | 231 |
|---|-----|

### IV. Rozhledy po theologii:

|  |     |
|--|-----|
| Novinky z biblické archeologie . . . . . | 239 |
|--|-----|

### V. Rozhledy po životě náboženském a církevním:

|  |     |
|--|-----|
| 1. Svobodné křesťanství a ekumenické hnutí. — 2. Resoluce<br>českého křesťanského studentstva o sjednocení církvi.<br>— 3. Církevní rozvrstvení v Říši . . . . . | 243 |
|--|-----|

### VI. Rozhledy po písemnictví:

|   |     |
|---|-----|
| Spisár — Ročenka Husovy fakulty — Heger — Platon —<br>Krofta — Ramuz — Smetana ve vzpomínkách a dopi-<br>sech — Paměti babičky Kavalírové — Ramuz — An-<br>glické brožury . . . . . | 245 |
|---|-----|

### VII. Různé:

|   |     |
|---|-----|
| Dvě cesty filosofie — Náboženství a psychologie — Návrst<br>k náboženství — Pravý pokrok — Ježíšova společnost<br>— Nové vyjádření křesťanství — To i my chceme —<br>Národní myšlenka nade vše — Pro učitele náboženství<br>— Otázky katolíka . . . . . | 254 |
|---|-----|

## Obsah č. 5

### I. Články:

|  |     |
|--|-----|
| Prof. Fr. Kalous: Nad knihou Spisarovou . . . . .  | 257 |
| Jindř. Mánek: Povaha synoptických legend . . . . .   | 264 |
| Zdeněk Trtík: Křesťanské učení o vykoupení . . . . .   | 269 |
| Sláva Růžička: Protireformace ve městě Komenského . . . . .  | 274 |
| Dr. Vikt. Šinták: Zápas o konsistoř podoboji na počátku vlády císaře Rudolfa II. . . . .                   | 282 |
| Stan. Pelda: Zřetele, jichž nutno šetřiti při stanovení úkolů a provádění duchovní péče o mládež . . . . . | 289 |

### II. Ze světa myšlenkového:

|  |     |
|--|-----|
| Conrad Noel: Přišel Kristus na svět, aby zemřel? . . . . . | 293 |
|--|-----|

### III. Rozhledy po theologii:

|   |     |
|---|-----|
| Heinz-Horst Schrey: Nynější stav americké theologie . . . . . | 295 |
|---|-----|

### IV. Rozhledy po životě náboženském a církevním:

|   |     |
|---|-----|
| Náboženské oživení ve Švédsku . . . . . | 314 |
|---|-----|

### V. Rozhledy po písemnictví:

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| Rectus — Váhala . . . . . | 315 |
|---------------------------|-----|

### VI. Různé:

|   |     |
|---|-----|
| Luther o Husovi a o českém národě — Hus a Němci — Z myšlenek Palackého — Život lidský — Teprve po smrti — Ženy — Smysl přítomnosti — Cesta k pravdě — O pravdě — Bůh a člověk — O modlitbě — Boží vítězství skrze lidi — Ježíš a Pavel — Církev — Skutky, nejen slova . . . . . | 317 |
|---|-----|

## Obsah č. 6

### I. Články:

|   |     |
|---|-----|
| Dr. Fr. Kovář: Magnifikat (Luk. 1, 46—55) . . . . .           | 321 |
| Jindř. Mánek: Slovo a obřad . . . . .                         | 325 |
| Zd. Trtík: Křesťanské učení o vykoupení . . . . .             | 328 |
| Dr. O. Rutrle: Základní problémy duchovní péče . . . . .      | 340 |
| Dr. V. Šinták: Úpadek konsistoře podobojí . . . . .           | 354 |
| Sl. Růžička: K protireformaci na Moravském Slovácku . . . . . | 362 |

### II. Ze světa myšlenkového:

|   |     |
|---|-----|
| Prof. John Line: Povaha našeho poznání Boha . . . . . | 365 |
|---|-----|

### III. Rozhledy po theologii:

|   |     |
|---|-----|
| Dr. Sydney Cave: Badání o apoštolu Pavlovi za posledních 50 let . . . . . | 370 |
|---|-----|

### IV. Rozhledy po životě náboženském a církevním:

|   |     |
|---|-----|
| Dr. F. Kovář: Dvacet let čs. církve . . . . . | 376 |
|---|-----|

### V. Rozhledy po písemnictví:

|                       |     |
|-----------------------|-----|
| Došlé knihy . . . . . | 380 |
|-----------------------|-----|