

Dr. Fr. Cínek

Církev zbudovaná na frázích

Zvláštní otisk z „Našince“

Olomouc 1923

*Nákladem „Našince“ — Tiskem Arcib. knih-
a kamenotiskárny v Olomouci*

P. v.

Nikdo posud u nás nenapsal tak drtivé kritiky o církvi čs. a nepřibil na pranýř její myšlenkové nemohoucnosti, bezradnosti a frázovitě jalovosti tak neúprosně přísně jako český protestant dr. H r o m á d k a, profesor Husovy fakulty v Praze. Jeho kritika, uveřejněná po vydání československého katechismu v „Českobratrských hlasech“ (roč. X., č. 36., 37., 39.), zasluhuje pozornosti širší veřejnosti a bylo by škoda, kdyby v době dnešního prudkého náboženského kvašení a ukvapeného řešení otázky církve čs. zapadla v úzkém okruhu čtenářů českobratrských listů; jestli to přísný a cenný rozbor hlavních zásad a povšechných myšlenkových poměrů v církvi čs. z pera vážného theologického učence evangelického, jehož žádný stoupenec nové církve neodvázá se vinit z „klerikální zaujatosti a nenávisť“.

Českoslov. katechismus vyvolal svým sensačním radikalismem ve formulaci křesťanských myšlenek mnoho překvapení; někde radostného, jinde méně radostného. V nej-

větší jástot vypukla „Volná myšlenka“. Prohlásila otevřeně (v 39. č. m. r.), že katechismus nové církve je pro tábor volnomyšlenkářský „radostným překvapením“, jakého nikdy se neodvažovali očekávat.

Zato však sesterské česko-bratrské listy náhle se úplně odmlčely, ač před tím (hlavně „Kostnické listy“) každou událost a každý projev církve čs. registrovaly. Pražskému vedení a autorům katechismu bylo velmi nepříjemno, že dosavadní přátelé „zahalili se mlčením“. Prof. Kalous otevřeně to doznal v „Čes. zápasu“ (čís. 41.) a vyzýval mlčící k úsudku o katechismu; právě od nich čekají prý „kritiku pohotovou, třeba nesouhlasící“; i nesouhlas prý bude „ziskem pro nové hnutí“. I vyzval redaktor „Česko-bratrských hlasů“ prof. Hromádku, aby žádanou recenzi napsal. Dr. Hromádka tak učinil s rozbořem celkových myšlenkových poměrů církve čs. (hlavních publikací, ideové práce Farského, t. zv. směrnic Pavlikových a pravoslavné orientace). Kritika jeho však vyzněla tak, že zdrtila vůdce čs. církve. Takové rány z tábora čes. protestantů se nikdo nenadál. Nyní se zase československé listy najednou „zahalily mlčením“. Všude byl patrný němý úžas. Příslovečně pohotový dr. Farský jako by byl ztratil řeč (ač nikomu ještě nezůstal nic dlužen, na kritiku Hromádkovu dosud neodpověděl). Teprve za nějakou dobu objevil se v olom. čas. „Za

pravdou“ nařikavý článek „Komu prospěje?“ z pera nejvlivnějšího theoretika radikální orientace na Moravě, prof. Spisara. Nevyracel se v něm ani jeden vývod Hromádkových přísných analysí, pouze se tam naříkalo, „komu se takovým psaním pomůže, komu taková kritika prospěje?“

Nářek prof. Spisara vrcholil v pozoruhodném doznání: „**Dr. Hromádka podal kritiku takovou a takovým způsobem, že nepřátelům církve čs. postačí, aby jen slova dra Hromádky otiskovali a mezi českým lidem šířili, a každý si rozmyslí, aby vstupoval do církve, kde je taková myšlenková chudoba, takový myšlenkový bankrot. Nepřátelům církve čs. nemohlo se dostat účinnějšího agitacího prostředku proti nám kritikou dra Hromádky. — Dr. Hromádka podlamuje naši odvahu, žene nás přímo v zoufalství.**“ („Za pravdou“ č. 49., II.)

Bylo by tedy opravdu škoda, kdyby tato kritika zůstala bez povšimnutí širší veřejnosti a nepřišla do rukou našeho lidu.

•

Posudek Hromádkův tvoří obšírné několikadílné pojednání. V úvodu vyslovuje se dr. Hromádka poměrně shovívavě o dosavadní nejasnosti a nevyhráněnosti v názorech vůdců nové církve. Precisní odpovědi na komplex složitých otázek žádají času. Přesto však není prý netrpělivost, kterou myšlen-

ková kolisavost a neurčitost církve čs. vyvolává, neoprávněna.

„Měli jsme a smíme v ní hledat složky a principy zbožnosti, kterými nová církev vyrůstá z křesťanského základu, stojí v kontinuitě s dějinami křesťanské zbožnosti a uvědoměle se hlásí do kruhu křesťanských církví. A to jsme právě marně hledali.“ Dr. Hromádka nechce popírat, že by v širokých kruzích československých příslušníků nebylo lze nalézt elementů křesťanských. Leč běží o jinou otázku.

„Jaká směrnice zbožnosti je určována ústředím a oficiálním vedením? Jaké zásady bohoslovecké a myšlenkové se uplatňují veřejně? Do jakých vod je komandována nová loď? — Realista bude vždycky odhadovati budoucnost církve podle jejích reprezentantů theologických a organizačních. A proto je oprávněna netrpělivost, zdá-li se, že představitelé a bohoslovci vůdčí řídí loď na mělčiny a písek.

Nejde o vypracovanou dogmatiku — — nejde o naprostou jednotu — — ale jde o to, je-li vidět u mluvčích nové církve nejjednodušší a nejvýraznější principy křesťanské zbožnosti, primitivní předpoklady křesťanské teologie a aspoň nepatrné počátky křesťanské práce a křesťanského ducha. Chtějí být křesťany či nikoli? O to jde. — Na jaký náboženský a myšlenkový proud nava-

zuje českoslov. církev? Od koho a z čeho se učí? Z jaké náboženské půdy vyrůstá? Náboženství se nedá libovolně vytvořit a křesťanem je možno se stát pouze v úzké souvislosti se zbožnými lidmi, křesťanskými společnostmi a klasickými představiteli dějinného křesťanství. Je omyl si mysliti, že mohou být křesťanem na vlastní pěst a že si mohou vytvořit církev z fondu, který mám pouze ze sebe.“

Dr. Hromádka zkoumá především, do jaké míry vyrůstá nová církev z církve katol. Vyrůstá prý, ale pouze v tom smyslu, „že její vůdcové a údové byli členy katolické církve“ respektive i kněžími. Avšak fakt, že opustili katolickou církev třebas „s hněvem, odporem i pohrdáním“, není pro ně důvodem, „aby se od ní nesměli učit, a aby nemohli z ní odnésti do nové církve všechny hodnotné a vzácné poklady, které v minulosti katolické jsou nesporně obsaženy. Vždyť přece není možno, aby taková instituce jako je katolická církev, byla bezcenných a zbožnému člověku nepostradatelných složek. V universalismu, světovosti církve katolické je záruka, že v ní žili jistě velcí, bystří, čestní, rozumní, sebevědomí a zbožní lidé, kteří něco vykonali, vymysleli, prožili a vytvořili! Podívejte se na Husa, jak kořeny své zbožnosti a myšle-

ni tkví v katolickém středověku! Popatřte na Luthera, Kalvína — a zeptejte se, je-li jejich práce myslitelná bez pozadí katolické teologie, katolické zbožnosti a kultury!“ (Tato strážlivá slova českého protestantského theologa v době slepého, bigotního nenávisnictví církve katolické u nás jsou opravdu pozoruhodná.)

„Jak divně vás však zaráží skutečnost — píše dále — že pro mluvčí československé církve katolická minulost jako by neexistovala. Nahledněte do publikací dra K. Farského „Stvoření“, „Československého katechismu“, „Zpěvníku písní duchovních“ — a nenajdete stopy po diskusi s katolickými principy, s podstatnými složkami katolické zbožnosti a mravnosti. Necítíte z nich vůbec, že by pisatel přemýšlel kdy o ústředních problémech křesťanské dogmatiky a zbožnosti, že by se s nimi rval, je překonával a myšlenkově i nábožensky zdolával. Nějak bez bolesti a bez myšlenkové práce rodí se nauky tohoto vůdce nové církve. — Co to dalo práce reformátorům, než starou teologii a zbožnost překonali — a co ještě dnešní protestantismus potřebuje fondu a náboženské i myšlenkové síly, aby se s katolictvím vyrovnal! Zdá se mi, že budeme muset ještě i my, protestanté, Čeští bratři, mnohem bedlivěji a pozorněji studovat svého odpůrce, abychom se dostali dále. A v československých publi-

kacích není ani naznačeno, že si reprezentanti nové církve uvědomují obtíž a odpovědnou závažnost diskuse s katolickým bohoslovím a že o svých vztazích ke staré církvi vůbec přemýšlejí.“

Poukazovat prý na převzetí katolických obřadů, neznamená podstatně nic. „To není diskuse s katolicismem“ — praví dr. Hromádka. „To je tolik, jako byste si vzali z nouze oblek po dědečkovi a tvrdili, že se vyrovnáváte myšlením a ideou minulých generací. — Nesmíte z mechanického převzetí, revise a úpravy starých obřadů, dogmat a zvyklostí dovozovat, že se tu řeší nějaké otázky, že se nová církev tím učí od katolicismu a že s ním vůbec nějak účtuje.“

Dále popírá autor tvrzení československého theologa dra Kopala-Stěhule, někdejšího pomocníka bis. Gorazda - Pavlíka, „jako by vznik církve čs. byl důsledkem augustinistických proudů v českém katolicismu (viz spisek „Co vede čsl. církev ku křesťanskému východu?“). „V knihách československých theologů nenajdeme po této teologii ani stopy. — Slova Kopalova o augustinismu v nové církvi jsou pouze smělou, ale neprokázanou konstrukcí. Duchaplnost a zajímavost jeho poznámek k vzniku církve čs. nesnese ani stínu konkrétního, empirického pozorování. Kopal si pouze tvoří obraz toho, co by

mělo býti. Skutečnost arci vypadá zcela jinak.“

Dále kritizuje otázku pravoslavné orientace, pokusů o navázání na pravoslaví.

Význam i závažnost pravoslavné orientace řešil prý před československou veřejností zmíněný český protestant Kopal - Stěhule (Pavlikově myšlenkové práci v tom ohledu nepřipisuje žádného významu, úplně ji pomíjeje).

„Ve skutečnosti ani pro toto řešení nebylo dostatek přípravy, pozorného studia a vnitřních předpokladů. Církevní sněm sice přijal jako 1. článek Ústavy ČCS zásadu: „Křesťané vyznávající učení Ježíše Krista podle podání sedmi prvních obecných sněmů církevních a nicejsko-cařihradského vyznání víry a řídící se tradicemi hnutí husitského, vše v duchu nynějšího stavu lidské kultury, tvoří církev československou“. *) Neanalysujeme s přílišným hnidopištvím tohoto článku a nevytýkejme jeho autorům diletantismu a nepromyšlenosti! Zeptejme se jen, jakou si vůdcové českoslovenští dali práci, aby se nějak s přijatým paragrafem vyrovnali! Farského publikace neprozrazuje ani nejmenšího studia kánonů východních a v polooficiálních knihách**) není ani nicejsko-cařihradské vy-

*) „Zpěvník“, str. 193. **) Katechism Farského i Kalousův byl schválen diecéšní radou pražskou východo-českou ku používání ve školách.

znání otištěno. Katechism vás pouze upozorňuje na zpěvník a ve zpěvníku je toliko píseň s obsahem starého symbola. Neobráníte se dojmu, že je pražskému vedení (a snad převážné většině čs. duchovních) 1. článek ústavy nepohodlný. Úvodní poznámka ku písni „Věříme v Boha jednoho“ (zpěvník str. 2) stydlivě komentuje její obsah. Autor „zpěvníku“ nepochybně pouze z nepříjemné povinnosti se zmiňuje o starém křesťanském vyznání. A projdete-li v katechismu československém učení o Bohu, Ježíši Kristu, hříchu, spasení atd., zjistíte, že nebyl učiněn ani nejslabší pokus, aby trvalé náboženské složky starokřesťanské byly zachyceny. Nevymlouvejme se, že vyznání ze 4. století nemůže vyhovět křesťanům 20. století; a že jeho přijetí mohlo být učiněno jedině se samozřejmými výhradami, s jakými moderní člověk si osvojuje projevy starých náboženských period! Budeme ovšem hledat nové výrazy a pojmy pro starý, trvalý obsah a neměnné reality náboženské. Ale přijetí určitých symbolů zavazuje, abych se aspoň pohyboval na jejich linii a abych se vypořádal svědomitě a pozitivně s myšlenkovou i náboženskou prací těch, kdož vytvořili po těžkých bojích a bolestech výrazné formule své zbožnosti a víry! Zase připomínám: studium pravoslavných církví a starokřesťanských sněmů nemůže být hotovo za dvě

leta; zvláště je to nemožno při tak namáhavé práci, jakou mají vůdcové nové církve. Ale jemné náboženské sensorium postihne rychle centrální pravdu, směr, povahu starých pokusů věroučných a naznačí aspoň to co je nejdůležitějšího.“

Totěž platí dle dra Hromádky o informační brožůře dra Kováře „Církev pravoslavná a římská“.

„Je psána prostě, poslouží pro informaci o vnějších dějinných a organizačních faktech. Ale nepomůže vám, abyste se v základních otázkách náboženských orientovali a abyste poznali aspoň základní náboženská hlediska, podle kterých se bude ČČS vyrovnávat s východem. „Duše lidu najde si poneáhlu a vybere to, co jí je nejvhodnější.“ „Národ vytvoří si své vlastní svérázné projevy zbožnosti časem sám ve svém vlastním duchu a ve shodě se všemi poměry.“ (Strana 35.) To je ovšem stanovisko bezradnosti — tak nesmějí mluvit bohoslovečtí vůdcové, kteří jsou si vědomi odpovědnosti a závažnosti svých úkolů. Z celého pravoslaví neuměl autor vyzvednouti příznačnějších složek než „zřízení demokrat. a autonomní proti monarchistickému a centralistickému zřízení římskému.“ „Mimo to církev pravoslavná hlavní a největší důraz klade na život dobrý, mravný, charakterní a hlavní její působení projevuje se právě v mravní zachovalosti a nezkaženosti národů

pravoslavných, nikoli však v theoretickém budování dogmat.“ (Str. 20.) Chudičká je to charakteristika; nejen nepřesná (demokratism pravoslavný je nutno bráti s opatrnými výhradami a povídáním o nedogmaticnosti pravoslavných církví se už autor dostává docela na scestí), ale cítíte, jak pisatel si konstruuje obraz pravoslaví podle dnešních oblíbených, zvuchných hesel, aby se vemluvil v přízeň čtenářů. Marne se ohlídáte po vážnější analýsi problému, po postižení ústředních složek východní zbožnosti a základních rozdílů mezi Východem a Západem. Rozpor mezi katolicismem římským a pravoslavným nedá se přece vyložiti pouhým výčtem několika spíše periferních dogmat (o Panně Marii, očištcí); i učení o filioque má hlubší smysl než je naznačeno a dogma o primátu papežském bylo by pochopitelné teprve, kdyby byl aspoň zhruba načrtnul základní charakter římské zbožnosti. Chci jen říci, že si českoslovenští bohoslovci dělají svou myšlenkovou úlohu příliš snadnou, asi tak — jak si navykáme v evangelických církvích.

Kam tato myšlenková lehkomyšlnost a nevážnost vede, mohl si uvědomiti každý bedlivý a přísný pozorovatel v posledních dnech ve sporu o „Československý katechismus“. Delegát srbského patriarchy nišský biskup Dositej uveřej-

nil ohrazení proti nové publikaci a napsal „že katechismus dra Farského a prof. Kalouse obsahuje snad jen soukromé jejich názory, které ovšem stojí mimo půdu všech křesťanských vyznání vůbec“. Nevím, co vše se stalo dříve, jak se rozmanití lidé přeorientovali z krajní levice na krajní pravoslavnou pravici; vím, že se otázka nedá vyřídit pouhým biskupským prohlášením bez průvodních výkladů a důkazů. Nechci se ani ptát, není-li biskup Dositej sám vinen dnešními událostmi, jednal-li vždy striktně a otevřeně bez diplomatických rezervací a dvojmyslností. Leč ať tomu bylo jakkoli, vůdcové pražští se musejí vážněji vyrovnat s prohlášením srbského delegáta. V meritu věci má Dositej naprostou pravdu, katechismus — jak ještě naznačím — „stojí mimo půdu všech křesťanských vyznání vůbec“ a lehkovážně utíká od faktu, že ČČS nejen začala jednati s pravoslavím srbským, nýbrž i přijala Učení sedmi oekumenických sněmů s nicejsko-cařihradským vyznáním“. Církev československá — — — projevuje ochotu přijmouti dogmatické učení srbské pravoslavné sjednocené církve, vyjádřené sedmi oekumenickými koncily a modlitbou Věřím (věruju) a podrobí se předpisům a zákonům srbské pravoslavné sjednocené církve s výhradou svobody svědomí a volného vývoje náboženského“ — píše Ústřední výbor ČČS v Praze „svatému archierejskému

Saboru“ srbskému dne 3. září 1920. Podle slov dra Kováře chce býti ČČS podkladem pro sjednocení všeho křesťanstva tím, že vyjádří zvláště výrazně společné prvky křesťanské. (Církev pravosl. a ř. str. 32.) Mnohokrát bylo řečeno, že jde v ČČS o spojení a vyrovnání mezi Východem a Západem. Všechny tyto projevy mají přece závazné důsledky. Leč čeští zástupci opatrně vyjednávali se Srby s předpokladem, že si i po spojení budou moci dělat, co jim bude libo, že budou smět bagatelisovati principy starokřesťanského a pravoslavného dogmatu. Jak je naivní jejich rozhořčení po vystoupení Dositejově! Jak prozrazuje právě diletantismus v otázkách náboženských, dogmatických i církevních! Nikdo z nich si vážně nedal práci, aby pronikl ku podstatě pravoslavi, nikdo si neuvědomil, že dějinné křesťanství je určitý náboženský a principálně-myšlenkový směr, že církev se nedá budovati na libovolných nápadech, nýbrž že je nutno posilnouti základní linii určitého útvaru křesťanského (v tomto případě pravoslavi), uvědomiti si ji do všech důsledků a po bedlivém rozboru se krok za krokem rozhodovati při budování církve. Ale této analýse, studiu, přemýšlení věnovali vůdcové ČČS málo ča-

su, neučili se dostatečně — a jsou nyní překvapeni, že jim pravoslavný biskup vytýká orientaci mimokřesťanskou a že po nich žádá, aby svého vztahu ku pravoslaví nebrali tak na lehkou váhu. Otázka náboženská se nedá vyřídit poukazem na svobodu svědomí a přesvědčení. Svoboda svědomí je princip politický, který nezabývá nikoho povinností, aby určitě myslel a aby bral závazně zásady, pro které se rozhodl. Svoboda svědomí nedispensuje ani dra Farského, aby — chce-li pracovat na církvi křesťanské v duchu starých koncilů křesťanských — vyrovnal se nějak s křesťanstvím, učil se u křesťanských bohoslovců, světců a vůbec zbožných lidí a neupravoval si křesťanství podle průměrného volnomyšlenkáře. Křesťanství je příliš vážné, než aby s ním bylo možno zacházeti tak bravurně, jak jsme toho dnes svědky. Tu už nejde o modernost či orthodoxii, pokrokovost či konservatism, nýbrž o seriózní úzkostlivost, abych (třeba jako moderní člověk a nositel nejmodernější kultury) postavil se do řad křesťanů, zkoumal směr náboženských principů z přijatého starého vyznání a nepovažoval za svobodu svědomí libovůli, mysliti si pod křesťanstvím cokoli a vpravovatidonošlosložky třeba protichůdných směrů. Křesťanství není omáčka a matlanina, křesťanství je pravda. A od pravdy ani svoboda svědomí neosvobozuje. Dr. Farský umí ovšem s emfází napsat: „Nešlo mu (Husovi) o dogma starokřesťanské, nýbrž o jediné velké dogma všekřesťanské a všelidské: o dogma svobody svědomí a přesvědčení, které jest i základním dogmatem církve naší.“ (Český zápas 1922 č. 42.) Netuší, že se tak nemůže spor vyřešiti? Že Hus neumřel za abstraktní svobodu svědomí, nýbrž za svobodu čisté církve Kristovy a Slova Božího? Hus v centrálních principech křesťanských byl zajedno s celou církví a jejími zástupci na sněmu kostnickém a dostal se s nimi do sporu o princip církve v otázce autority a Písma. O základních nábožensko-dogmatických pojmech na př. Bohu, Kristu, se nemluvalo, byly mimo diskusi. Dr. Farský stojí v ústředních principech na půdě mimokřesťanské, kdežto v podružných se katolickým církvím přizpůsobuje. Nedělá toho vědomě; snad jediná jeho chyba záleží v tom, že se dostatečně neučí, že neproniká k základům a že si usnadňuje problémy pathosem vezvučnýchalibivýchheslech. Naznačíte mu, že jeho base není křesťanská, že nedělá důsledků z toho, k čemu se sám již přiznal — a odpoví vám heslem o „dogmatě svobody svědomí a

ťanství není omáčka a matlanina, křesťanství je pravda. A od pravdy ani svoboda svědomí neosvobozuje. Dr. Farský umí ovšem s emfází napsat: „Nešlo mu (Husovi) o dogma starokřesťanské, nýbrž o jediné velké dogma všekřesťanské a všelidské: o dogma svobody svědomí a přesvědčení, které jest i základním dogmatem církve naší.“ (Český zápas 1922 č. 42.) Netuší, že se tak nemůže spor vyřešiti? Že Hus neumřel za abstraktní svobodu svědomí, nýbrž za svobodu čisté církve Kristovy a Slova Božího? Hus v centrálních principech křesťanských byl zajedno s celou církví a jejími zástupci na sněmu kostnickém a dostal se s nimi do sporu o princip církve v otázce autority a Písma. O základních nábožensko-dogmatických pojmech na př. Bohu, Kristu, se nemluvalo, byly mimo diskusi. Dr. Farský stojí v ústředních principech na půdě mimokřesťanské, kdežto v podružných se katolickým církvím přizpůsobuje. Nedělá toho vědomě; snad jediná jeho chyba záleží v tom, že se dostatečně neučí, že neproniká k základům a že si usnadňuje problémy pathosem vezvučnýchalibivýchheslech. Naznačíte mu, že jeho base není křesťanská, že nedělá důsledků z toho, k čemu se sám již přiznal — a odpoví vám heslem o „dogmatě svobody svědomí a

přesvědčení“. Neuvědomuje si, že tak jakoukoli diskusi znemožňuje? Že svoboda není bezzákladnost a anarchie? Dr. Farský vytýká teprve některým druhům „orientační proměny“ (směrem k pravoslaví), ale stejným právem jemu může být učiněna výtka (ještě horší), že přijímal, psal a píše o starých koncilech a vyznáních s lehkou komyslností, povážlivou rezervací a neseriosností.

Ovšem — chyba je na stranách obou. Jde tu o důsledek toho, co jsem nahoře vytkl: vůdcové si spíše jen hráli s význačnými pojmy (křesťanství, pravoslaví, koncily, vyznání, Cyril, Hus, svoboda svědomí a přesvědčení, církve atd.), nepromýšleli a nedomýšleli jich. Neučili se, nýbrž si pod nimi každý myslel, co mu bylo příjemno a co se líbilo povrchnímu prostředí náboženskému. Neprošli školou myšlenkové a principální kázně, nepocítili dost závažnosti a tlaku skutečných Božích pravd. Dr. Farský má částečně pravdu, píše-li, že se řídil při sestavování katechismu směrnicemi „sněmu prvního 7. a 9. ledna 1921, navrženými ve znění a formulovanými bratrem Pavlíkem“.

Nahlédněte do Pavlíkova referátu. „Jsme přesvědčeni o všeobecné platnosti zákona vývoje —.“ „S tohoto stanoviska díváme se i na dogmata křesťanská a všechna usnesení církevních sněmů, jež chápeme jako svou dobou podmíněné etapy ve vývoji křesťanské

myšlenky.“ „Velikým cílem našim je nový čistý typ křesťanství —.“ „Navazujeme na 7 prvních všeobecných sněmů, jak to činila česká reformace i v minulosti, k níž se hlásíme jako věrní synové svých otců, zdůrazňujeme své vývojové nazírání na myšlenku křesťanskou a trváme na zásadě svobody svědomí, jak jsme ji hned při prohlášení naší církve proklamovali a v memorandum zasláném církvi srbské si vyhradili, kteroužto svobodu chápeme jako svobodu náboženského přesvědčení.“ „Naše církve touží zvláště po nejužším společenství s bratrskou církví srbskou a po ideové i praktické vzájemnosti s církví českokobratrskou.“ Kolik pojmů a hesel je tu vedle sebe! „Křesťanská myšlenka“, „zákon vývoje“, „vývojové nazírání“, „svoboda náboženského přesvědčení“, „nejúžší spojení s církví srbskou“, „ideová a praktická vzájemnost s církví českokobratrskou“ a ani pokusu o naznačení jejich smyslu. V čem záleží křesť. myšlenka (!)? V jakém smyslu lze mluvit o zákonu vývoje? Co nábožensky znamenají staré formule a symboly a jak lze s určitostí jejich náboženských (nikoli theologických!) principů spojit ideu vývoje a svobody svědomí? V čem musíme státi a stojíme dnes na náboženské linii starokřesťanské? Co znamená idea české reformace? Jak lze spojit nejužší spojení se srbským pravoslavím a ideovou vzájemnost s českokobratrstvím? A tento referát

byl schválen jako závazné hledi-
sko dogmatické práce pro
blízkou budoucnost. Každý si z ně-
ho smí vybrati, co chce — a má subjektivně
pravdu: pravice i levice. Mnoho slov,
ale málo věcného rozboru, mno-
ho zvukných hesel, ale málo stu-
dia a zvědavé analýsy. Pavlík po-
znal nemožnost takové zmatenosti
a přiklonil se ku pravoslaví a chce se nadále
od něho učiti. Přijal svěcení pravoslavné a
nechce, aby to byla bývalá pouhá komedie.
Učinil tak z důvodů náboženských? církev-
ních? z oportunismu? Věříme mu, že tak u-
činil z vnitřního tlaku u vědomí odpověd-
nosti! Farský zase odhodil pravoslaví a
přiklonil se — kam? Ku protestantis-
mu a českobratrství? Nikoli — **k dnešnímu
českému průměrnému volnomyšlenkářství**,
jak ještě uvidíme. Je to také stanovisko.
Neučil-li se u představitelů dějinného křes-
ťanství, klasické zbožnosti a theologie —
musí se učít u někoho jiného. Nastává tří-
dění; muselo nastati. Počátky jeho jsou v
prvotních nepropracovaných směrnících, kte-
rých se smějí dovolávat všechny strany.
Věřím, že tímto tříděním ČČS získá vnitřně,
je-li to počátek svědomitého
myšlení a důkladné revise vše-
ho, co se až dosud v církvi stalo.
Nevede však pražský směr ČČS
ku protestantismu, k nábožen-

skému obsahu české reforma-
ce?“ táže se dr. Hromádka.

Lze prý arci v časopis. i spisech ČČS shle-
dat nepřehlednou řadu dokladů, že nová
církev chce navázati na domácí reformaci,
že chce býti církví moderních husitů. Ale
není tomu tak. Už prý v terminologii zračí
se „fakt, že v podstatě česká reformace
zůstává vůdcům ČČS uzavřena a ne-
známa“. A ze všeho slyšet „ohlas průměr-
ného mladočeského, národně-dělnického kul-
tu Husova“ a celá česká reformace „odoso-
bována, glorifik. a katolicky kanonisována“.

Dr. Hromádka míní, že vina toho je v sa-
mých „českých protestantech“, jimž se re-
formace „ztratila v heslech“ a českobratr-
ství zredukováno „na několik vnadivých a
moderně znějících pojmů“. Druhou příčinou
toho je prý „dekadentní katolicismus“
československých vůdců, který prý se svým
zvláštním pasivním způsobem „zmocňuje ve-
líkých zjevů“, ulpívaje na pouhém trpném
kultu — a jehož prý „zbožnost se rodí nějak
bez osobní práce, námahy, bez napětí a bo-
lesti“. A tato nekritičnost, „podpo-
rovaná povrchností a ležérnos-
tí, přináší tak podivný zjev, ja-
ko je Farského a Kalousův „Čes-
koslovenský katechismus“ a ja-
ko je „Stručný výklad nábožen-
ské nauky“, přiložený k československé-
mu „Zpěvníku“.

„Nechci kritisovat „Katechismus“ s hlediska metodického, didaktického a pedagogického. Nerozumím tomu. Upozorňuji jen na jeho zásadní náboženskou a bohosloveskou pochybenost. Českoslov. církev chce být církví křesťanskou a nepochybují, že i její vůdcové chtějí ji budovat na bási křesťanské. „Katechismus“ však je kuriosní směsí pantheismu, positivismu, historismu a symbolismu. Pouze křesťanský princip je zlomen a umlčen. Řeknete snad: Ale což nemluví „katechismus“ o lásce, bratrství, království Božím, Kristu, Kristově, přikázáních Božích, což nezmiňuje se o hříchu, o pokání, znovuzrození a svátostech? Což není v něm křesťanské terminologie? Ano, křesťanského názvosloví je v něm dost. I o Spasiteli a Vykupiteli se dočtete, o Duchu sv. — a ve „Zpěvníku“ si katolík všimne i oddílů o mši a zpřítomnění Ježíše Krista. Ale křesťanství nezáleží jen v určitých slovech; křesťanství je zcela určitý princip — a je-li ten porušen, dostávají všechny nejorthodoxnější pojmy zcela jiný, mimokřesťanský smysl.

Křesťan věří v Boha svatého, nadsvětského, který není nijak svou podstatou spjat se světem, mezi nímž a stvořením je pouze akt Jeho milosti. V tomto theistickém principu je jedinečnost biblicko-křesťanské zbožnosti. — V celém světovém myšlení a ve všech dějinných náboženských zjevech, jsou

pouze dva směry: křesťanství (s biblickým židovstvím a v jistém smyslu islamem) a pohanství.

První směr úzkostlivě chrání čistotu Boží svatosti, lásky a milosti před jakýmkoli přičinným, naturálním smísením se světem. Bůh stvořil svět*), v něm zjevil svou lásku a dokázal člověku, který se od něho odvrátil, přemíru milostivé své slitovnosti. Bůh hledá člověka a prokazuje mu Svými skutky, že chce s ním žít v míru a že Sám chce odčinit hřích, pod kterým by člověk na věky úpěl. V Ježíši Kristu je poslední akt Božího zjevení, v něm je hřích zlomen, překonán a otevřen přístup k Bohu všem, když si nevědí se svou bídou rady a když touží po životě novém, po obecenství s Bohem, po lásce, spravedlnosti a pravdě. Křesťan setká se s Bohem všade, i v přírodě a drobných zkušenostech; ale Bůh zůstává mu cizím, neznámým, mlčícím, nesetkal-li se s ním napřed v Kristu, nepřijal-li od něho jistoty odpuštění hříchů a viny a nesmířil-li se s ním k novému životu. V křesťanském theismu je princip a záruka absolutních mravních norem, předpoklad nesmlouvavé rozhodnosti, aby vůli Boží byl podroben svět i společnost a

*) Na aktu stvoření záleží, nikoli na jednotlivostech biblického vypravování o šesti dnech. Princip stvoření znemožňuje, aby suverenita svatého Boha byla rušena a aby člověk se sebe činil měřítkem všech věcí.

aby Bůh byl Pánem a vládařem člověčenstva. Opakují: s tímto theistickým principem stojí a padá křesťanství — a kdo chce viděti, uvidí, že všechny podstatné zjevy lidské kultury západní jsou myslitelný pouze na tomto theistickém základě. Považují to za největší myšlenkový omyl, tvrdí-li se dnes — dokonce i v theologii — že mezi theismem a pantheismem není podstatného rozdílu a že moderní filosofie a přírodní vědy směřují obměniti theistický princip ve směr pantheistický. Vždyť ani noeticky nelze připustiti, že by bylo nutným důsledkem moderního myšlení vědeckého a filosofického, upravití theism pantheisticky. Že ta ona představa o Bohu se mění pod vlivem novodobého obrazu světového, je samozřejmo. Naše myšlení a představování je obsáhlejší prostorově, náš pohled proniká dále do nekonečných sfér universa — ale na principu theistickém tím není ničeho změněno, zrovna tak, jako starověký omezený obraz světový neznemožňoval pantheistického myšlení řecké filosofie. Ať jsme vědecky vzděláni či nevzděláni, ať jsme pokrokáři či konservativci — je nutno se rozhodovat buď pro křesťanský theism či pro princip mimokřesťanský. Rozhodnete-li se pro biblický theism křesťanský, smíte se učit u rozmanitých cizích myslitelů a světců, ale poznáte, že pro vaše nejvnitřní obecenství s Bohem mohou vám přinášeti podněty a pomoc pouze ti,

kdož se byli podrobili Bohu Ježíše Krista a našli v něm odpočinutí a sílu nového života. Váš obzor není zúžen, vidíte dále, než jste dříve viděli, ale umíte rozlišovati, vybírat, tříditi jevy — a celý svět i dějiny mají pro vás nový smysl, patříte-li na ně ve světle plnosti Boží v Kristu.

Druhý směr v náboženském životě světovém slučuje Boha se světem, se stvořením: ať o Bohu užívá pojmů nejvyšších a nejvznesenějších, ať se chce zalknouti vzrušením nad nekonečným božstvem anebo pouze mluví střízlivě o jeho nepoznatelnosti, vždycky v principu jsou mu svět i člověk součástíkou Boha, jeho substance, jeho podstaty. — Jděte mezi budhisty nebo k egyptským kultům, k řeckým filosofům anebo k moderním romantickým mystikům — všude najdete v podstatě stejný základní princip náboženský: božství je nějakým způsobem spjato s vesmírem a ztotožňováno s přírodní zákonností a duší světovou. Rozhodujete-li se pro tento princip (a je to ve srovnání s křesťanským theismem atheismus: jaký to může býti Bůh, jsem-li já jeho součástíkou?*), vstupujete na linii mimokřesťanskou, ať chce nebo nechce, ať tak činíte z nevědomosti anebo z odporu proti svátému Bohu biblickému. Celkový ži-

*) Bůh nemusí pantheistům pomáhati svou milostí, poněvadž člověk zíráním v sebe a poznáváním všemírného zákona sám dochází ke sjednocení s Bohem.

votní charakter mravní, společenský i dějinný se mění podle toho, jdete-li cestou theismu anebo pantheismu. Čím dále studuji náboženské poměry a kulturu přítomnosti, tím jasnějším se mi stává fakt, že ústřední otázka náboženská záleží dnes v tom, pro který směr se rozhodnout; zda se dát na cesty mlhavého a sentimentálního pantheismu, či uvěřiti Bohu, Hospodinu izraelskému a Otci Ježíše Krista. Spojit obé nelze. Jaké pak křesťanství, když jste zlomili základní jeho princip? K těmto posledním kořenům náboženského života je nutno dnes přivádět lidi a neomamovat je hesly a vznosnými, oslnivými slovy.

Nuže, čtete „Československý katechismus“! „Svět (vesmír) žije živým pravidlem nebo zákonem neměnitelným“ a „živý zákon světa jest Bůh.“ (Str. 3.) A pohleďte, jak dr. Farský umí vinterpretovat tento pantheismus do biblických knih: „Bible přepisuje světový řád zákonu Tvůrcovu, božmu slovu čili boží vůli vyjádřené v líčení vzniku světa typickým: „I řekl Bůh.“ Ale vůle boží — toť (i podle katolické věrouky) podstata boží sama — Bůh sám; a tedy věčný zákon všehomíra = Bůh v přírodě, lidskou vědou člověku čím dále dokonaleji — třebas že jen nepřímo a vždy nedokonale — poznatelný. Srv. začátek bible.“ (Str. 194 ve „Zpěvníku“.) Jen si všimněte, jaký falešný logický závěr musí dr. Farský udělat, aby nějak svého bo-

ha ztotožnil s Bohem biblickým! Z premisy, že světový řád je připisován v bibli boží vůli, nelze přece ani nejspolehlivějším žonglérstvím vytvořiti rovnici „zákon všehomíra = Bůh“. Bylo by strašné, kdyby celá náboženská a theologická stavba nové církve byla vybudována na falešné logice.

Ve skutečnosti ovšem dru Farskému nezáleží na bibli, nemůže mu na ní záležet, poněvadž z předpokladu jeho náboženského principu jsou biblické děje a Hospodinovy cesty, aby člověku bylo pomoheno, zbytečnými a lhostejnými. Celá stavba a dialektika biblické zbožnosti od počátků izraelského národa až po kříž na Golgathě a zmrtvýchvstání Ježíšovo je nesrovnatelná s Farského rovnicí: „zákon všehomíra = Bůh“. Nač tedy oklika přes bibli? Nač se tolik namáhati, aby ústřední složky křesťanské zbožnosti a theologie (Ježíš, církev, Duch sv., přikázání Boží, svátosti) byly přizpůsobeny pantheistickým předpokladům? (Poznámka Farského na str. 194, že teorie o totožnosti zákona všehomíra s Bohem není pantheismus, je arci bezvýznamná. Coby tedy byl pantheismus? Žádný pantheista neztotž. svého boha s celým světem, nýbrž jeho zákonností.) Nač Ježíš? O Bohu Farského umí mnoho filosofů říci nepoměrně více, případněji a propracovaněji než Ježíš; ano Ježíš vlastně pantheistickému filosofu je naprosto bezvýznamným zjevem, poněvadž dovede-li pantheista

správně myslet, postihne velmi záhy, že Ježíšova zbožnost a myšlení užívají zcela jiných kategorií.*) Pantheisté operují někdy rádi s pojmem „bohočlověk“ (Krista), ale vědí, že tento bohočlověk je spekulativní konstrukcí, která s konkrétním, dějinným Ježíšem a s věrou křesťanskou v Krista nemá ničeho společného. (Hegel.)

Kdyby Farský byl vypracoval svobodně a odvážně katechismus beze zřetele ke křesťanské tradici a terminologii, byl by snad obohatil nábožensko - filosofickou literaturu, ale takto je jeho knížka nábožensky i myšlenkově bezcennou publikací. Není v ní průbojnosti a smělosti svobodného pantheisty, nemá odvahy zřici se tradice, která je pro něho bezvýznamnou a zbytečnou. Jak divně vypadá gesto Farského o svobodě svědomí, jako hlavním dogmatu křesťanském, divátele se na jeho otrocké úsilí, své principy přizpůsobit biblické a křesťanské církevní tradici. — Und darum Räuber und Mörder?

Eůh Farského ovšem nemohl stvořití světa, nýbrž svět jen tvoří, („život světa se jmenuje tvoření“ — Katech. str. 3), a přece se k tomuto článku má zpívati starokřesťanské

*) Dr. Farský ve „Zpěvníku“ hodně cituje evangelium Janovo, jehož mnoho výroků nese pro povrchního čtenáře pantheistický nádech. A právě to se Farskému líbí. Spasení je dílem lidským, neboť zdroj věčného života je uložen v lidské duši! (Str. 195.)

kredo „Věříme v Boha jednoho, Otce a Tvůrce mocného“.

Ježíš „učí člověka sjednocovati se s Bohem“ (str. 4), je „hrdinským trpítelem lidstva“ — k čemu ho nazývati Spasitelem a Vykupitelem? (Str. 9) Je-li nám jen největším prorokem a lze-li přisvojit si království Boží vlastním přičiněním, k čemu Ježíše jmenovati „jediným naším Pánem“? (Str. 11) Ano čtete s údivem „že ti, kdož uznávají Krista svým Pánem a Spasitelem, jmenují se po něm křesťané“ (str. 22). „Boží nadšení v člověku se jmenuje Duch svatý“ (str. 5). Katechismus učí o sedmi svátostech (tajemstvech), křtu, večeři Páně, pokání, svěcení kněžstva atd. (str. 20). — Čtenáři, myslím, postačí tyto doklady, aby si učinil představu o myšlenkové bezradnosti spisovatelů, kteří s hrdinným postojem vedou boj za svobodu svědomí proti indexu Dositejovu a moravskému směru, zatím co užívají nejorthodoxnějších pojmů, aby jejich zbožnost vypadala křesťanský. Kde je větší svoboda? U těch, kdož se otevřeně přiznávají ku pravoslaví, či u pokrokových vůdců, kteří jsou buď v zajetí své falešné logiky anebo se bojí udělat důsledky ze svých principů? Ó jistě, ČČS potřebuje svobody a statečnosti, neboť nesvobodná zbožnost se zvrhá v nepravost. Leč zdánlivá svoboda a maskovaná odvaha je mnohem nebezpečnější než otevřeně přiznávaná závislost na histor. útvaru křesťanském.

Dogmaticky nebudu analysovat jednotlivých článků katechismových a věroučných (v přídatku zpěvníkovém). — Šlo mi pouze o principiální rozbor a posouzení. Dalo by se prokázat, že pisatelé nepromysleli ani jednoho článku křesťanské víry a neprošli školou křesťanského theologického myšlení. Definice víry a hříchu, smysl kříže Kristova, pokání, odpuštění hříchů atd. — to vše je v katechismu i „Zpěvníku“ podáno bez jakéhokoli zřetele k dosavadní práci. Leč nemá smyslu se těmito jednotlivostmi zabývat. Je-li ústřední princip mimokřesťanský, je-li základní koncepce pochybená, musí se důsledky toho projevit i do podřadných drobností. I v náboženství je přísná logika. Kdo začíná chybně myslet, klopýtá až do konce. Kdo začíná křesťanský katechismus pantheistickým pojmem Boha, nevyhne se ani takové absurdnosti, jako je otázka 35. „Který úkol přičiňují naši buditelé evangeliu? Naši buditelé přičiňují k evangeliu úkol: „V práci a vědění je naše spasení.“ (V otázce 34. se mluví o odkazu Palackého: „Svoji k svému a vždy dle pravdy.“)

Nechť si vůdcové českoslovenští uvědomí, že jsou jen ony dvě základní linie dějinného života náboženského: křesťanství a pantheism. Ať už se křesťanské formy a dogmatické formulace jakkoli vyvíjejí a obměňují, vývoj vnitřní nikdy nejde z jedné linie do

druhé. Dru Farskému (a jeho stoupencům) zbývají dvě možnosti: buď aby budoval otevřeně svou společnost na principech mimokřesťanských — má k tomu právo i svobodu; snad by tento pokus stál za to; — anebo aby zrevidoval důkladně svou dosavadní práci, spálil svůj katechismus, přídavek zpěvníkový i svou postylu (z „Českého zápasu“) a začal znovu. Půjde-li do školy k dějinným klasikům křesťanským, může z toho něco být. Dnes se klame, myslí-li, že jeho cesta jde směrem ku protestantismu a českému bratrství. Jeho myšlení dosavadní prozrazuje více katolicismu, než si myslí, ačci dekadentního katolicismu: nekritičnost a nelogičnost při zdánlivé vědeckosti, diplomatičnost a strach při strojené odvaze a radikalismu — a konečně neznalost ústředních náboženských principů křesťanských.“

V poslední kapitole shrnuje dr. Hromádka své vývody. Nechtěl by prý převzít odpovědnost za budoucí vývoj čs. církve. „Směr, vedený drem Farským a vyhovující, jak se zdá, převážné části — je nábožensky chatrný a myšlenkový, ideově bezvýznamný. Kdo rozumí trochu dějinným proudům a předpokladům církevního, náboženského života, tomu je jasno, že ČČSS principy hlásanými oficiálním vedením pražským na dlouho nevystačí a že nastane

brzy pusto v srdcích i hlavách, neobživili zatím někdo v církvi podstatných složek křesťanských. Zvláště když nacionální vzruchy, z nichž ČČS dosud žila, odpadávají a ztrácejí na tvořivé síle.“

Rovněž neschvaluje orientace pravoslavné, boje se „přenášení petrifikovaného útvaru náboženského“, jenž se neuje ani vnějšně, ani vnitřně. „České pravoslaví bude odsouzeno na úzký kruh oddaných ctitelů a idealistů, na několik sborů, které budou žít bez úspěchu a neplodně.“ Věří, že pravoslavná orientace „vznikla z vnitřní nutnosti při pohledu na náboženskou bezradnost a neplodnost českého prostředí.“ Leč to vše nestačí, aby pravoslaví bylo u nás životným. — „Vždyť moravská pravoslavná skupina je dnes bezmocna vůči Farskému a nemá dosti fondu myšlenkového, aby ho zmohla.“

Na konec radí pracovníkům v církvi čs., zanechat bujných fantasií a koncepcí o prostředkování mezi východem a západem (ty plány prý působí groteskně při skutečných zmátcích, zápasech a bezradnosti) a pokoušet se o vybojování nejprimitivnějších předpokladů křesťanské zbožnosti.

„Vůbec je pak třeba — praví závěrem — mnohem více vážnosti a rigorosnosti v prostředí ČČS. Často jste překvapeni při četbě zpráv ze sborů i plakátů dojmem povážlivého svěťáctví. Nevím, uvědomují-li si vždy českoslov. pracovníci,

že církev je něco jiného než Sokolské jednoty, politické organizace a čtenářské besedy srozmanitým programem osvětovým, tanečním a kabaretním. .“

*

V 41. čísle „Československých hlasů“ objevil se nový článek pojednávající o církvi čs. („Českoslov. církev a my“ od Vaveria). Navazuje se v něm na výklady Hromádkovy. „Dosavadní cesty se neosvědčily. Jestli ČČS by setrvala v nynějším chaosu, mlhavosti a sloužení několika pánům — zanikne dle všeho, nebo stane se živlem bezvýznamným.“ A otevřeně se konstatuje, co posud nikdo z kruhů sympatisujících s církví čs. neodvážil se říci:

„Důvody a příčiny, jež ČČS vyvolaly v život, nebyly duchovní, náboženské. Ženění kněžstva, bohoslužebný český jazyk, volba hierarchů — z toho snad může povstat odštěpení, ale nový typ křesťanství musel by mít za podklad přec jen něco čistě duchovního, musel by se zrodit z náboženské potřeby. A toho zde nebylo. A proto ty stálé ohledy na lid. — Co jsem neustále slyšel, byla tato tvrzení: My musíme pomalu, lid by toho nesnesl, najednou mu vzít obřady, pannu Marii a svaté. Lid chce před smrtí poslední pomazání. Lid chce popelec. Jednou v poradě byl duchovní čs. cír-

kve tázan členy své obce, doporučuje-li podržeti popelec. Odpověď byla příznačná: To záleží na vás. Usnesete-li se na tom, tedy to budeme mít, ne-li — také dobře. — Nedivím se, že se potom někde mohlo agitovati mezi lidem: Jen přistupte, ono je to totéž jako dříve, jen že české.“

Ano to je ta licoměrná taktika „ohledů“, na niž neustále poukazujeme. Kdyby se mluvila lidu otevřeně, charakterně pravda, už by se dnes v církvi čs. nesloužila mše (která přece u vyznavačů názorů vyjádřených čs. katechismem nemůže býti než ceremonií pochybne ceny), nechodil by na „československé mše sv.“ nalákaný lid s růžencem v rukou, nezpíval by při nich cyrilometodějských písní, nenechával by se v domnění, že přijímá skutečné Tělo a Krev Kristovu a nebyl by podobně maten udělováním všech sedmi svátostí. Ale není tomu tak. Pod pěknými slovy se zastírá a zahaluje „z pedagogických ohledů“ pravda. A ani vydáním radikálního katechismu se situace valně nezměnila. Vždyť je pracován s touž taktikou. I v něm patrna snaha — jak napsal dr. Kunstovný ve „Volné myšlence“ č. 39. — „obratnou slovní úpravou i jinak nové učení učiniti přijatelným i těm, kteří by se ho zhržili, kdyby je spatřili v celé nahotě“.

Vaverius ostře tepe čs. kněze-obřadníky, kteří obřady, a hlavně mešní oběť udržují.

V kritických dřívějších dobách, kdy „pokrokové (tehdy) křídlo olomucké s tamějšími bratry profesory mínilo vstoupiti v jednání (s evangeliky) o jednu společnou velikou českou obec lidu Božího, které by byl Zákon Kristův dostatečný k spravování beze všech nálezků a přídavků lidských“, byli prý to tito kněží-obřadníci, „kteří nad podobnou myšlenkou začali lomit rukama a rozhodně zrazovali od podobného kroku“.

Vymlouvali prý se na lid. Proč? (Protože se báli, že by se jim onen lid, pokud si pozitivní víru uchoval, rozutekl.) O nábožensko-výchovné ceně svých bohoslužeb jsou prý na omylu. Pisatel prý byl několikrát na bohoslužbách čs., ale nikdy neviděl zvláštního dojmu či nadšení, když kněz vykonával „pro sebe cosi u oltáře“ a požíval „víno a oplatku“. Lekci dostává hlavně bis. Gorazd-Pavlík, který „ve svých přednáškách měl mnoho důvodů, proč církev čs. se nespojuje s evangelictvím“. — — „Pan biskup Pavlík mluví o poměru k církvi československé zvláštním způsobem. Dovede pochválit, mluví o vynikajících lidech našich v superlativech, sám se prohlásí za polovičního evangelíka, nezapomene nikdy na to, že v mládí navštěvoval evangelickou církevní školu, poklon mnoho — ale nečekejte, že bychom k vám šli. Jeho důvody náboženské pro spojení s pravoslavím jsou velmi slabé, přirozeně, není možno od mrtvého tělesa něco očekávat, důvody

politické jsou daleko silnější, ale může být křesťanská církev živa z politiky, třeba slovanské? Zmiňoval se také o evangelictví, dobře pro církev čs., že v tomto směru nenastalo vyjednávání, případné přenášení něčeho cizorodého nevedlo by k životu, neujalo by se. Dopadlo by to tak jako s pravoslaviem.“

Souhrnný závěr těchto kritik. Církvi čs. hroutí se všechna dosavadní hesla a směrnice. Žádná z cest, na něž se pokoušela vkročit, se neosvědčila.

„Nacionální vzruchy, z nichž dosud žila, odpadávají a ztrácejí na tvořivé síle“, s nyníjšími „zásadami, hlásanými oficiálním vedením na dlouho nevystačí“ a „jestli by setrvala v nynějším chaosu, mlhavosti a sloužení několika pánům — zanikne dle všeho, nebo stane se živlem bezvýznamným“.

„Co dělat?“ — táže se pisatel. Církev čs. může prý se jediné zachránit, „naváže-li na českou reformaci husitskou a bratrskou, to však znamená, že přijme biblické křesťanství s jednoduchými formami jeho vyjádření“. Tato krásná slova protestantská, přeložená do obecné řeči srozumitelné katolíku znamenají — cír. čs. se zachrání, vkročí-li na půdu protestantismu, evangelictví, nebo poprotestanštělého českobratrství, stane-li se v podstatě církví protestantskou. (Nynější „Čes-

kobratrská církev evangelická“ utvořila se u nás r. 1918 sloučením bývalé církve lutherské augsburské a církve reformované helvetské. Není však jediná, která pod jménem českobratrství u nás jako samostatně organizovaná církev vystupuje. Kromě ní existuje „Jednota bratrská“, pak „Jednota českobratrská“ — dříve známá pod jménem „církev svobodná reformovaná“ (američtí kongregationalisté) a posléz „Bratrská jednota Chelčického“, kterýžto název si přivlastňují čeští protestantští baptisté.)

Po tříletém bezradném tápání a bankrotu blýskavých nedomyšlených hesel, jež prohlášovány kdysi za „spasné osvobozující zásady“, po marných a bezvýsledných pokusech o vytvoření frázovitě slibovaného svérázného typu českého křesťanství a obnovy myšlenky a díla sv. Cyrila a Metoděje — má vše skončiti záchranou — v protestantismu.

*

Poslední číslo „Čes. zápasu“ (ze dne 26. ledna 1923) přináší po dvou měsících jakýs pokus o odpověď na kritiku Hromádkovu z pera spolutvůrce čs. katechismu Kalouse. Autor zřejmě nemá odvahy pustit se do zevrubného rozboru drtivých vývodů Hromádkových. Píše pouze několik poznámek „na okraj“ kritiky Hromádkovy a to ještě ne celé (pouze k 4. kapitole, pojednávající o Katechismu). Ze všeho vane hořká skličenosť

a žalost, že takovou kritiku mohl napsati „český bratr, profesor Husovy fakulty, na níž se mají vychovávat naši theologové, v česko-bratrském časopise“. (Bohoslovci českoslovenští studují na Husově fakultě.) Zrovna tak trpce žehrá na dra Stěhule-Kopala (docenta filosofie na Husově fakultě), který svým vystoupením proti dru Farskému a čs. katechismu radikálnímu táboru velmi uškodil. Zahrnul Farského příkrými výtkami, obvinil jej, že vnesl rozklad do církve čs. a poškodil v Srbsku „české jméno jako národa věrolomného“. O čs. katechismu pak prohlásil: „Není vůbec v theologické literatuře všech tří křesťanských větví příkladu díla tak povrchního.“ („Nár. demokracie“, čís. 265 m. r.)

Kalousova kritika kritiky Hromádkovy je velmi kusá, povrchní a slovíčkářská; lze ji doporučiti všem, kdož četli vývody Hromádkovy. Hromádka staví prý si „svůj vlastní názor o předmětu kritice“, a vycházejí z něho, obrací se proti svému vytvořenému názoru a odsuzuje tak věc svou, ne věc posuzovanou; špatné je rozdělení jeho na křesťany a pohany (správné — na křesťany a nekřesťany), pojem křesťanství bere příliš jednostranně, neoprávněně vyřazuje čs. církevníky z řad křesťanů (vždyť „hlásí se ku Kristu a za křesťany se pokládají“) a hlavně nerozumí čs. katechismu. Kdysi napsal Ka-

lous (po vydání čs. katechismu v 41. č. „Čes. zápasu“): „Má katechismus náš při veškeré jednoduchosti některé skrývačky pro povrchní a obmezené lidi, z nichž mnozí osobují si právo rozuměti beze všech obtížných rozumových úvah a milujících srdcí dílu Ježíšovu.“

Prof. Hromádka patří patrně dle Kalouse mezi ně.

Farskému prý křivdí. Jeho pojmání Ježíše „v duchu našeho života současného“ je přístupnější a vznešenější než neživotné pojaty „zaujatých theologů“. „Mnoho historiku a snad vědeckého řemesla ze ve slovech pana kritika“, ale prof. Kalousevi prý konvenuje Farského Ježíš, který mu „nejlépe radí, neodsuzuje, vědeckým koturnem nesnižuje a studeně neodmítá“ — atd.

Kalous je jedním z nejagilnějších pracovníků v čes. táboře a není důvodu, proč neuznávati jeho idealismu, ale zní to přece jenom groteskně, když gymnasijský profesor příbramský vysvěcený bis. Dositejem po několika kusých, povrchních poznámkách troufá si tvrditi o vážné kritice přísného theologa protestantského, jakým je prof. Hromádka, že je nereseriosní a nevědecká.

Článek prof. Kalouse, který je jinak nezmarem ve frázích, nemohl skončiti než frází:

„Kdo čte projevy kleru římského a kritiky Kopalovy (ten už ani nesnaží se pravdivě citovati odpovědi katechismu, na př. I. 25)

a Hromádkovy, neubrání se dojmu, že oboj
theologie podala si svorně ruku a jako svoi
ně utloukal Vilém s Franzem Josefem, ok
nejkřesťanštější panovníci světa, lidství
nauku Ježíšovu, tak obojí theologové ubije
svobodný projev Ducha, který i nám dává
„vymlouvati“, jak dle Ježíše Krista cítíme.“

S tím Vilémem se dostává českým pro
testantům či českým bratřím od podrážd
ného vůdce sesterské církve čsl. noblesní
bratrské poklony.

l
j
n