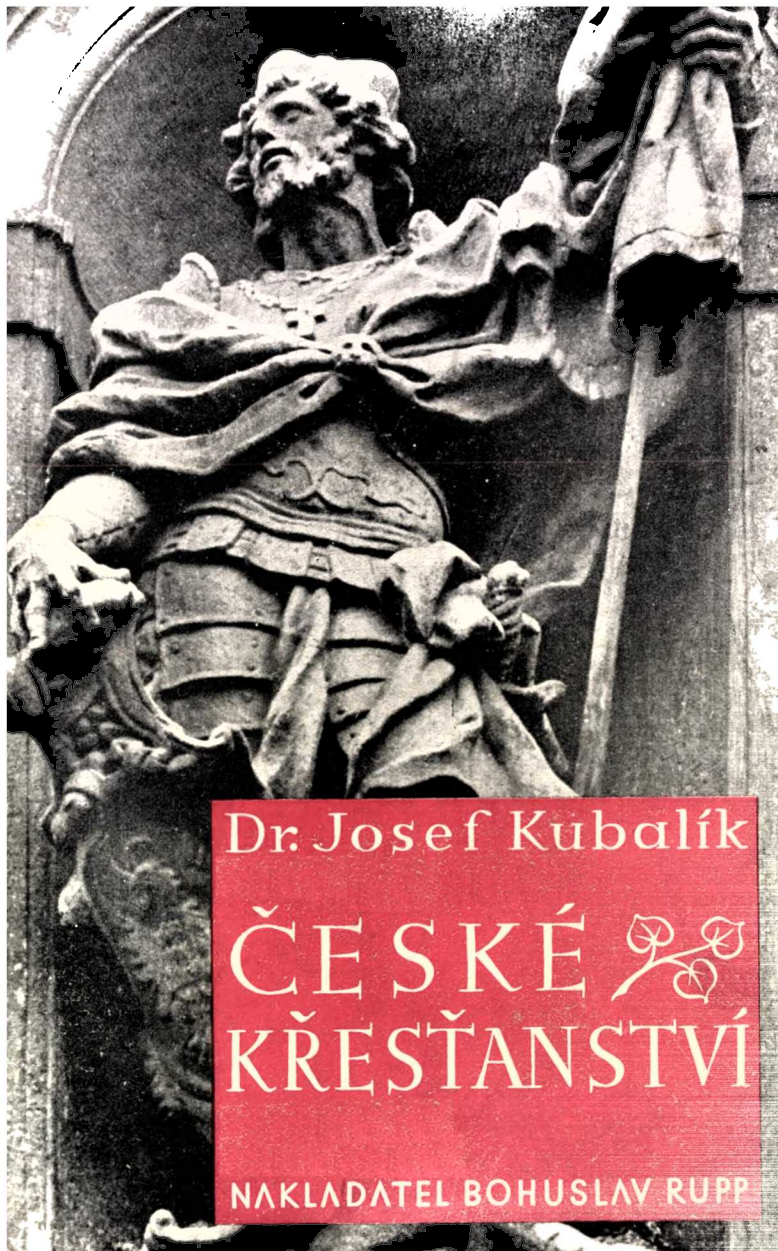




Dr. Josef Kubalík

ČESKÉ
KŘESŤANSTVÍ

NAKLADATEL BOHUSLAV RUPP



•
D R J O S E F K U B A L Í K

ČESKÉ KŘESŤANSTVÍ

Církev Kristova a jiné náboženské společnosti

v naší vlasti

Bohuslav Rupp

P r a h a 1 9 4 7

Nihil obstat. Prof. Dr Alois Kudrnovský, censor. *Imprimatur.* Prael. Dr Theoph. Opatrný, vic. cap. Pragae, die 10. Decem. 1946. N. 18398.

I. DÍL

CÍRKEV KRISTOVA

ÚVODEM



Dnešní doba je dobou značných otřesů a převratů ve vnějším světě, ale též dobou prudkého varu v lidském nitru. Co vyznačuje moderního člověka je jeho touha po úplné autonomii a neodvislosti. Počátek těchto úsilí dlužno hledati již v 16. století v Lutherově odvratu od církevní autority, což s vnitřní nutností vedlo v 18. století k heslu: »Pryč od Krista, od nadpřirozena«, a v 19. věku k úplnému hmotářskému odpoutání se od Boha vůbec. Lidstvo, jež na oltář staví sama sebe, odvrací se od tří duchovních pilířů křesťanských: od Církve, Krista, Boha. A proto tápe, bloudí a trpí. Dnes pohledy znaveného lidstva se obracejí zpět k nejhlubším a nejpevnějším duchovním základům, ke starokřesťanským tradicím a zvláště upoutávají pozornost vážných myslitelů dvě velké ideje, jež mají pečeť božského původu. Je to Kristova idea o království Božím a Pavlova myšlenka o mystickém těle Kristově. Tato dvě zjevená tajemství oslnivě osvětlují Kristovo poselství lásky o vykoupení lidstva a podstatu Církve, jež je pokračováním Spasitelova poslání. Ne neprávem napsal protestant Dibelius, že dvacáté století bude stoletím Církve, což katolický bohoslovec Romano Guardini vystihl přiléhavě svým známým obratem: »Církev se probouzí v lidských duších.« Vždyť v katolické církvi obě vznešené ideje, jež jedině mohou přinést lidstvu opět pravý mír, jako vždy i v současné době se plně uskutečňují.

I. ODDÍL

IDEA KRÁLOVSTVÍ BOŽÍHO

Idea království Božího je již známa ve Starém zákoně, vine se jako zlatá nit, spojena jsouc úzce s myšlenkou mesiánskou, dějinami národa israelského. Jako národ vyvolený si vždy Israelité uvědomovali, že Bůh je jejich Pánem, Hospodinem a zejména v dobách neštěstí utěšovali touto myšlenkou proroci trpící lid ve vyhnanství. Starý zákon ovšem jen připravoval na příchod Vykupitele. Kristus vznesenou ideu o království Božím učinil středem a hlavním obsahem svých kázání. (K podrobnějšímu poučení poslouží dvě vynikající díla: P. J. Lagrange: *Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament*, a P. L. Fonck: *Die Parabeln des Herrn*.)

Ve Starém zákoně království Boží je chápáno jako již přítomné. Jahve je zván králem Israele již před úmluvou na hoře Sinaj. Po uzavření smlouvy je lid vyvolený právně »národem Božím« (Ex. 19. 6.). Proroci mluví též o slavném království v budoucnosti. (Is. 52. 7., Mich. IV. 6—7.). Ale zdůrazňují současně jeho povahu pozemskou a proto nemožno prostě připouštět u proroků čistě eschatologický ráz království Božího. Všichni mu dále přiřítají též povahu universální, neboť je mají uznati i ostatní národové. V době Kristově rabínské spisy porušily značně čistotu pojetí pro-rockého. Tak Mišna i Talmud zdůrazňují u království Božího ráz pozemský, politický a universální. Podobně i apokalyptické spisy (kniha Henochova, kniha Jubilejí, Apokalypse

Baruchova a jiné) se neliší mnoho od pojetí rabínského, hlásající království Boží pozemské, jež bude dovršeno v životě věčném.

Kristus Pán hned od počátku svého veřejného vystoupení hlásá v první řadě království Boží vnitřní. Evangelisté velmi často uvádějí výraz: království Boží nebo království nebeské. Obojí výraz znamená tutéž skutečnost, neboť název Jahve z úcty ke jménu Božímu byl zhusta opisován slovem: »nebe«. U sv. Matouše se sestkáváme s těmito názvy 51krát, u sv. Lukáše 39krát, u sv. Marka 14krát, u sv. Jana 3krát. Důležitou otázkou jest, co chtěl Kristus naznačiti slovy: království Boží čili nebeské? Měl snad na mysli čistě vnitřní království, či jenom eschatologické nebo připouštěl i jeho vnější, společenský ráz? Tento problém snaží se rozřešiti tři školy: protestantská, modernistická a konečně katolická.

Troji pojetí ideje království Božího

Individualistický princip protestantský vrcholí v t. zv. svobodném protestantismu na konci 19. století. Velkou pozornost vzbudila kniha přednášek Adolfa Harnacka, vydaných pod názvem: *Das Wesen des Christentums*. Berlínský profesor usiluje rozlišovat v učení Kristově dvojí stránku, jednak jádro, jež je podstatné v křesťanství a pak slupku, co je v něm vedlejší. Podstatu křesťanství hledá v ideji otcovství Božího. Výslovně zdůrazňuje: »Celé evangelium je obsaženo v těchto výrazech: Bůh otec, prozřetelnost, otcovství Boží, nekonečná cena lidské duše.«¹⁾ Poznání Boha je sférou synovství Božího a to vymezuje oblast, kde musí zůstatí svědectví Ježíše o sobě samém. Nejen že nepřímou popírá božství Ježíšovo, ale i jeho názor

¹⁾ Ad. Harnack: *L'essence du christianisme*. (16 conférences). Libr. Fischbacher, Paris 1902. Str. 75.

o původu Církve je projevem krajní svobodomyšlnosti. Podle Harnacka Církev nebyla založena Kristem, nýbrž se vyvinula ze sociálních potřeb věřících. Věřící pocítovali potřebu se sdružit a zorganizovat. Princip autority se zrodil poněkud v bojích proti duchu židovství a proti nebezpečí gnosticismu. »Prostřednost zrodila autoritu«³⁾. S a b a t i e r, hlava protestantství francouzského, podobně zdůrazňuje, že původ církve katolické spočívá na fikci politické. Děkan protestantské fakulty pařížské neméně ostře kritizuje protestantismus ortodoxní a vytýká mu, že ulpívá na literární fikci, totiž na bibli. Jinak se shoduje s Harnackem v názoru na podstatu díla Kristova. Doslovně píše ve svém vrcholném díle: »To je náboženský i mravní obsah synovského vědomí Kristova, jenž vymezuje a stanoví, co křesťanská mluva zove duchem Kristovým nebo duchem Božím v dějinách lidstva.«⁴⁾

Na rozdíl od pojetí čistě vnitřního království Božího, jež hlásali liberální protestanté, škola eschatologická, jejíž hlavou je známý modernista Loisy, vytváří pojetí čistě transcendentální a eschatologické. Podle Loisy-ho Kristus neměl v úmyslu založit Církev na zemi, nýbrž hlásal jen království Boží na konci světa, jenž je již blízko. Loisy, jenž ve svém modernismu došel nakonec k popření božství Ježíšova, jemuž zmrtvýchvstání Páně je »smyšleným vypravováním«, prvenství Petrovo a obrácení Pavlovo »velkou legendou«, razí o Církvi modernistickou zásadu: »Ježíš hlásal království a je to Církev, jež přišla.« Dle jeho náhledu v evangeliu »dominující ideou je viditelně idea království, jež přijde.«⁴⁾

³⁾ Ad. Harnack: *L'essence du christianisme*. (16 conférences.) Libr. Fischbacher, Paris 1902. Str. 220.

⁴⁾ Aug. Sabatier: *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 2. ed. Fischbacher Paris 1904. Str. 544.

⁴⁾ Alf. Loisy: *L'Evangile et l'Eglise*. Paris — Chez l'Auteur — 3. éd. 1904. Str. 38. Srov: *La naissance du christianisme*. — Em. Nourry: — Paris 1933. Str. 113.

Obojí pojetí o království Božím v evangeliích, jak protestantské, tak modernistické, je neúplné a jednostranné. Katolické pojetí provádí velkolepou syntézu, jež jediné odpovídá dějinné skutečnosti. Kristus přijal současné pojmání království Božího, pojetí své doby, ale očistil je a zduchovnil. Na prvním místě prohloubil vnitřní prvek království Božího tím, že zdůrazňoval láskyplné otcovství Boží. Při tom však ponechal ve svém pojetí království i prvek pozemský a společenský, leč zbavil je politického rázu. Kristus zachoval samozřejmě i prvek eschatologický. Vždyť obracel pozornost svých věřících na budoucí království a budil v nich vroucí víru ve svůj druhý příchod, leč tím nebyla vyloučena nutnost projítí nejprve obdobím království Božího pozemského, provisorního. Církev v pojetí Kristově není odlišována od království Božího. Je královstvím Božím v jeho pozemské, viditelné formě, ale je zároveň královstvím vedoucím a vrcholícím v dokonalém království Božím na věčnosti. »Není třeba tudíž zaměřovati Církev Kristovu s královstvím Božím. Církev jest něco z království Božího, není celé království.«⁹⁾

Vnitřní království Boží spočívá v úzkém obcování a společenství duše s Bohem. Synoptikové mluví o království milosti (srovn. Lk. XI. 32.). Může býti odňato hříšníkovi. Vnitřní království je v podstatě milost Boží, jež je přirovnávána k semeni (Lk. IV. 26.). Přihlíží-li se k člověku, je to království e t i c k é. O tomto hledisku pojednává celá řeč horská. Neboť Pán je slibuje »chudým duchem, těm, kteří trpí pro spravedlnost« (Mt. V. 3—10.). Předpokládá odřeknutí se věcí pozemských, pokoru a vůbec ctnostný život. U sv. Jana výraz »království« nalézáme jen třikrát (III. 3. 5. a XVIII. 3.). Miláček Páně častěji užívá výrazu

⁹⁾ Yves de la Brière: *L'Eglise — Dictionnaire Apolog. de la Foi Cathol.* — 1924-Beauchesne — Paris, str. 1247. sq.

»život«. Království a život jsou mu totožny s duchovním obrozením (III. 1.).

Rovněž o posmrtném království Ježíš často rozmlouvá. Modlitba Páně, podobenství o pannách, o hřívnách atd., předpokládají eschatologické království. Často je též stotožňováno s »posledními věcmi člověka«. Odměna a tresty, jež slibuje Spasitel, neplatí tak pro život pozemský, nýbrž pro budoucí život posmrtný. (Srovn. Mt. XXV.)

Království Boží není však čistě vnitřní a jenom eschatologické, nýbrž též podstatně vnější a společenské. Kristus Pán nevylučuje z pojmu království Božího prvky viditelné a společenské. Království nebeské je opravdová společnost, to jest množství lidí, majících jediný, společný cíl.

Liberalně protestantské pojetí království Božího jako čistě vnitřního, má svůj kořen v individualistickém pojetí náboženství u protestantů vůbec. Již duchovní otec svobodného protestantství, F. Schleiermacher, v knize: »Reden über die Religion« hlásá náboženství čistě subjektivní, citové, jež je neodvislé od vnější autority, od jakéhokoli dogmatu. Vliv Schleiermacherův se jeví u jeho žáka, Albr. Ritschela, jenž, vycházející z filosofie Kantovy, rozlišuje dvojí kategorie usuzování: teoretické, spočívající na poznání teoretickém, a praktické, jež vychází z poznání nábožensko-estetického. Aplikací své teorie na náboženství dochází k rozlišování Krista víry a Krista dějin. Podobně soudí i Harnack v Německu a Sabatier ve Francii. Dnes však individualistická soustava svobodného protestantismu se zdá býti jen ozvěnou minulosti, není již časová. V současné době individualismus vlastně ztroskotál na všech polích. Jak moderní sociologie, tak historie, etnografie i ostatní vědy upírají své pohledy spíše ke kolektivu. Současný filosofický personalismus usiluje vyrovnati napětí mezi osobou jedince a společností a tím se vyhnouti extrémům, jak individualismu, tak socialismu. Ba i v současném protestantismu znamenáme odklon od náboženského subjektivismu

a návrat ke správnému pojmání církve jakožto objektivní instituce. Tak zvláště se zračí toto proudění v bohovědě Karla Bartha a jeho školy. Švýcarský theolog definuje již církev jako objektivní prostředí, místo, kde Bůh mluví a je poslouchán. (Srovn.: Credo, Paris 1936. Str. 178. a Révelation, Église, Théologie, str. 23 sq.) Harnackův názor o království Božím skvěle vyvrací modernista Loisy. Ukazuje obratně, že úsilí Harnackovo i Sabatierovo, smířiti křesťanskou víru s potřebami vědy a vědeckým duchem naší doby na úkor víry a spokojovati se jen s minimem víry, není oprávněné. Neboť podle názoru protestantské bohovědy liberální na podstatu křesťanství, kdybychom byli důslední, »s trochou dobré vůle bychom odhalili, že podstata koránu jest táž, jako Evangelia, totiž víra v Boha láskyplného a milosrdného.«^{*)}

Správnost pojetí katolického

Správnost pojetí katolického dosvědčuje nepřím o s t a r ý z á k o n. Kristus sice nepřijímá všechna ustanovení starozákonní, leč v podstatě, všeobecně nepřišel zákon zrušiti, nýbrž doplniti a zduchovniti. Proroci líčí království Boží jako kolektivní, společenské. (Srov.: Is. XI.) Proto právem vyvozujeme, že uchovává z podání proroků pojetí sociálního království Božího, jenom očišťuje je od výkladů příliš pozemských, materiálních. — 2. Přímý důkaz pak čerpáme z e s l o v P á n ě. Společenská povaha království Božího vyplývá z Ježíšových podobenství, které předpokládají společenský život, vnější organizaci. Tak na př. podobenství o poli, na němž vyrůstá vedle pšenice i koukol, podobenství o vinici, ovčinci a jiná.

Těž čistě e s c h a t o l o g i c k é pojetí království nebeského se přiči pravdě. Neboť království Boží již existuje

^{*)} Alfred Loisy: L'Évangile et l'Église — Paris 1904 — 3. éd. Str. XVI.

na tomto světě. Dlužno ovšem rozlišovati dvojí období téhož království a to království dokonalé na onom světě a na zemi nedokonalé, jež roste a se očišťuje. Tedy království Boží začíná a vyvíjí se na zemi a dokonává, vrcholí v nebi. Eschatologisté vytrhují několik textů evangelijních ze souvislosti, aby jimi dokázali své jednostranné tvrzení. Takový postup zavrhoval již i sám Renan ve svém: »Vie de Jésus«. Sám Spasitel výslovně zdůrazňuje, že království Boží již bylo zřízeno, tedy již existuje. Tak u sv. Matouše (XII. 28.) praví: »Přišlo k vám království Boží.« U Luk. XVII. 21.: »Ode dnů Jana Křtitele až dosud trpí království Boží násilí.« Tudíž království Boží je též pozemské, společenské, jež ovšem předchází a připravuje na dokonalé království na věčnosti.

Je tedy možno říci závěrem: Kristus hlásal království vnitřní, to je království milosti Boží; ve své nekonečné moudrosti, aby vyšel vstříc vrozené touze člověka po společnosti, ponechal mu ráz společenský, vnější; pozemské království má napomáhati jednotlivcům k dosažení království Božího eschatologického, plného dokonalosti.

Tuto velkolepou syntesi katoliickou vyjadřuje výstižně Grivec: »Boží království je království v duších věřících, šíří se po zemi, trpí násilí a konečně vede v posmrtné království nebeské. Království milosti ve viditelném království připravuje na věčné království nebeské.«⁷⁾

⁷⁾ Franc Grivec: Cerkev — Bogoslovna Akademija v Ljubljani — Kniga V. 1924. Str. 3.

II. ODDÍL

CÍRKEV, JEJÍ USTANOVENÍ A ÚSTAVA OD KRÁLOVSTVÍ BOŽÍHO K CÍRKVI

»Od království Božího je již jen krok k Církvi Kristově, to jest od království Kristem hlásaného ku království od Krista společensky ustanovenému, které sám Kristus nazval svou Církví.«⁸⁾ Církve je organizací království Božího na zemi, což snažil se vystihnouti ruský filosof Solovjev paradoxem: »Podstata církve je království Boží a forma království Božího je Církve.« Ba i pravoslavná bohověda v tomto ohledu je v souladu s katolickou. (Srov. Bulgakov.)⁹⁾ Podle protestantské bohovědy však mezi Kristem a Církví není niterného vztahu, a je-li nějaký, je to čistě jev náhodný. Je známá Harnackova věta: »Mezi Ježíšem a apoštoly je propast, jež nikdy nebyla překročena, aniž kdy bude.« Pravdou však je, že společnost, jež se zove Církve Kristova, byla od Krista založena pod názvem církve. Tuto skutečnost vyvozujeme z dějin a filosoficky odůvodňujeme čili prokazujeme existenci Církve metodou apologetickou.

Ve světském názvosloví řecké slovo: *ekklesia* znamenalo shromáždění lidu, svolaného k jednání o veřejných věcech. Ve Starém zákoně se užívalo dvojího názvu pro označení

⁸⁾ Tim. Zapelena S. J.: *De Ecclesia Christi*. — Pontif. Universitas Gregor. 1940. Pars Apologetica. Roma — str. 66.

⁹⁾ Serg. Bulgakov: *Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology* — 1934. Píše: „Life in the Church always combines time and eternity, which are practically somehow identified in the soul of man“ — str. 22.

lidu israelského sloučeného v teokratickou společnost s Jahvem: Quahal a edah. Septuaginta překládá tyto názvy: ekklesia a synagogé. V románských řečech se užívá názvu Ecclesia (italsky: chiesa; francouzsky: l'église). Ve slovanských řečech název církev je odvozen z řeckého adjektivu kyriaké, t. j. Páně.

Po seslání Ducha svatého rozrůstá se nová náboženská společnost, již dal počátek i ústavu Ježíš Kristus, šíří se nejen mezi Židy, ale záhy i mezi pohany. Po prvé vyznavači Kristovi jsou zváni »christiani«, Kristovci v Antiochii. Ač první křesťané se mohli prostě zváti královstvím Božím, přece se všeobecně užívá pro novou společnost názvu: ecclesia — církev. Ve Skutcích apoštolských je tohoto názvu užito 23krát, v listech sv. Pavla 65krát, v Apokalypsi sv. Jana 29krát, 2krát u sv. Matouše a jedenkrát u sv. Jakuba. Názvu se užívá jak pro označení celé společnosti křesťanské, tak pro jednotlivé obce.

Užil Kristus sám tohoto výrazu? Mluvil-li jazykem aramejským, pak pravděpodobně užil výrazu: quehala a queništa. Není žádných pochybností, abychom připustili tuto možnost. Podle sv. Matouše Kristus stotožňuje Církev a království Boží. Tuto skutečnost, dosvědčenou známým textem prvního evangelisty (Mt. XVI. 18: »Ty jsi Petr...«) nutno zdůrazniti.

Tedy Kristus založil sám Církev jako společnost viditelnou a jí svěřil své náboženství. Doklady jak z Pisma svatého, tak z tradice, jsou tak jasné, že není potřeby zvláštního vysvětlování. Hned na počátku svého veřejného působení vyvoluje si apoštoly, naznačoval jasně, že založí Církev, jejímž základem bude sv. Šimon Petr. Po svém zmrtvýchvstání uděluje apoštolům poslání, sdílí jim svou plnomoc. Ze známého textu sv. Matouše (XXVIII 18-20): »Dána je mi veškerá moc...« — odvodíme snadno troji prvek nové náboženské společnosti, jež předpokládá: vyznání víry, účast na těchže obřadech a podřízení se pravo-

platné autoritě.¹⁰⁾ Církev je tedy společnost Kristem založená, viditelná a organisovaná.

Hierarchicko-monarchická ústava církve

Další důležitá otázka je, jak Kristus zorganizoval svou Církev čili jakou ústavu Zakladatel dal jí do vínku. O církevní ústavě v bohovědě se setkáváme s odlišnými názory.

Protestantism i ortodoxní tvrdí, že Kristus neustanovil církevní hierarchie. Evangelický pastor je vyvolen vnitřním voláním od Boha a pak připuštěn volbou náboženské obce ke svým funkcím, hlavně kazatelství. Tudíž ve společnostech protestantských je v platnosti princip *d e m o k r a t i c k ý*, to jest, že lid svěřuje moc sobě danou Kristem zvoleným kazatelům. Všichni jsou sobě rovni svým všeobecným kněžstvím.

Pravoslavná bohověda se dnes liší od katolické nejen popíráním prvenství biskupa římského, nýbrž i odlišným pojetím církevní ústavy. Bulgakov ve svém dílku: »Orthodoxie« tvrdí, že biskupové jsou si rovni a že jich pravomoc není iurisdikční mocí nad věřícími, nýbrž mocí tkvící v celé církvi, jejímiž jsou představiteli. Jednota v Církvi je slučitelná s existencí autokefálních, národních církví, neboť stačí jen jakási symfonie ve víře. Tentýž náhled hájil Chomjakov zdůrazňováním, že neměnnost dogmatu stejně jako čistota obřadu byly svěřeny nikoli péči jakékoliv hierarchie, nýbrž všeho lidu v církvi, jenž je tělem Kristovým.¹¹⁾

Galikanism v podstatě aplikuje na Církev teorii o smíšené vládní soustavě, podle níž nejlepší vládou je ona, kde se harmonicky pojí a druží monarchie, aristokracie i de-

¹⁰⁾ Srov.: Aug. Al. Goupil: L'Église — Paris Paillard 1940 — str. 9.

¹¹⁾ A. Gratieux: A. S. Khomiakov et le Mouvement Slavophile. Les Doctrines. Unam sanctam — 6. — Ed. Du Cerf. Paris 1939. — str. 134.

mokracie. Na sněmu kostnickém hlasateli t. zv. konciliární theorie byli Gerson a Petr d'Ailles. Vrcholí pak tyto proudy v prohlášení svobod kléru galikánského r. 1678. Na sněmu vatikánském bylo jim definitivně odzvoněno.

Omyl všech tří uvedených názorů o církevní ústavě spočívá v podstatě v tom, že usilují aplikovati na Církev zásady, jež jsou považovány za nejlepší pro správu společností světských. Nebylo by ovšem správné, vyvozovati oprávněnost ústavy Církve katolické dovoláváním se, že soustava monarchická je vnitřně nejdokonalejší. Neboť mezi Církví, nadpřirozenou společností, založenou Boho-člověkem, a společností světskou, zrozenou z časných potřeb lidstva a pudu po společenství, je zásadní rozdíl. O ústavě církevní rozhoduje jedině vůle Boží, ji poznáváme z Písma svatého a církevního podání.

Hierarchie v církvi

Kristus ustanovil svou Církev jako společnost hierarchickou. Toto učení je článkem víry (de fide, srovn. Denz. 1793). V tom se shoduje bohověda katolická i pravoslavná. Neboť z vůle Kristovy byli vyvoleni apoštolové, aby vedli autoritativně ostatní věřící. Moc, jež jim byla svěřena, nemá svého původu v komunitě věřících, nýbrž bezprostředně ve vůli Páně, jehož jsou zplnomocněnými vyslanci. Čili jinými slovy, Kristus nezaložil společnosti, jejíž členové jsou stran pravomoci sobě rovni, nýbrž společnost hierarchickou, totiž ustanovil apoštolát, jemuž svěřil moc hierarchickou. Proto je třeba nejprve si objasnit pojem hierarchie a apoštolátu.

Hierarchie. Etymologicky slovo hierarchie znamená svatou vládu. Běře-li slovo abstraktně, znamená hierarchie samu posvátnou moc, konkrétně pak označuje osobu nebo sbor, jenž onu moc má a vykonává. Komunita věřících nehraje po této stránce žádné role, neboť posvátná moc nevychází z lidu, nýbrž je dána shůry. »Od Boha sestupuje

na Krista, z Krista na jeho náměstka, z náměstka Kristova na biskupy, z biskupů na kněze; takový je řád katolické hierarchie.«¹²⁾ Podobným způsobem vyjadřuje podstatu katolické hierarchie bohoslovec německý P. Lippert slovy: »Hierarchická moc není nikterak udělována lidem věřícími, nýbrž přichází shůry, prostřednictvím nebo bezprostředně od některého apoštola, který ji sám přijal od Krista.«¹³⁾

Apoštolát. V klasické řečtině znamená apostolos námožní výpravu a též hlavu námožní výpravy (admirála). V evangeliích slovo apoštol se vyskytuje 6krát u sv. Lukáše, jedenkrát u ostatních evangelistů, 28krát ve Skutcích, 35krát u sv. Pavla. V hebrejštině odpovídá tomuto názvu výraz šaluh — vyslanec. Zda sám Kristus Pán užíval tohoto slova či aramejského šelila, není jisto; někteří exegeté dovozují, že užíváno bylo názvu »apoštol« teprve v prvotní Církvi. Sv. Pavel nazývá sama sebe apoštolem 20krát, protože byl vyvolen nikoli lidmi, nýbrž Ježíšem Kristem (srovn. Řím. - I, 5.); dále, protože dokázal svou apoštolskou moc zázraky a konečně jeho apoštolát byl uznáván a schválen sborem apoštolským (srovn. Gal. II. 7—8.).

Důkaz katolického tvrzení vyplývá z Písma svatého a z tradice křesťanské.

1. Z vyvolení apoštolů: Záhy vybírá si Kristus Pán z učedníků dvanáct »dodeka« apoštolů. O tomto vyvolení se zmiňují slavnostně evangelisté (Mt. XVIII., Lk. IX., Jan I—35). Apoštolové, tvořící sbor apoštolský (dodeka), jsou odlišováni od ostatních věřících, je Mistr zvláště, odděleně od věřících vychovává a poučuje o tajemstvích království Božího (Mt. IV. 11). Dává jim moc dělati zázraky a vymítati zlé duchy (Mt. X. 2).

2. Přislubuje jim též vyšší moc známými slovy: »Cokoli

¹²⁾ L. Prunel: L'Eglise-Cours supérieur de religion II. — Beauchesne 1932. Paris. — Str. 110.

¹³⁾ P. Lippert: L'Eglise du Christ-Traduction Rég. Jolivet. — Em. Vitte-Lyon-Paris 1933. — str. 125.

svázete na zemi — cokoliv rozvázete na zemi» (Mt. XVIII. 18).

3. Též jim slíbenou pravomoc uděluje. Známý je památný text sv. Mt. 28-18 sq.: »Dána je mi všeliká moc na nebi i na zemi. Jdouce do celého světa, učte...« — U sv. Jana XX-21 sq.: »Jako Otec mě poslal, i já posílám vás...«

Prvotní Církev též jasně dosvědčuje, že apoštolové přijali svou posvátnou moc od Krista. Skutky Apoštolské ličí, jak apoštolové si byli vědomi svého poslání a své autority. Sv. Pavel ve svých listech vášnivě zdůrazňuje a se dovolává svého apoštolátu. Tudíž je jasné, že Božský Zakladatel neustanovil svou Církev jako společnost demokratickou, nýbrž hierarchickou. Samozřejmě, že z hlediska svého posledního cíle jsou všichni lidé sobě rovni, nikoli však z hlediska svěřené posvátné pravomoci.

Než ekonomie Boží se jeví i v dalším ustanovení Páně. »Cílem této ekonomie je jednota celé Církve a spočívá v tom, že Kristus ustanovil nejvyšší autoritu monarchickou.«¹⁴⁾

Monarchie v církvi

Ve sboru apoštolském se všichni netěšili téže autoritě. Mezi apoštoly si vyvolil Kristus zvláště sv. Šimona-Petra, přislíbil mu nad nimi prvenství (primát), jež mu též udělil po svém zmrtvýchvstání. Nejde jen o prvenství čestné (primatus honoris), nýbrž o prvenství pravomoci (primatus iurisdictionis). Dlužno zdůrazniti, že prvenství Petrovo nevzniká z delegace apoštolů, nýbrž je bezprostředně uděleno Kristem. Toto učení je dogmatem definovaným na sněmu vatikánském (de fide — srov. Denz. 1821—23).

Důkaz. 1. Ježíš změnil jméno Šimonovo na Petr-Kepha.

¹⁴⁾ Dom. Palmieri S. J.: Tractatus de Romano Pontifice-Pratti 1891. — str. 594.

Tato změna je dalekosáhlého významu, neboť již ve St. zákoně změna jména naznačovala vždy nové povolání a poslání od Boha. Dále, jak svědčí evangelia, Spasitel sv. Šimona vyznamenával a dával mu zjevně přednost před ostatními apoštoly (na př. z jeho ložky káže, platí za něho chrámovou daň, atd.).

2. Přislíbil mu prvenství v památném rozhovoru u Césáře Filipovy. O pravosti XVI. kapitoly sv. Matouše, jež líčí tuto nezapomenutelnou událost, se dnes nepochybuje ani v bohovědě protestantské. Interpoláčnická teorie je dnes opuštěna a pochybnosti Harnackovy překonány. Spíše nesnáze působí nesprávné výklady důležitého textu Matoušova. Katolická bohověda právem vyvozuje z trojího obrazu, alegorie: skály, klíčů, svazování a rozvazování — dějinnou skutečnost, že sv. Petru bylo Pánem přislíbeno prvenství v Církvi. Výklad sv. Augustina v *Retractationes* I.—21., podle něhož kepha-skála je Kristus, je správný, ač neúplný. »Důvod nesnáze pro sv. Augustina byla různost výrazu Petr a petra, kdežto v aramejštině obojímu odpovídá jediné slovo kepha. A tak Augustin pochybil jako gramatik.«¹⁹⁾

Též prvenství bylo slíbeno sv. Petrovi, nebo spíše Kristus je opět připomíná prvním z apoštolů při poslední večeři slovy: »Šimone, Šimone, prosil jsem za tebe, aby neochabla víra tvá...« (Srov. Lk. XX, 31—32.)

3. Co Mistr přislíbil před svým utrpením sv. Petru, to též splnil po svém zmrtvýchvstání. Před šesti apoštoly odevzdává mu nejvyšší moc v Církvi slovy: »Pasiž be-ránky mé — ovce mé — ovce mé!« (Jan XXI. 15—17.)

Primát sv. Petra byl vždy v prvotní Církvi uznáván, v katalozích apoštolských je Petr jmenován na prvním místě, vede po nanebevstoupení Páně Církev, první káže o letnicích, soudí Ananiáše a Safiru, přijímá prvního pohana Kornelia do Církve, atd. K tomu přistupují svědectví staro-

¹⁹⁾ Reg. Schultes O. P.: *De Ecclesia catholica* — Paris 1931. Str. 395.

křesťanská. Ze západních Otců dosvědčují primát Petrův sv. Cyprián, sv. Ambrož, z východních sv. Efrém, sv. Cyril Jer. a mnoho jiných. Ba i liturgické knihy v řeckém i ruském pravoslaví zovou sv. Petra: Kleithukos-klíčník, prostates-představený Církve. Namítá-li se proti prvenství sv. Petra, že podle listu sv. Pavla ke Gal. II.-14. apoštol národů odporoval hlavě apoštolů, je to projevem nepochopení, neboť událost tato právě naopak dokazuje, jaké autoritě se těšil sv. Petr ve všech církvích, když sv. Pavel se cítil nucen vytknouti mu nedůslednost v praxi kázeňské,

Trvání Církve (perpetuitas Ecclesiae)

Podle vůle Kristovy hierarchicko-monarchická Církev má trvati až do skonání světa. Jde nyní o problém, byla pravomoc apoštolská osobním privilegiem či má prostřednictvím posloupnosti trvati až do skonání světa? Učení o trvání hierarchické pravomoci je implicate definováno sněmem vatikánským. Apoštolové mají své nástupce v pravomoci řídit Církev. Výroky Páně o trvání Církve až do konce světa jsou tak jasné, že není v tomto ohledu nesnází. (Srov. Mt. XXVIII., Jan. XIV.). Z nich vyvozujeme, že slova Páně nesměřují toliko k fysickým osobám apoštolů, nýbrž i jejich nástupcům, kteří s apoštoly tvoří jednu osobu mravní (právní).

1. Biskupové jsou nástupci sv. apoštolů (Implicité de fide. — Srovn. Denz. 960.) O tom svědčí prakse sv. Pavla, jenž ustanovil své nástupce, ač sám zůstával ordinářem. Pastorální listy k Titovi a Timoteovi svědčí, že se postaral jmenováním svých nástupců o budoucnost svých církví. Dále též prakse prvotní Církve ukazuje, že již v I. století se věřilo v Boží ustanovení hierarchie a nepřerušenou posloupnost biskupů jakožto nástupců sv. apoštolů. Důležitým dokladem toho je list sv. Klimenta ke Korintanům. Nesnází činí to, že v prvotní Církvi není jasně odlišena moc kněží (presbyteroi) a biskupů (episkopoi-dozorců).

Dlužno připustiti, že teprve na počátku 2. století se jeví monarchistický episkopát v plném světle v listech sv. Ignáce (k Efes., Magnes., Tralským, Filadelf., Smyrnen.). Svatý mučedník rozlišuje jasně mezi mocí biskupa a presbytera-staršího. Stotožňování episkopátu a presbyterátu již nyní neexistuje. V době apoštolské jasné rozlišování nebylo nutné, neboť apoštolé sami byli ordináři. Naši thesi do-
tvrdzuje též i praxe v životě státním. Tak ve Francii trvání státu po smrti králově bylo naznačováno voláním: »Le roi est mort; vive le roi!« (Král zemřel, ať žije král!)

2. Petr přenesl prvenství, jež od Pána přijal, na římského Velekněze. Trvání prvenství Petrova až do skonání světa je výslovně definováno na sněmu vatikánském. (Srov. Denz. 1826.) O pobytu sv. Petra v Římě první pochybnosti uvádí Marsilius Padovský v knize: *Defensor pacis*. Po něm v 19. stol. protestantská škola v Tübingách (Bauer, Straus). V poslední době způsobil opět diskusi K. Heussi spisem: »*Was Petrus in Rom?*« — Gotha 1936. S pochybnostmi autora polemizuje Lietzmann, jenž správně uzavírá: »Celkem všechny prameny staré kol r. 100 souhlasí, že Petr se zdržoval v Římě a zde zemřel jako mučedník. Každý jiný předpoklad o smrti Petrově hromadí nesnáz na nesnáz a nemožno jej opřít ani o jediný doklad. Nemohu pochopiti, že tváří v tvář tomuto stavu věcí, možno váhati před závěrem.«¹⁹⁾

Sv. Petr byl v Římě biskupem. Sv. Šimon nejen pobýval v hlavním městě říše římské, nýbrž též založil a spravoval římskou církev a proto musí býti považován za prvního biskupa římského. Někteří protestanté sice popírali tuto skutečnost, dovolávající se, že i sv. Pavel je nazýván zakladatelem římské církve a hlavně toho, že starší církevní spisovatelé počítají římské biskupy teprve od prvního nástupce Petrova. (Srov. Lighthfoot: *The Apostolic Fathers*,

¹⁹⁾ A. Lietzmann: *Petrus und Paulus in Rom.* — 2. vyd. Bonn 1927. — Str. 238.

Clem. of Rom II. London 1890 — str. 501 sq.) Dlužno podotknouti, že v oněch textech, kde je Pavel nazýván zakladatelem římské církve, není jmenován biskupem římským. Nesnáze tyto jsou uměle konstruovány.

Tedy privilegium prvenství Petrova trvá v jeho nástupcích na stolci biskupském a těmi jsou římsští papežové. K důkazu toho stačí poukázati, že římsští biskupové od nejstarších dob normálně vykonávali své prvenství nad Církví. Z dějin máme svědectví: 1. biskupů římských, kteří rozhodují v rozepřích církví. Jsou to papež sv. Kliment, jenž uklidňuje ještě za života sv. apoštola Jana rozepře v Korintě, sv. Viktor rozhoduje ohledně slavení velikonoce v církvích maloasijských, sv. Štěpán proti sv. Cypriánu rozhoduje o křtu uděleném heretiky, atd. — 2. Primát římského papeže byl uznáván ostatními církvemi. Na př. sv. Ignác z Antiochie nazývá římskou církev: prokathemené tes agapes — představenou lásky (církve). Podobně uznává prvenství papežovo sv. Irenej v Lyonu, sv. Cyprián v Kartagině a mnoho jiných. — 3. Prvenství biskupa římského uznávají ekumenické sněmy. Tak na př. sněm v Nicei, Chalcedonu, 3. v Cařihradě, ve Florencii, atd.

Ohledně uznávání prvenství římského možno s Batiffolem rozlišovati 3 zony, oblasti: »Nejprve oblast bezprostředně podřízenou Římu a dále oblast mnohem ohebnější, prostírající se v ostatním zbývajícím Západě a v Africe.«¹⁷⁾ Třetí oblastí pak je Východ. I zde v podstatě byla uznávána zásada sv. Ambrože: »Ubi Petrus, ibi Ecclesia« čili jinými slovy: »Tam, kde je střed, je též kruh; tam, kde je ústřední autorita, tam je společnost.«¹⁸⁾

¹⁷⁾ Pierre Batiffol: Cathedra Petri. — Unam Sanctam 4. — Ed. du Cerf — 1938. Str. 41.

¹⁸⁾ A. D. Sertillanges: L'Eglise-I. Tome. — Lecoffre — Paris 1931. — Str. 157.

III. ODDÍL

O VNITŘNÍ STAVBĚ CÍRKVE

V boji katolické bohovědy proti novověkým bludům nastal obrat. Protestanté zavrhovali Bohem oprávněnou moc a apoštolskou posloupnost církevní hierarchie. Vnitřní, nadpřirozenou stránku Církve, Kristův život v Církvi však zásadně uznávali. Proto katolická bohověda hlavně v době potridentské se obracela proti soustavným útokům, zdůrazňujíc poslání Církve jakožto ústavu spásy a vyvíjela se tak v soustavu jednostranně usměrněnou. Pavlův pojem Církve jakožto mystického těla Kristova, jenž byl i v bohovědě sv. Tomáše Aquinského ústřední ideou, byl zanedbáván. Tato jednostrannost bohovědy katolické téměř až do sněmu vatikánského je dějinně pochopitelná, ba snad i oprávněná. Než pro náboženský život byla škodlivá a zvláště proto, že trvala příliš dlouho. Teprve, když na sněmu vatikánském byly zdolány poslední pochybnosti o církevní hierarchii, byl vhodný čas, aby byl obrácen zřetel na starokřesťanské Pavlovo pojetí církevní. A skutečně v posledních desetiletích se začala zaváděti Pavlova nauka o Církvi opět do bohoslovné vědy, písemnictví i náboženského života. Skoro všeobecně se uznává, že Pavlovo pojetí je nejmodernější a nejplodnější náboženskou pravdou. Korunou těchto snah je encyklika Pia XII. »Mystici Corporis«, jíž duchovní otec křesťanstva odpovídá na potřeby a bolesti roztržitého lidstva a nabízí mu lék nejúčinnější.

V obráceném Šavlovi Církev našla horlivého bojovníka, jenž dovedl spojití pravověrné učení židovské s moudrostí pohanskou, jak byla chápána v helenismu.¹⁹⁾ Než zdroj, z něhož čerpal geniální apoštol národů, dlužno hledati v přímém zjevení Páně. Podstata bohovědy Pavlovy je vlastně vyjádřena dvěma jeho rčeními, jež nakonec označují stejnou skutečnost: »Kristus v nás, my v Kristu.« Rčení: »en Christu Jesu« se vyskytuje v listech Pavlových 64×, naznačuje, že křesťan je ve spojení s Kristem přijímaje od Něho nadpřirozený život. »Toto je vyjádření base celé mystiky pavlovské o životě křesťanském, jenž záleží v napodobování Krista v tom, že v nitru máme myšlenky, city Kristovy a konečně tvoříme v sobě Krista.«²⁰⁾ Je to víra, jež otevírá duši Kristu a láska, jež dokonává úzké spojení nás s Kristem. Nikoli však individuálně, nýbrž ve společenství v Církvi podle katolické zásady: »Unus Christianus, nullus Christianus«. (Jednotlivý křesťan, žádný křesťan.) Nadpřirozené skutečnosti nelze plně, přiměřeně (adekvátně) vystihnouti lidskou mluvou. Proto k vyjádření tajuplného spojení duši s Kristem ve společenství Jeho Církve, což je ovšem tajemství víry, užívají svatopisci obrazů, alegorií. Jsou to zvláště čtyři metafoxy: 1. obraz stavby, podle něhož Církev je chrámem, v němž Kristus je kamenem úhelným (I. Kor. 3); 2. podobenství vinného kmene, v němž věřící jsou ratolestmi (sv. Jan); 3. alegorie ženicha a nevěsty, a zvláště 4. obraz těla a hlavy. K poznání vnitřní stavby Církve všimneme si podrobněji hlavně dvou posledních obrazů sv. Pavla.

Ježtš Kristus jako člověk je hlavou Církve, Církev je tělem Kristovým a je zvána vhodně mystickým tělem

¹⁹⁾ Wil. L. Knox M. A. (Priest of the Oratory): St. Paul and the Church of Jerusalem. — Cambridge 1925. — Str. 94.

²⁰⁾ M. J. Congar: Esquisses du mystère de l'Eglise. — Unam Sanctam 8. Edit. du Cerf — Paris 1941. — Str. 25.

Krista. Již v době antické společnost lidská byla často znázorňována obrazem lidského těla. Jednotliví lidé nejsou ve společnosti pouze částmi, nýbrž přímo údy. Tak píše Plato (Républ. V. 462.), Aristoteles (Politica I.), Cicero (De officiis V. 42), T. Livius (Historia romana II. 32) a jiní. Z toho vyplývá praktický důsledek, že lidé si mají navzájem jakožto údové jednoho státního tělesa vypomáhati.

Učení sv. Pavla o mystickém těle Kristově je obsaženo hlavně v jeho listech k Římanům a ke Korintským. Základní myšlenkou v nich je idea jednoty věřících s Kristem, stotožnění každého z nich a všech dohromady s Kristem. Pro Pavla věřící nejsou jen tělem, to je organickou kolektivitou, nýbrž tělem Kristovým. Podobně i v listech Pavlových z vyhnanství. Kristus je zván hlavou své Církve a Církev zhusta též plností-pleroma Krista. »Pleroma, protože je dokonalou přijímací stanicí jeho milosti a jeho darů; tím je Jeho plným doplněním a v ní se rozvíjí zcela veškerá Jeho božská energie.«²¹⁾ Učení Pavlovo není však pouhou přestavbou tématu z antické filosofie, nýbrž vyvěrá ze samého zjevení Kristova od chvíle, kdy Ježíš oslovuje jej na cestě do Damašku: »Šavle, proč mne pronásleduješ?« (Sk. ap. IX. 5.) Vkládati do učení Pavlova o mystickém těle Kristově pojetí jediné organické kolektivity, by znamenalo vydávati se do nebezpečí pojetí Církve čistě naturalistického. A to je omyl protestantů i některých pravoslavných jako Chomjakova a Bulgakova.

Mystické tělo Kristovo

Svatý apoštol Pavel se dosti přesně nevyjádřil, čím se Církev jako Kristovo tělo odlišuje od přirozeného těla Ježíšova. Vícekrát nazývá své učení *mysterion*, tajemstvím. Dnes pro Církev je v bohovědě ustálen výraz tělo Kristovo »mystické«. Nebylo tomu tak vždy. Jak po-

²¹⁾ L. Cerfaux: La théologie de l'Eglise suivant saint Paul. — Unam Sanctam 10. Du Cerf 1942. — Str. 259.

dotýká Lubac, ve středověku mystickým tělem byla zvána i Eucharistie. Mystické tělo znamenalo jak svátost (sacramentum corporis), tak Církev (mysterium corporis), neboť »v myšlení celého křesťanského starověku Eucharistie a Církev byly spojovány.«²²⁾ Dnešní bohověda výlučně užívá názvu mystické tělo pro Církev a naznačuje tím: 1. že mystické tělo se odlišuje od fyzického těla Kristova, t. j. historického těla Páně, jež bylo ukřižováno a nyní oslavené přebývá na nebi, a rovněž od svátostného těla Kristova v Eucharistii. — 2. Mystické tělo je však víc než obyčejné, právní čili morální těleso, jakým je každý spolek. Neboť Kristus je spojen nejen svazky právními, nýbrž svazky organickými, ovšem nadpřirozenými a neviditelnými. — Církev je nadpřirozené společenství duší zapojených v Krista. Mystické tělo je jaksi uprostřed mezi tělem fyzickým a mravním. — 3. Kristův svazek s Církví je nadpřirozený, mystický, tajuplný. »V mystickém Kristu pokračuje historický Kristus a mystický roste v čase a prostoru.«²³⁾ Profesor gregoriánské university, Tromp, v tomto smyslu liší trojí hledisko na téhož Krista. Rozeznává: »Christus simpliciter«, to jest Vtělené Slovo, zrozené z Marie Panny. »Christus totus« totiž Slovo Boží, pokud prostřednictvím Ducha svatého je s Církví spojeno v jednu jakousi mystickou osobu a konečně »Christus alter« to je Církev samotnou, pokud je ve svém nadpřirozeném bytí udržována Duchem svatým.²⁴⁾

Kristus hlavou Cirkve

Všichni křesťané podle svatého Pavla jsou v Kristu jedno tělo, jeden organism. Kristus je hlavou tohoto nad-

²²⁾ Henri de Lubac: *Corpus mysticum, L'Eucharistie et l'Eglise au moyen age*. Aubier — Paris 1945. — Str. 65. a 19.

²³⁾ Fr. Grivec: *Kristus v Církvi*. — Přel. Fr. Švehlák. — Olomouc 1938. — Str. 99.

²⁴⁾ Seb. Tromp. S. J.: *Corpus Christi quod est Ecclesia*. I. — Pont. Univ. Gregor. — Romae — 1946. — Str. 52.

přirozeného organismu. Pojem hlava možno bráti ve dvojím smyslu:

1. ve smyslu čistě přeneseném, metaforickém, právním. V tomto smyslu je vladař hlavou státu, velitel hlavou vojska, atd. Svazky mezi hlavou a tělem jsou v tom případě jen vnější a právní.

2. Kristus je však hlavou Církve v užším smyslu, poněvadž je s Církví ve skutečné spojitosti podobně asi jako je hlava s lidským tělem. Hlava je k tělu v trojím poměru: 1. je povýšena nad ostatním tělem polohou, prvenstvím i dokonalostí; 2. je pramenem tělesného života i údů; 3. tvoří s tělem jeden celek. Nepoužíváme samozřejmě zde striktních, fysiologických termínů, nýbrž lidového vyjadřování. A vše platí též o Kristu jako hlavě Církve. Jako hlava je povznešena nad tělo, tak Kristus svým hypostatickým spojením s druhou Boží osobou nekonečně vyniká nad lidským pokolením. Hlava je středem nervové soustavy a pramenem života. Také v Kristu je včleněno, zapojeno celé lidstvo a z jeho plnosti přijímá nadpřirozený život, to jest účast na životě Božím. Idea theandristu-bohočlověčenství je tím plně dovršena. »Kristus dává tak pokračovati svému životu v lidstvu podle logiky opravdového theandristu.«²⁵⁾ Žití a nadpřirozený růst z Krista ještě výrazněji a po stránce fysiologické přesněji objasňuje Ježíšovo podobenství o ratolestech, jež přijímají mizu z vinného kmene. Konečně hlava dává tělu jednotu, tvoří s tělem a údy jeden celek. Jako tělo je doplňkem hlavy, neboť bez něho by nemohla hlava vykonávati své funkce, tak v řádu nadpřirozeném Kristus prostřednictvím Církve lidstvu přivlastňuje ovoce svého vykoupení. Objektivní vykoupení se aplikuje subjektivně v duši jednotlivých údů v Církvi. V tom smyslu nazývá sv. Pavel Církve plností Krista. Proto též církevní Otcové přivlastňují vlastnosti

²⁵⁾ M. J. Congar O. P.: *Esquisses du mystère de l'Eglise* — opus cit. — Str. 29.

Kristovy Církví a naopak (*communicatio idiomatum*). Zvláště sv. Augustin často ve své *bohovědě* o Církví opakuje myšlenku: »*Caput et corpus unus totus Christus.*« (Hlava a tělo jeden celý Kristus.)

Duše v Církví

Církev podle církev. Otců není Kristovým tělem mrtvým, nýbrž živým, je živým organismem, plným nadpřirozeného života. Živé tělo žije tvořivým principem, jemuž se říká duše. Kristus jako pravý člověk je hlavou Církvě, jež sestává z lidí. Avšak jako člověk nemůže sdíleti nadpřirozený život, na němž se věřící účastní. V tajemství nejsvětější Trojice udílení milosti a posvěcení se přivlastňuje Duchu svatému, vycházejícímu z Otce i Syna. Je tedy třetí božská Osoba také Duchem Kristovým a sdílí duším milosti zásluhou Ježíše Krista. Nadpřirozený život vychází z Krista Boha jeho svatým Duchem. Podle analogie (obdoby) s lidským organismem možno říci: »Co dává lidskému tělu duše, to dává Církví Duch svatý. Duch svatý je duch Kristův, poněvadž vychází z jeho božské Osoby. Proto Duch svatý je také duchem mystického Krista, duší Církvě. Duše Krista-hlavy je též duší Jeho mystického těla. Jako Duch svatý spolupůsobil při vtělení Páně, podobně spolupracuje stále při pokračování Kristova vtělení v mystickém organismu Církvě. Proto sv. Pavel nazývá věřící chrámem Ducha svatého.

V názoru, co je duší mystického těla Kristova, se bohoslovci rozcházejí. První mínění tvrdí, že duší Církvě je milost Boží, stvořená. Tak Palmieri rozlišuje dvojí život v Kristově těle. Prvý, jenž přísluší Církví jako společnosti viditelné. A duší takovéto společnosti je autorita. Jiný život přísluší Církví, pokud je společností nadpřirozenou. A z tohoto hlediska duší Církvě vytváří nadpřirozený dar stvořený z působení Krista. Druhé mínění zastává D'Herbigny, Dorsch, Lercher a jiní. Podle Herbignyho duše

Církev není vytvářena milostí stvořenou, nýbrž je jí sama osoba Ducha svatého (milost nestvořená). Poukazuje, že tímto výkladem je nejdokonaleji osvětlen theandristm společnosti církevní, neboť »pod Kristem theandrickým jest Církev theandrická.«²⁶⁾ Dále toto učení odpovídá též více křesťanské tradici, zvláště učení sv. Augustina. (Srovnej Sermo 264: »Quod est anima corporis hominis, hoc est Spiritus Sanctus corpori Christi, quod est Ecclesia.«)

A naposledy se za tento názor staví encyklika: *Mystici Corporis Christi*, jež vysvětluje toto tajemství podrobně. (Srov.: Lettre encyclique *Mystici Corporis Christi*-Pii XII. 29. VI. 1943 — str. 31.).

Katolík nepřichází k Bohu po cestě literární pomocí bible za pomoci subjektivního osvětlení Ducha sv., dokonce ne pomocí nějaké náboženské zkušenosti, nýbrž bezprostředním prožíváním Krista ve společnosti Jeho Církve. V tom smyslu je pochopitelné rčení K. Adama: »Ich ergreife Gott durch Christus in Seiner Kirche.«²⁷⁾ Podobně výstižně vyjadřuje skutečnost společenství lidstva s Bohem v Církvi Feckes slovy: »Proto Církev je zvána též nástavbou díla vykoupení, pokračováním toho, co bylo úkolem a dílem Bohočlověka, rozrůstání se osoby a díla Kristova do času a prostoru.«²⁸⁾

Srdce mystického těla Kristova. Srdce v těle lidském sice navenek není viditelné, než projevuje se svým tepem. — V Církvi organickým pramenem života může být jedině Kristus. Nepřebývá ve svém mystickém těle jen jako hlava, nýbrž ještě jiným způsobem. Je zván též organickým srdcem, nadpřirozeným, mystickým srdcem tajemného těla Kristova. To je Eucharistie. Svatý Tomáš se obírá touto myšlenkou ve své *Summě* dosti podrobně. »Eucha-

²⁶⁾ Mich. d'Herbigny S. J.: *Theologica de Ecclesia* — 3. ed. G. Beauchesne Paris 1927. — Str. 149.

²⁷⁾ Karl Adam: *Das Wesen des Katholizismus*. II. v. — L. Schwann — Düsseldorf 1925. — Str. 58.

²⁸⁾ Kar. Feckes: *Das Mysterium der heiligen Kirche*. 2. v. F. Schöningh Paderborn — 1935. — Str. 14.

ristie je organickou, tvůrčí příčinou oživení údů, je srdcem mystického těla.«²¹⁾ Tlukotem tohoto srdce je pak eucharistická oběť, Mše svatá.

Svätosti v mystickém těle Kristově

Moderní věda lékařská správně v přirozeném organismu liší stále anatomické ústrojí a fyziologické životní funkce jako růst, oběh krevní, asimilaci, atd. — Podobně je tomu v nadpřirozeném organismu těla Kristova. Spasitel totiž ustanovil svátosti, aby jimi jakožto nástrojovými prostředky bylo postaráno o nadpřirozený život údů mystického těla. Tři ze svátostí: křest, biřmování a svěcení kněžské budují, upevňují a udržují ústrojí mystického těla. Jejich zvláštností je, že vtiskují do duše nezrušitelný charakter svátostný. Toto svátostné znamení je duchovní pečeti a potvrzením včlenění v Krista. Křest, jenž je zván »branou svátostí«, vštěpuje na Krista a činí účastným na životě Božím. — Biřmování dává milost pro osobní náboženský život, jaksi zralosti-bojovnictví pro Boha. — Svěcení kněžské pak jest nejvyšším stupněm včlenění v Kristovo kněžství, vyvolení údové se jím stávají orgány a služebníky Kristovými. Prostřednictvím viditelných kněží koná Kristus svůj úřad kněžský.

Ostatní svátosti v mystickém těle Kristově napomáhají životní funkci. Dávají, chrání, obnovují nadpřirozený život; jsou to: Eucharistie, pokání, stav manželský a poslední pomazání. Středem všech svátostí je ovšem Eucharistie, jež je nejen duchovním pokrmem údů mystického těla, nýbrž i obnovováním a zpřítomňováním Kristovy krvavé oběti na Kalvarii. Pokání a poslední pomazání mají za účel obnovovati život v odumřelých údech mystického těla Kristova. Svátost manželství pak opatřuje mystickému tělu

²¹⁾ Franc Grivec: Cerkev — opus cit. — Str. III.

údy, neboť křesťanský, manželský svazek je orgánem pro růst mystického těla.

Hierarchie a její poměr k mystickému tělu Kristovu

Protestanté připouštějí jedině všeobecné kněžství, věřící jsou již jako údové mystického těla Kristova zároveň kněžími Kristovými. Proto hierarchie je vyloučena podle pojetí protestantského. Pravoslavi připouští hierarchii, ale zdůrazňuje, že Kristus je jedinou hlavou v Církvi, neboť nauka o mystickém těle prý zásadně vylučuje monarchistické vladařství náměstka Kristova na zemi. Z toho důvodu jest třeba objasniti si, že mystické tělo Kristovo především znamená vnitřní nadpřirozený život Církve a její vnitřní organism, ale ne vylučuje vnější hierarchické organizace, nýbrž ji podstatně v sobě zahrnuje, a konečně není ani vyloučeno viditelné, monarchické, církevní zřízení.

Plný pojem mystického těla Kristova nutně zahrnuje v sobě též viditelnou stránku Církve, i když v první řadě znamená vnitřní podstatu Církve, avšak vždy Církve viditelné a organisované. Jen viditelná Církev může býti pokračováním Kristova vtělení. Sv. Pavel sice nezdůrazňuje hierarchické zřízení v mystickém těle Kristově, neboť v jeho době nebylo toho potřebí. Než když se zmiňuje o charismatech Ducha svatého, vyžaduje poslušnost i těchto omilostněných charismatiků, čili prakticky provádí a předpokládá hierarchickou pravomoc. Čím je pro vyšší organism kostra, jež dodává tělu pevnosti, tím je pro mystický organism církevní hierarchie. Obojí je nutné, neboť se vzájemně doplňuje.

Vylučuje pojem mystického těla Kristova prvenství biskupa římského? Pravoslavná bohověda tvrdí, že pojetí mystického těla a primát náměstka Kristova jsou neslučitelné, papežství prý vylučuje Krista z Církve. — O d p o —

vídáme: Naopak, nejvyšší pravomoc v Církvi, jejímž nositelem je nástupce apoštola sv. Petra, není v rozporu s pojmem jednotného nadpřirozeného organismu těla Kristova, neboť jednota v Církvi, jež je též společností viditelnou, předpokládá jednu, nejvyšší viditelnou hlavu. Připouští-li pravoslavi hierarchii v mystickém těle Kristově, pak logicky, důsledně musí dojít k závěru, že v Církvi existuje jedna nejvyšší autorita. V opačném případě, s logickou důsledností, by se došlo k protestantskému popření hierarchie vůbec. *Tertium non datur* — třetí možnosti není.

Samozřejmě Kristus je v Církvi jedinou mystickou hlavou a pramenem nadpřirozeného života, je hlavním a prvotním vládařem v Církvi, neboť od Něho vychází veškerá moc. Vždyť katolická bohověda nepopírá, že papežova moc je odvozená, druhotná, že papež je jen náměstek — *v i c a r i u s C h r i s t i*. Papež svým kněžstvím je roven ostatním biskupům, jedině je hlavou jejich — plností své moci iurisdikční. Pojmy: Kristus, Církev a Petr patří k sobě, neboť tam, kde není skály, tam není Církev, tam není Kristus. Jako bez Krista není Církev, tak bez papeže není Kristova Církev. Taková je vůle Boží.

Encyklika »Mystici corporis«

V poslední době papež Pius XII., odpovídaje na přání mnohých, shrnul učení Písma svatého, učení Otců církevních i svých předchůdců v jednu jakousi synthésu v dogmatické encyklice: *»Corporis mystici Christi«*, vydané 29. VI. 1943, v níž popisuje a definuje Církev Kristovu, jež je svatá, apoštolská, římská, jako mystické tělo Kristovo. (AAS 35 1943, str. 193—248.)

Pro zajímavost všimněme si schematického přehledu encykliky, jak je uváděna v překladech, vydaných Vatikánskou tiskárnou polyglotní:

ÚVOD

PRVNÍ ČÁST: CÍRKEV, MYSTICKÉ TĚLO KRISTOVO.

1. *Církev »tělo«*: jedno nedělitelné, viditelné, organicky hierarchicky skloubené životnými prostředky posvěcení, t. j. svátostmi opatřené, sestávající z určených údů, z nichž nejsou vyloučeni hříšníci.
2. *Církev tělo »Kristovo«*:
 - a) Kristus zakladatel (evangelickým kázáním, utrpením na kříži, vyhlášením Církve o Letnicích).
 - b) Kristus »hlavou« těla (pro přednosti, z důvodu vlády, způsobem neviditelným a mimořádným, způsobem viditelným a řádným pomocí římského Velekněze; rovněž v jednotlivých církvích pomocí biskupů z důvodů vzájemné nutnosti, z důvodu souhlasu, z důvodu plnosti, z důvodu vlivu osvětčuje a posvětčuje).
 - c) Kristus »Udržovatelem« těla (posláním jurisdikčním, sdílením Duchla svatého, tento Duch je duší mystického těla).
 - d) Kristus »Spasitelem« těla.
 - e) Církev tělo Kristovo »mystické« (tělo mystické a tělo fyzické, tělo mystické a tělo čistě mravní, Církev právní a Církev lásky).

DRUHÁ ČÁST: SPOJENÍ VĚŘÍCÍCH S KRISTEM.

1. Svazky právní a společenské.
2. Ctnosti božské.
3. Láska k bližnímu.
4. Nekonečné poznání a věčná láska Kristova.
5. Církev plnost Kristova.
6. Přebývání Ducha svatého.
7. Eucharistie symbol jednoty.

TŘETÍ ČÁST: PASTÝŘSKÉ NAPOMENUTÍ.

1. Bludy v životě asketickém (nepravý mysticism, nepravý kvietism, bludy ohledně zpovědi a modlitby).

2. Výzva k lásce vůči Církvi.
3. Necht láska je pevná, již vidíme Krista v Církvi.
4. Následujeme Krista v Jeho lásce k Církvi (šířkou své lásky, účinností, vytrvalou modlitbou za údy Církve, za ty, kteří dosud nejsou přivtělení, za krále a vládcy, doplňující, čeho se nedostává, utrpením).

ZAVĚR: O BLAHOSLAVENÉ PANNĚ MARII.

»Tedy, abychom definovali a popsali tuto pravou církev Ježíše Krista, jež jest svatá, katolická, apoštolská, římská, nemůžeme nalézt nic krásnějšího, nic velkolepějšího, konečně i nic božstějšího, než výrazu, jenž ji označuje jako »mystické tělo Ježíše Krista«, praví sv. Otec Pius XII. ve své encyklice (srovn. str. 10. o. c.). »Pro katolíky Ježíš Kristus žije na zemi ještě způsobem mystickým, ale stejně reálně, jako tomu bylo před 2.000 lety. Má tělo, jímž dýchá, ústa, jimiž mluví. Připisujeme-li Ježíši Kristu neomylnost, dlužno mu ji přiznati i v Jeho mystickém těle, stejně tak jako v jeho těle přirozeném,« krásně píše anglický konvertita Rob. Hugh Benson.⁹⁹⁾ Bude nejvhodnější zakončiti tento oddíl slovy encykliky, v níž nynější nejvyšší Pastýř cituje napomenutí svého velkého předchůdce, papeže sv. Lva Velikého: »Ó, křesťane, uznej svou důstojnost; a vstoupiv v účastenství na Boží přirozenosti, pečuj o to, abys neupadl opět svým chováním do své dřívější nízkosti. Pamatuj, že jsi údem takové Hlavy a jakého Těla.« (Sermo XXI. 3. — Migne: P. L. 54, 192—193.)

Panna Maria a Církev

Panna Maria podle učení Církve je matkou Krista, jenž je hlavou Církve. Proto má matka Boží úzký vztah též k mystickému tělu Kristovu, svaté Církvi. A skutečně

⁹⁹⁾ Rob. Hugh Benson: Christ in the Church. London 1910. Franc. překl. — Paris 1913. — Str. 23.

křesťanská tradice přiznává blahoslavené Panně i mateřství vzhledem k Církvi. Maria je virtuálně matkou mystického těla, protože zrodila historického Ježíše Krista. Tak soudí nejen bl. Crignion z Montfortu, ale i Pius X. v encyklice: »Ad diem illum« — z 2. II. 1904. Za druhé Panna Maria pod křížem byla slovy Páně: »Synu, hle, matka tvá« (sv. Jan 19) zasvěcena mateřské službě svaté Církve.

Obraz: Kristus ženich a Církev nevěstou. Vnitřní stavbu Církve, zvláště úzké spojení mezi Kristem a Církví, osvětluje též alegorie ženicha a nevěsty. Nadpřirozené skutečnosti se těžko vystihují lidskou řečí. Proto nedivno, že sv. Pavel usiluje tutéž skutečnost buď postupně nebo i současně vyjádřit též jinými obrazy. Tak poměr Církve ke Kristu též zobrazuje alegorií ženicha a nevěsty. Již ve Starém zákoně úmluva mezi Jahvem a národem vyvoleným byla znázorňována smlouvou svatební. Jahve vytýká svému lidu, že se zachoval jako nevěrná nevěsta (Jer. II. 2.; III. 6.; Ez. XVI. 8. 15.). Oznamuje však, že v době spasení uzavře novou smlouvu manželskou (Is. LIV. 6. 7., Os. II. 21.). Rovněž v evangeliích království Boží je přirovnáváno svatbě královského syna (Mt. XXII. I. 14.). V podobenství o moudrých pannách vystupuje nebeský ženich atd. Jestliže Ježíš sebe sama nazýval ženichem, je přirozené, že sv. Pavel dal Církvi název nevěsty, neboť ona je novým Israelem, dědičkou Božích zaslíbení (Gal. III. 29.). Šířeji je rozvinuto toto téma v listě k Efeským — V. 22—23. Rovněž sv. Jan v Apokalypsi své představuje nový Jerusalems jako nevěstu nebo snoubenku (XIX. 7—8, XXI. 2.). Podobně tak činí Otcové církevní: sv. Ambrož, sv. Augustin a jiní.

Z podobenství vyvozujeme, že mezi Kristem-ženichem a Církví-nevěstou je vzájemná, hluboká láska; jako manželská smlouva je výlučná a nerozlučitelná, tak i spojení mezi Kristem a Církví. Pojem nevěsty přináší s sebou ideu krásy, tak i Kristus očišťuje svou Církev dokonce vlastní krví (Ef. V. 28.); mezi manželi je vše společné, tak i mezi Kristem a Církví; jako žena je podřízena muži, ale vše od

něho dostává, podobně i Církev; snoubenci tvoří vlastně, ač jsou dvěma odlišnými osobami, jednotu mravní.

Podobně i Kristus a Církev. Právě metafora smlouvy manželské je důležitá, aby nebyly vyvozovány upřilíšené závěry z dřívější alegorie těla Kristova. Ze spojení manželů se rodí potomstvo, nevěsta se stává matkou. Tak i Církev, choť Kristova, počíná, rodí a vychovává dítky Boží. Proto od dob apoštolských se oprávněně zve naši »matkou« duchovní. (Gal. IV. 26., II. Jan I.),

Obcování svatých

K podrobnějšímu objasnění a doplnění nauky o vnitřní stavbě Církve je nutno si všimnouti učení o obcování svatých, jež je článkem víry. Jasně náznaky tohoto učení jsou již v evangeliích. V království Božím, jež objímá nebe i zemi, každý má viděti v druhém svého bratra, bližního. (Srovn. Mt. XII. 3., Lk. 10.) Zvláště sv. Pavel svou naukou o mystickém těle Kristově zdůrazňuje vzájemnou lásku mezi jednotlivými údry, vyžaduje společenství modliteb, dobrých skutků. Podobně Apokalypse. Pronásledování v ranných dějinách křesťanských prohlubovala lásku a úctu k mučedníkům. Později sv. Augustin provádí syntézi všech daných prvků a poučuje o úzkém spojení věřících na zemi a zesnulých v očistci a nebi. Ovšem rozdělování Církve na bojující, trpící a vítěznou, nepochází od světce hipponského, nýbrž se s ním setkáváme teprve u sv. Tomáše (De Symbolo, 12). Středověk pak přidává nauku o pokladu zásluh v Církvi, z níž se vyvinula prakse odpustková. Učení o obcování svatých, to jest vzájemném společenství věřících na zemi, duší věrných v očistci a svatých v nebi je známé, není třeba je podrobněji rozvíjeti.

Z hlediska obcování svatých možno pojem Církve rozšířiti, takže v širším slova smyslu neznačí jen společnost, jež byla založena Kristem a je řízena nástupci apoštolů, nýbrž všeobecné království Kristovo, jež za-

hruje v sobě věřící na zemi od počátku světa (Církev bojující), duše zesnulých v očistci (Církev trpící) a blahoslavené v nebi i s anděly (Církev vítězná). Tento širší pojem ukazuje jednotu plánu Božího (ekonomie Boží) vzhledem ke všem povoláním a vyvoleným od počátku světa a spojení všech v Kristu, a zároveň je jím vyjádřena jsoucnost duchovní společnosti, jež začíná a vyvíjí se na zemi a dovršuje v nebi. Ovšem toto pojetí Církve v širším smyslu nese s sebou nebezpečí námitek proti viditelnosti Církve a její povaze hierarchické. Proto třeba přísně lišiti Církev v užším a širším slova smyslu.

-

IV. ODDÍL

SLUŽBA CÍRKVE ČILI CÍRKEVNÍ MOC

Dosud jsme poznali z hlediska historicko-filosofického vznik a ústavu Církve a též spíše postupem dogmatickým si osvětili nauku o vnitřní povaze Kristovy společnosti. Proto je nyní na místě si všimnouti vnějšího jejího zřízení čili jinými slovy, jak prakticky Církev vede a napomáhá svým údům k dosažení křesťanských cílů, vnitřního posvěcení na zemi a věčného štěstí v životě posmrtném.

Náboženství Kristovo, jež je popsáno v evangeliích, nevychází z náboženské zkušenosti věřících, nýbrž je apoštolské; není to náboženství bez prostředníka, nýbrž náboženství hierarchické. Posvátná moc čili cizím slovem hierarchie, již Kristus svěřil sboru svatých apoštolů a jejich nástupců, není nějakým znásilňováním svobody věřících, nýbrž je naopak v podstatě službou pro dobro duší. Vždyť sám Prostředník mezi lidstvem a nebeským Otcem výslovně zdůrazňoval, že přišel na svět, aby sloužil, vybízel své učedníky, aby byli pamětlivi svého poslání služby lidstvu. Podobně nynější Kristův náměstek v poslední ze svých alokucí jasně naznačuje poslání Církve slovy: »Církev nabízí nemocnému u světa svou mateřskou náruč, ne aby mu vládla, nýbrž aby mu sloužila.« A ostatně čím jiným je i v přirozeném životě pravomoc rodičovská nad dětmi, než službou nejúčinnější? A podobně i duchovní Matka Církve, jež vede své dívky ke Kristu a tím k Bohu, má od svého Zakladatele svěřenu moc,

aby jí sloužila. Proto nebylo by nesprávné opisovati pojem moci čili úřadu církevního názvem služba Církve.

Dnešní člověk se však často vzpírá službě Církve. Tak již Rousseau se tázal nechápavě: »Jakže, pořád svědkové lidští? Proč stále lidé mezi mnou a Bohem?« — A přece je pravdivou skutečností, že v plánu vykoupení se setkáváme stále s lidskou přirozeností, nejprve s lidskou přirozeností Bohočlověka, hlavního vyslance Božího a po Ném s lidskou přirozeností apoštolů a jich nástupců. Je-li však pravdou, že touha po užším styku s lidmi vedla Boha ku vtělení, je i pravdou důsledek toho, že totiž Bohočlověk po svém nanebevstoupení na zemi ponechává hierarchii. Používá jí jako nástroje, by jeho prostřednictvím byl ve stálém spojení s věřícími. Hierarchie, jsouc předmětem víry, je něčím tajemným, jednak proto, že je rozdělovatelkou milosti a pravdy Boží, jednak z toho důvodu, že jako nástrojná příčina vytváří mystické tělo Kristovo to jest Církev.

Hierarchie apoštolská

Posvátná moc apoštolská od provopočátku zahrnuje v sobě dvě pravomoci: moc svátostnou a moc vládařskou či pastýřskou (jurisdikční). Vtělený Bůh, hlava Církve, působil pro duchovní blaho lidstva dvojím způsobem. Předně zajišťuje mu nadpřirozený život milosti a na druhém místě je poučuje o hlubokých pravdách Božích, tajemstvích. Tímto dvojím dotykem vlastně Kristus vykupuje lidstvo. Proto se apoštolům jeví jejich Mistr jako plný »milosti a pravdy« (Jan I. 14.). Je tudíž Spasitel veleknězem plným milosti a králem plným pravdy.

Činnost Kristova v Církvi, spočívající ve zprostředkovávání milosti a pravdy, ani po nanebevstoupení Páně nepřestává, nýbrž pokračuje za pomoci hierarchie. Odtud vyvěrá důvod rozlišování dvojí moci hierarchické: moci, kterou Církev slouží Kristu-knězi jako nástroj, aby oběť golgotská se obnovovala ustavičně ve Mši svaté a pomoci

svátostí se sdílel nadpřirozený život — toť moc svátostná. A moc sloužiti jako nástroj Kristu-králi, aby byla plnost pravd Božích předkládána světu — toť moc spíše jurisdikční.

Bohověda pohlíží na moc svátostnou jako na moc čistě nástrojnou (*causa instrumentalis*), kdežto moc jurisdikční je vykonávána spíše způsobem druhotné příčiny (*causa secunda*). Proto je zdůrazňováno u svátostné moci, že je nezníčitelná a může být přenášena i ve společnostech schismatických a heretických, kdežto moc jurisdikční je spíše mravní a proto přestává, jakmile se její orgán oddělí od Církve. První moc je normálně přenášena konsekrací, druhá pak cestou označení, svěření (*designatio, commissio, simplex iniunctio*). »Neexistuje však než jedna hierarchie, jevíci se dvěma odlišnými pravomocemi, ale od sebe odvislými.¹¹⁾ Obě pravomoci se nejprve pojily v tělesu apoštolském a nyní v tělesu hierarchickém. Její nositelé umírají, ale pravomoc jako taková nezaniká, nýbrž podle vůle Kristovy trvá až do skonání světa. V katechismu z tohoto hlediska se rozlišuje Církev učící a slyšící.

Moc svátostná

Z hlediska moci svátostné pravidelně v Církvi věřící bývají rozlišováni na laiky a svěcence-kleriky. Kristus jako kněz ustanovil nový způsob bohopoety, kult Nového zákona. Bohočlověk je jediným Prostředníkem, jenž zprostředkovává mezi Bohem a lidstvem. Proto často v bohovědě je zvána lidská přirozenost Kristova první svátostí — *sacramentum primum* (Ursakrament). Středem smířčího díla Kristova je jeho krvavá oběť na Kalvarii; je to oběť latreu-

¹¹⁾ Charles Journet: *L'Eglise du Verbe Incarné. I. La hiérarchie apostolique*. Desclée de Brouwer — Bruges (Belgique 1942). — Str. 35.

tická, eucharistická, smírná a dostičinici, nejdokonalejší. Láska Bohočlověka šla ještě dále. Z ustanovení Kristova nekrvavá oběť Mše svaté uvádí oběť Golgotskou do bezprostřední přítomnosti. Je vlastně zážitkem skutečnosti Golgoty, neboť v ní je tentýž Ježíš-kněz a zároveň žertva *hostia viva, hostia sancta*. Prostor i čas zde mizejí. Na druhém místě přistupují svaté svátosti.

Nadpřirozené poslání člověka. K pochopení významu svátosti Kristových je třeba si uvědomiti poslání člověka. Rozumný tvor na zemi je povolán Bohem k nadpřirozenému životu, dětství Božímu, to je k účasti na životě Božím. Je to povolání k opravdovému nadčlověčenství, povznesení do stavu, jenž podstatně převyšuje všechny síly člověka. Láska Boží již více dáti nemohla. Toto jakési zbožnění člověka, *theiopoiesis*, povýšení člověka k účasti na plnosti života Božího je samozřejmě milostí, darem Božím. Tajemství toto lze ovšem těžko vystihnouti lidskými slovy, je nutno se spokojiti obrazy a obdoby. »V životě jednotlivých křesťanů se opakuje cestou milosti, co v životě Kristově přirozeně a jednou provždy se dokonalo: »vtělení Boha v člověku.«²²⁾ Život milosti zprostředkovávají »ex opere operato« svátosti; tudíž nejsou to pouhé symboly, nýbrž působivá znamení vnitřního posvěcení. Milost Boží do duše svátostí vložená je jakousi Boží entelechií, jež v nitru vyvolává nové síly a energie duchovní. Církev napomáhá při díle subjektivního vykoupění, neboť svátostmi přenáší do duší jednotlivců život, jenž přichází z Krista. Podstatný úkol Církve je posvěcování duší v Kristu, neboť bez Něho není možné účastenství na Božím životě.

Tři svátosti zapojují na kněžskou službu Páně. Křest je prvním stupněm, vlastně první konsekrací křesťanskou. Pokřtěný je zapojen v Krista a má právo spolupůsobiti liturgicky při oběti Mše svaté nejenom jako pouhý divák, nýbrž jako pomocník-asistent (asi jako Panna Maria pod křížem).

²²⁾ Karl Adam: Das Wesen des Katholizismus - o. c. - Str. 118.

Druhé svěcení prohlubuje a zakončuje první; je to sv. biřmování. Předpokládá již osobní povinnost napomáhati šíření království Božího (biřmovanec je bojovník Boží). V tomto smyslu se účastní i věřící laici na kněžství Kristově. Než v užším slova smyslu účastenství na Kristově kněžství je udělováno svěcením kněžským. Jím se dává svěcenci moc obětovati a udělovati svátosti Nového zákona, moc vytvářející nerovnost v Církvi, rozlišení věřících na lid a kněžstvo. Rozeznáváme trojí stupeň svěcení, jež je výslovně chtěné Bohem čili *iuris divini*: episkopát, presbyterát, diaconát — biskupství, kněžství, jáhenství.

Biskupská moc mimo plnou moc proměňovati chléb v Tělo Páně a víno v Krev Páně zahrnuje ještě plnou moc posvěcovati mystické tělo Kristovo tím, že připravuje věřící k Eucharistii. Kněžství dává plnou moc konsekrovati Tělo Páně a jen částečnou moc posvěcovati mystické tělo Kristovo. Jáhenství pak dává jen částečnou moc jak nad Tělem Kristovým eucharistickým tak i „mystickým.“³³⁾ Vzhledem k Eucharistii biskup nemá větší moci než kněz. Biskupství není tudíž svátostí kněžství v nejvyšším stupni. Posvěcený biskup má moc nad mystickým tělem Kristovým, neboť svěcením na biskupa je zasvěcen službě mystického těla. Podle sv. Tomáše není to udělení nového svátostného charakteru, protože biskupským svěcením křesťan není přímo ordinován pro Boha, nýbrž pro mystické tělo Kristovo. I andělský doktor uznává, že episkopát je opravdu ordo, ne však ve smyslu svátostném, nýbrž ve smyslu, kde ono slovo znamená stupeň, důstojnost hierarchickou. Papež převyšuje pak biskupy plností své jurisdikce, ale po stránce hierarchické konsekrace je jim roven. Papež i biskupové vynikají pak nad prosté kněze jak svou důstojností hierarchickou, tak svou mocí jurisdikční; z hlediska konsekrace eucharistické, jež je předmětem moci kněžské, však nikoliv.

³³⁾ Srov.: Ch. V. Hérís O. P.: *L'Eglise du Christ*, o. c. Str. 106.

Pravomoc pastýřská

Pravomoc pastýřská čili *j u r i s d i k c e* ve vlastním slova smyslu. Ježíš Kristus prostřednictvím své Církve nejen zprostředkovává věřícím život milosti, nýbrž jim i hlásá, co mají věřit a činit. V tom spočívá jeho úřad královský. Moc vladařská vždy předpokládá poučení, proto i Kristus král musí být učitelem všech lidí. Nyní nositelé pastýřského úřadu Kristova jednají v Jeho jménu jako druhotné příčiny. Proto jsou též osobně odpovědní.

Apoštolové měli od Krista dvojí úkol; měli jednak založiti obecnou církev, jednak ji měli řídit, udržovati a šířiti. První jejich poslání bylo mimořádné, omezené na dobu založení Církve. Druhé však poslání bylo řádné a mělo pokračovati po dobu trvání Církve posloupností. Proto církev je apoštolská z dvojího důvodu: za prvé proto, že ji apoštolové založili na základě své mimořádné moci, a za druhé, že ji odevzdali též svou moc řádnou. Z toho důvodu je vhodné pojem »apoštolát« zúžiti na mimořádnou moc danou Kristem dvanácti.

Trvalá, řádná pravomoc svěřená apoštolům a jich nástupcům je vhodně zvána pak pontifikát (ve smyslu právním) nebo lépe *p a s t o r á t* (úřad pastýřský). Obě uvedené pravomoci i apoštolát jakožto dočasná pravomoc, i pontifikát jakožto moc mající trvati do skonání světa, byly dány apoštolům. Sv. Petrovi byl dán Spasitelem pontifikát nejvyšší, pastýřský úřad nade všemi čili prvenství (primát). Tedy všichni apoštolové měli apoštolát a toto *p r i v i l e g i u m* bylo nepřenosné. Dále sv. Petr měl od Krista Pána plnost řádné moci čili *p r v e n s t v í* a ostatní episkopát, což byla důstojnost přenosná. Na př. svatý Jan, Jakub, Pavel, atd. jako apoštolové, to je pokud měli moc zakládati církev, nemohli míti nástupců, neboť církev se zakládá jen jednou. Jako *b i s k u p o v é* však majíce totiž plnost moci kněžské a v odvislosti od sv. Petra moc pastýřskou, mohli a též měli své nástupce.

Apoštolát, jakožto mimořádná pravomoc, spočíval v těchto bodech: apoštolové byli oprávněni promulgovati a učiniti závaznými svátosti biřmování (Sk. VIII. 17.), poslední pomazání (Jak. V. 14.), stav manželský (Ef. V. 21.); měli světu zjevití Kristovy pravdy, neboť byli učitelé pro všechny věky a proto byli osobně neomylní; měli mimořádnou moc organisovati a vésti církev, jež sami zakládali; měli dar zázraků. Apoštolátem svým se sv. Petr nelišil od ostatních apoštolů, jinak by nebylo možné pochopitelně vysvětliti, že sv. Pavel vystoupil v Antiochii proti jednání sv. Petra (Gal. II. 11.).

Prvenství sv. Petra. Petrova nejvyšší moc v Církvi obsahovala dvě privilegia. Po nanebevstoupení Páně se stává viditelnou hlavou všech věřících, viditelným středem všeobecné Církve. Dále měl právo všude zakládati místní církve a zapojovati je do Církve obecné. A obě tyto moci byly u něho řádné, tudíž přešly po jeho smrti na jeho nástupce. Právo, zakládati místní církve, ostatní apoštolové měli jen pro sebe, tedy mimořádně a proto je nemohli přenést na své nástupce-biskupy. Sv. Petr na základě vůle Páně je měl však řádně, nejen pro svoji osobu, nýbrž i pro své nástupce. Měl tuto moc jako nejvyšší Pastýř. Neboť jediný on byl »vicarius Christi«, právnický vyjádřeno: »depositarius regulari titulo« nejvyšší moci jurisdikční. Ostatní apoštolové měli od Krista jen moc delegovanou po dobu svého života, aby pokračovali v díle Kristově. (Výklad sv. Tomáše a kard. Cajetana.)

Moc pastýřská se zcela vztahuje na mystické tělo Kristovo. Jurisdikce bývá definována jako moc vésti společnost dokonalou. Účel duchovní jurisdikce je autoritativně předkládati věřícím to, co je vede k věčné blaženosti. Opět v podstatě služba mající na zřeteli dobro věřících, jejich věčné štěstí. Tuto službu lze opět rozdělit na službu učitelskou-doktrinnální-teoretickou a službu praktickou-kázeňskou. Sněm vatikánský předpokládá toto rozlišování tím, že prohlašuje, že nejvyšší moc

Velekněze římského se netýká jen víry a mravů, ale též kázně a vedení (Denz. 1827-31.).

Učitelská služba čili moc Církve

Boží Prozřetelnost ve své moudrosti mohla k lidstvu mluvit i t r o j í m způsobem. Bůh mohl pravdy sdělit lidstvu pomocí psaných památek, jako to činí filosofové se svými soustavami. Nebo mohl je zjevit každému člověku zvláštním vnuknutím (i n s p i r a c í). Nebo konečně ustanovit živou a neomylnou autoritu, aby pravdy Boží hlásala a neomylně vykládala. První způsob l i d s t v u n e s t a č í, což dosvědčuje dokonale roztržštěnost protestantismu, jenž zdůrazňoval toto pojetí zjevení Božího. Ani druhý způsob neodpovídá moudrosti Boží, poněvadž je příliš s l o ž i t ý. Prozřetelnost vždy volí způsob jednání co možná nejjednodušší, nehromadí bez potřeby zázraků a nikdy neznásilňuje svobodu lidské vůle. Připustiti však inspiraci u každého jedince, jak tomu chtějí p r o t e s t a n t é, nebo dokonce připustiti zakoušení obsahu zjevení v tak zvané n á b o ž e n s k é z k u š e n o s t i, jak tomu chtějí m o d e r n i s t é, znamená hromadit zázrak na zázrak. Proto viditelná a neomylná autorita je jediným a nutným prostředkem pro u c h o v á n í n á b o ž e n s t v í K r i s t o v a p r o l i d s t v o.⁴⁴⁾ Prostředkem, jímž podle vůle Boží je předkládáno věřícím, co mají věřit, není soukromé zkoumání Písma, nýbrž živé magisterium. Tuto autoritu však ve své Církvi ustanovil tak, aby trvala s charismatem neomylnosti na věky ...⁴⁵⁾

Neomylnost Církve. Krásně vysvětluje přirozený důvod neomylnosti v Církvi slavný bohoslovec J. A. Möhler. »Každý věřící oddělený mohl by se snadno mýlit, než

⁴⁴⁾ Louis Prunel: L'Eglise, o. c. — Str. 16.

⁴⁵⁾ Lud. Billot S. J.: Tractatus de Ecclesia Christi sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato. Tom. I. — Ed. 3. Prati 1909. — Str. 350.

zapojený do společenství všech ostatních, totiž Církve, již nemůže více.«⁹⁹⁾ Neomylnost Církve není nějaký druh absolutní a fantastické moci, jež by dovolovala jí dekretovati cokoli a předkládati to věřícím k věření. Není pravdou, co tvrdí A. Sabatier, že »Církev nejen učení střeží, nýbrž je i vytváří« (srovn. *Les religions d'autorité* o. c. 127.). Nikoliv, papež a biskupové jen potvrzují, co dlužno věřit, precisují a definují, co bylo zjeveno a tím odstraňují temno, do něhož se někdy hájí pravdy Kristovy a vnášejí světlo. Tak na př. sněm nicejský nevytvořil učení o božství Ježíše Krista, nýbrž jen hájil tuto pravdu zjevenou a definoval proti bludům ariánským. Podobně i ostatní sněmy konče koncilem vatikánským. Vést duše k Bohu po cestě bezpečné a přímé, to předpokládá, že Církev nemůže upadnouti do omylu, čili že musela svým Zakladatelem býti obdařena privilegiem, aby se ve svém učitelském úřadě nemohla mýlit. A je to zásahem (asistencí) Ducha svatého, že nikdy do omylu neupadla (*infallibilitas facti*), ba ani nemůže v něj upadnouti (*infallibilitas iuris*). Kristus svěřil péči své Nevěsty propracovati celý obsah daného zjevení, což činí Církev též prací svých učitelů. Slíbil jí jedině, že bude při ní a ochrání ji od každého omylu, když v závěru této práce, po vynaložení vši potřebné opatrnosti bude vynášeti na základě své učitelské autority definitivní rozhodnutí věroučné. Sněm vatikánský přesně vymezuje podmínky asistence Ducha svatého. Církev je neomylná ve slavnostních prohlášeních, týkajících se přímo nebo nepřímo pokladu zjevených pravd, ať již rozhodnutí věroučná vydává všeobecný sněm či nejvyšší Velekněz »*ex cathedra*« jako pastýř a učitel všech křesťanů svou nejvyšší apoštolskou autoritou definuje učení, týkající se víry a mravů a zavazuje jím celou Církev.

Neomylnost se neuskutečňuje jen za slavnostních okolností, nýbrž i v řádném úřadu učitelském t. zv. magiste-

⁹⁹⁾ J. A. Moehler: *L'unité dans l'Eglise*, o. c. — Str. 31.

rium ordinarium. Sněm vatikánský výslovně definuje v 3. sezení: »Nutno věřití vírou Boží a katolickou vše, co je obsaženo v slovu Páně jak psaném, tak ústně předávaném, co Církev předkládá ať slavnostním způsobem, či svým řádným a všeobecným úřadem učitelským jako předmět víry božsky zjevené.« Dlužno mít na mysli, že nadpřirozené zjevení není vědění lidské, vyrůstající z nějakého podvědomí, nýbrž dar Boží, slovo Boží. Katolík nečeká posledního slova o skutečnosti zjevení ani od filologů, ani od historiků, nýbrž od učitelského úřadu církevního, neboť taková je vůle Kristova. Ač věří v neomylnost své Církve a jejího nejvyššího Velekněze, přec také ví, že »papeži nejsou ani nadlidé, ani polobohové dle pojetí pohanského. Tento zlomyslný výklad třeba nechat nesprávné, nevědomé pověře nebo neodpuštělné lehkomyšlnosti několika zlomyslných z druhého břehu. »Naši papeži jsou slabí smrtelní lidé, ale mají asistenci příslibů. — Spasitel se za ně modlí; a to stačí.«⁹⁷⁾

Rozlišování moci církevní. Pravidelně v bohovědných spisech se setkáváme s rozdělením úřadu Kristova i Církve na trojí: učitelský, kněžský a královský čili pastýřský. Rozdělení církevní moci na dvojí odůvodňuje Ch. Journet, švýcarský theolog, poukazem na nauku sv. Tomáše, jenž zdůrazňoval dvojí způsob činnosti Kristovy, kněžskou a královskou. Dále se dovolává též sněmu vatikánského, podle něhož moc římského papeže vyžaduje poslušnost věřících ve věcech víry a mravů, a též kázně. Podobně dělí moc církevní theologové: Palmieri, Wernz, Groot a jiní. Franzelin, Billot dávají přednost dělení na trojí úřad.

(Pozn.: Oddíl tento je spíše povahy právní, ale nutný k úplnosti obrazu Církve.)

⁹⁷⁾ A. D. Sertillanges: *L'Eglise* — Tome 2. — Lecoffre Paris 1931. — Str. 276.

V. ODDÍL

ZNÁMKY PRAVÉ CÍRKVE KRISTOVY

Důležitým problémem myslícího křesťana je též otázka: »Kde je pravá Kristova Církev?« Neboť se setkává i s jinými společnostmi křesťanskými, jež si osobují název pravé církve. V katolické bohovědě rozlišují několik cest, jimiž možno dojít k poznání pravé Církve:

Nejdelší je cesta historická. Postupuje se jí podle sylogismu: Církev Kristova je Církev apoštolská; apoštolská Církev je katolická; Církev katolická musí být římská. K historické cestě se druží cesta primátu, jež je v podstatě zjednodušením cesty historické. Odezírá totiž od různých historických podrobností a dokazuje, že hlavou v pravé Církvi Kristově je a musí být nástupce sv. Petra. Uplatňuje známou zásadu: *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*.

Cesta empyrická uvažuje o Církvi, pokud se jeví viditelně jak během dějin, tak zvláště v současné době jakožto mravní zázrak a tudíž je trvalou pohnutkou věřitelnosti. Tuto metodu propagoval známý kardinál Deschamps, arcibiskup mechlinský († 1883), horlivý zastávce neomylnosti papežské na sněmu vatikánském. Chtěl se tak vyhnouti různým nesnázím, jež vyvolávají interpretace historických dokumentů a proto usiluje dokázati, že trvání Církve je již samo o sobě velkým zázrakem a důkazem její transcendence.

Cesta známek (*via notarum*) postupuje podle sylogismu: Kristus sám dal své Církvi čtyři známky, jež ji odlišují od nepravých společností křesťanských. Církev katolická je

jedině má. Proto je pravou Církví Kristovou. Z těchto 3 cest nejčastěji je užívána tradiční *via notarum*. Thils sice kritizuje tuto cestu a uzavírá, že »důkaz cesty známek je velmi nedostačující.«⁹⁹⁾ Jak ukazuje profesor university gregoriánské, Zapelena, názor Thilsův je upřilišený. (Srovn. *De Ecclesie Christi* — I. o. c., str. 410.) Bohoslovci zůstávají věrni této osvědčené, starobylé metodě.

Definice známky. Podle apologetiky Bainvelovy známka musí mít tyto vlastnosti: musí být něčím zřejmým a jasným, to jest sama v sobě nebo v něčem jiném; musí být něčím z n á m ě j š í m než Církve, čili první v poznání (běže ovšem Církve konkrétně); něčím, co je jediné jí vlastní.¹⁰⁰⁾ Tedy nemůže každá vlastnost být považována za známku. Správná známka pravosti Církve je vlastnost, která jí na venek projevuje. Již staří církevní spisovatelé a apologeté se ve svých polemikách dovolávali známek pravosti Církve. Tak sv. Irenej a Tertulián nejčastěji uváděli apoštolskost Církve, jevící se jak v jejím učení, tak v její poslušnosti.

Než i protestanté a pravoslavní usilují dokázati pravost svých společností svými známkami. Protestanté uvádějí jako známku pravosti své konfese »*recta verbi Dei praedicatio et recta sacramentorum administratio*«, t. j. »správné hlásání slova Božího a správné udělování svátostí«. Pravoslavní pak tvrdí, že »pravá Církve je ona, která uchovává beze změny neomylné učení staré Církve ekumenické a v něm věrně setrává« (Makarius: *Introduction a la théologie orthodoxe*, překl. franc. 1857, str. 566). Avšak ani protestantské, ani pravoslavné kritérium pravosti Církve není dostatečné, neboť není v podstatě známkou. Neboť, co tato kritéria uvádějí, jsou spíše podmínky pravosti Církve, známky negativní, nikoli pravé pozitivní známky, jež

⁹⁹⁾ G. Thils: *Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme* — Louvaine 1937. — Str. 342.

¹⁰⁰⁾ J. V. Bainvel: *De Ecclesia Christi*. — G. Beauchesne — Paris 1925. — Str. 45 sq.

musí býti výlučné. Běheme-li uvedená kritéria doslovně, již obsahují v sobě pravost Církve, její poslání atd., což teprve mají dokázati. Tudiž nejsou snadno poznatelné a nejsou to proto známky. Znamky katolické jsou obsaženy v symbolu (vyznání víry) nicejsko-cařihradském, v článku: *Credo in unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam.* (Věřím v jednu, svatou, obecnou a katolickou církev.) Pravá církev Kristova proto z vůle Spasitelovy musí býti jedna, svatá, katolická čili obecná a apoštolská.

Jednota v Církvi

Církev Kristova, jež je podle theologie pokračováním vtělení Syna Božího, přirozeně může býti jen jediná. Jestliže církev není v podstatě ničím jiným než ztělesněním spojení Boha s lidstvem v podobě společnosti, ani není možné, aby bylo více společností Kristových. »Spojení Krista s Bohem je osobní ve vtělení, naše spojení s Kristem má býti sociální, jakožto vtělení pokračující.«⁴⁰⁾ Zde není možné připustiti dělitelnost, nejednotnost, neboť Kristus nemůže býti rozdělen. Oblíbenou myšlenkou Pascala, hlubokého filosofa, bylo přesvědčení, že třeba se na lidstvo dívat jako na jednoho člověka; ostatně je to idea již sv. apoštola Pavla. A právě v Církvi tato idea je uskutečněna nejplněji. Hluboký theolog německý, *Moehler*, zdůrazňuje jednotu v množství.

— »Je-li pravdou, že podstata katolicismu se soustřeďuje v myšlence jednoho společenského života křesťanského všech věřících, je rovněž pravda, že individualita každého věřícího nemůže býti zničena, neboť každý jedinec musí dále existovati v celém těle Církve jako úd živý.«⁴¹⁾ Pravidelně ve známce jednoty Církve jsou uváděny tři aspekty (prvky) této jednoty: jednota víry, jež

⁴⁰⁾ A. D. Sertillanges: *L'Eglise* — Tome I. o. c. — Str. 93.

⁴¹⁾ J. A. Moehler: *L'unité dans l'Eglise* — Du Cerf 1938, o. c. — Str. 109.

sjednokuje duše spíše po stránce rozumu, 2. jednota lásky, jež sjednokuje vůle, a 3. jednota kultu a kázně, jež sjednokuje síly pro jednání. A tato jednota je tak ideálně uskutečněna v Církvi katolické.

Svatost v Církvi

Přihlíží-li se ke konečnému cíli Církve svaté (*causa finalis*), jímž je posvěcení duší a jejich spasení, docházíme ke druhé známce pravosti Církve, totiž její svatosti. Ježíš vypovídá nekompromisní boj hříchu, jenž brání společenství s Bohem. A pravá církev musí pokračovati v tomto posvěcujícím a spasitelském poslání Kristově. Bohověda si všímá trojí svatosti v Církvi: svatosti prostředků čili objektivní, svatosti osob čili subjektivní a svatosti znamení čili zázraků.

V pravé Církvi musí býti svatost věčná, to jest pravá církev musí míti zásady (principy) a prostředky, jež účinně posvěcují duše. A církev katolická je má ve svých svátostech a zvláště v oběti Mše svaté v míře nejplnější; proto vždy právem byla zvána: »*Sancta Mater Ecclesia*«.

Svatost osob nepředpokládá toliko tak zvanou svatost minimální, totiž vystříhání se těžkého hříchu a setrvávání v milosti posvěcující, nýbrž se vyžaduje též svatost vyšší, spočívající ve vystříhání se hříchů i lehkých, a ještě svatost heroická čili hrdinská. Heroická ctnost, jež miluje Boha a v něm bližního, až k obětem nejvyšším, naprosto nesobecká a trvalá, přesahuje mravní síly lidské přirozenosti, je transcendentální. Jest-li náboženská společnost může poukázati, že v jejím středu tato vyšší svatost se objevuje u značného počtu jejích členů a svatost hrdinská, transcendentální u některých a to v důsledku církevních principů mravních po dobu celých jejích dějin, pak je to průkaznou známkou její pravosti. A tím se může vykáhati jedině církev katolická. Již vlastně dějiny konverzí jsou nezaujatému pozorovateli pádným důkazem. Konvertité vždy

byli vynikajícími osobnostmi, svatými charaktery. Naopak perversité, apostáté pravidelně byli býlí v zahradě Církve jak svou slabou vírou, tak etickými nedostatky.

Svatost Církve je Bohem dosvědčována též zázraky. V Církvi katolické se zázraky nedály toliko v prvních stoletích, zázraky se v ní dějí i dnes. Stačí jen poukázati na zázračná uzdravení v Lurdech.

Obecnost čili katolicita v Církvi

Tato známka obecnosti či katolicity Církve bývá definována jako »trvalé rozrůstání se jedné a téže společnosti viditelně mezi národy.«⁴¹⁾ Obecnost Církve vytváří její universalism. Tento universalism pravé Církve vylučuje všechny partikularismy, totiž snahy, jež »zhmotňují a zlidšťují náboženství založené Kristem.«⁴²⁾ Možno rozlišovati trojí partikularism: a) státní (etatism), který usiluje učiniti Církve služebníci výlučně státních zájmů, b) národní (nationalism), jenž zase vyvyšuje určitý národ nebo rasu nad ostatní, c) politický, jenž připouští výlučně určitou vládní formu. Všechny tyto partikularismy brání Církvi v jejím dle, aby se mohla svobodně šířiti mezi všemi národy (diffusio iuris). Proto je vysvětlitelné, že Církev se vždy houževnatě pod vedením svých papežů bránila násilí partikularismů. Proti státnímu partikularismu zdůrazňovala svou svobodu a svá práva jakožto dokonalé a duchovní společnosti. Proti partikularismu nacionálnímu vždy se prohlašovala za společnost nadnárodní-supranacionální a byla vždy věrna svému poslání pro všechny národy bez rozdílu. Vůči partikularismu politickému naznačovala vždy svůj nezájem na politické formě vládní, majíc příznivý postoj k jakékoli vládě, jež šetří jejich svatých práv. U nekatolických konfesí nemá takovéto universality; již jméno jejich naznačuje,

⁴¹⁾ Aug. Al. Goupil: *L'Eglise*. Ed. 4, o. c. — Str. 40.

⁴²⁾ A. de Poulpiquet O. P.: *L'Eglise catholique*. Revue des Jeunes. Paris. — Str. 38.

že nemají katolicity ani času ani prostoru, neboť nekatolické společnosti pravidelně jsou konfesemi národními, státními nebo dokonce i politickými. Ba i partikularismu filosofickému se dovedla ubránit, pomyslíme-li, že sv. Augustin byl nadšený platonik, sv. Tomáš přesvědčený aristotelovec, Fénelon opět deskantovec, a při tom všichni vroucími vyznavači katolického křesťanství. Krásně píše ruský myslitel Solovjev: »Jediná Církev katolická římská není církví národní ani církví státní, ani sektou založenou člověkem. Je to jediná Církev na světě, jež zachovává a hájí zásadu všeobecné, sociální jednoty proti egoismu jednotlivců a partikularismu národů; jediná ona zachovává a hájí svobodu moci duchovní proti státnímu absolutismu. Jedním slovem jediná, jíž brány pekelné nepřemohou.«⁴⁾

Apoštolskost v Církvi

Církev jako duchovní společnost, toť lidstvo nábožensky organisované pod vlivem Ducha Kristova a vycházející od Něho jako svého Vykupitele. Pravá Církev musí vycházeti též od vyslanců Kristových, apoštolů. Apoštolskost Církve není nic jiného nežli jednota v řádu času, v níž je podtrženo zapojení linie křesťanské na Krista prostřednictvím apoštolů. V bohovědě se pravidelně zdůrazňuje apoštolský původ učení katolického a posloupnost apoštolská. Hlavně vyžaduje objasnění apoštolskost posloupnosti čili sukcese. Posloupnost spočívá v nepřerušené řadě zákonitých pastýřů od založení Církve až do naší doby. Zákoniti pastýři, totiž biskupové řádně vysvěcení a mající řádnou pravomoc jaksi tvoří jednu mravní osobu se svými předchůdci a nakonec s apoštolý Kristem vyslanými. V této kontinuitě spočívá posloupnost formální. Prostá skutečnost, že jedinec se zmocnil stolice apoštolské bez mise, pak vytváří posloupnost materiální.

⁴⁾ Vlad. Soloviev: *La Russie et l'Eglise universelle* — Paris Savine 1889. — Str. 157.

V Církvi katolické je učení apoštolské i apoštolská poslušnost. Dějiny církevní autority katolické jsou vlastně dějinami apoštolské poslušnosti jejích pastýřů. Ovšem »Apoštolskost je podstatnější, silnější a viditelnější v Římě než v ostatních partikulárních církvích katolických.«⁴⁵⁾ Proto k důkazu apoštolskosti celé Církve katolické stačí poukázati na poslušnost apoštolskou v církvi římské.

Tedy závěrem »jednota v Církvi uchovává poklad věroučný, mravoučný, bohoslužebný, svátostný, jímž se duše osvěcuje, očišťuje a živí; katolicita jej zevšeobecňuje a rozděluje všem lidem všech dob i všech prostorů; apoštolskost ospravedlňuje pravost dědictví svatosti přijaté od Krista.«⁴⁶⁾ Poznavše, že v Církvi katolické všechny známky pravosti jsou plně uskutečněny, docházíme k závěru: Církev katolická je pravá Církev Kristova.

⁴⁵⁾ J. B. Jaugey: *L'Eglise — Dictionnaire apolog. de la foi cath.* — Paris 1888. — Str. 1030.

⁴⁶⁾ A. de Poulpiquet: *L'Eglise catholique, o. c.* — Str. 314.

VI. ODDÍL

VLASTNOSTI CÍRKVE. NUTNOST CÍRKVE

Přihlíží-li se k cíli společnosti Kristovy, dlužno uvažovati o čtyřech jejích vlastnostech: nutnosti, nadpřirozenosti, neodvislosti a neporušitelnosti.

Zbývá si objasnit axioma: *Mimo Církev není spásy*, jež je výrazným zdůrazněním první vlastnosti Církve, totiž její *n u t n o s t i*. Moehler napsal, že Církev je »Spasitel dále žijící se vším, co jest« (o. c. XL.), čili jinak vyjádřeno Církev je nutná ke spasení nejen, poněvadž taková je vůle Páně (*necessitate praecepti*), nýbrž je potřebná ku spásu naprosto (*necessitate medii*). Je to učení, jež zhustil sv. Cyprián ve své zásadě: »*Extra Ecclesiam non est salus*« (nauka de fide). Nikdo nemůže býti spasen leč v Církvi a prostřednictvím Církve.

Než tato pravda vzbuzuje zdánlivou nesnáz. Neboť je jisté, že Bůh chce spasiti všechny lidi a zároveň se setkáváme se skutečností, že mnozí nejsou údy Církve zvané samospasitelné. Bohoslovci vysvětlují axioma samospasitelnosti Církve v tom smyslu, že ten, kdo nepatří k duši Církve, to jest, že bez milosti posvěcující nelze dojíti spasení. Výklad je sice správný, než není oprávněné v tomto smyslu zužovati význam *a x i o m a t u* sv. Cypriána. Neboť tím je učení o samospasitelnosti Církve, jak je nacházíme v křesťanské tradici, nepochopeno.

Axioma: »*Mimo Církev není spásy*«, znamená podle

výkladu Bainvelova toto: »Je nutno patřiti k Církvi, abychom byli spaseni. Ale není nutné k ní patřiti věcně (ré), nýbrž stačí k ní patřiti srdcem, aspoň touhou (in voto). Jinými slovy, nevěřící, jenž miluje Boha, má tím implicity touhu po křtu sv. a po společenství církevním; podobně i schismatici nebo heretici z nevědomosti (bonafide). V očích Boha platí stejně dobrý úmysl jako skutek, proto Bůh pohlíží na upřímné duše mimo Církev jakoby patřily k Církvi. Mimo Církev není spásy tudíž znamená: »Není spásy pro ty, kdož umrou dobrovolně a vlastní vinou mimo tělo Církve římské.«⁴⁷⁾ Ostří této věty není tak namířeno proti osobám, nýbrž spíše proti nekatolickým církvím a společnostem, pokud jsou společnostmi mimo pravou Církev. Neboť pro nadpřirozený život každá křesťanská společnost odloučená od mystického těla Církve Kristovy je neplodná. Pokud jsou nekatolické nebo dokonce protikatholické, nejsou duchovními matkami, tudíž neplodné. Nemohou buditi nadpřirozený život z toho, co vytváří jejich odštěpení, co odlišuje jejich víru a kult od Církve katolické. »Jest psychologicky pochopitelné, že příslušníci nekatolických vyznání tuto dogmatickou nesnášenlivost Církve bolestně pocítují a kloní se k tomu, aby v ní viděli vanutí ducha cizího, ba nepřátelského Ježíšovi, ducha nelásky a tvrdosti.«⁴⁸⁾ Než pravda je a musí býti výlučná, i bolestně exklusivní. S bludem a lžičem není možný kompromis, neboť jinak by byl nemusel Ježíš, zakladatel Církve zemřít na kříži. »Dogmatická nesnášenlivost je naopak mravní povinnost, povinnost bezpodmínečné pravdy a opravdovosti.«⁴⁹⁾ Tím nikterak není porušen zákon křesťanské lásky, což naznačil geniální sv. Augustin ve své

⁴⁷⁾ L. Prunel: L'Eglise — 24. vyd. 1932; o. c. — Str. 140.

⁴⁸⁾ Karl Adam: Das Wesen des Katholizismus — 1925, o. c. — Str. 182.

⁴⁹⁾ Karl Adam: Das Wesen des Katholizismus — 1925, o. c. — Str. 190.

zásadě: »Odite erores, diligite homines — nenávidějte bludy, milujte však lidi!«

Tím též není vyloučeno, že i v jiných křesťanských společnostech, kde se Ježíšovo slovo věrně hlásá a kde v Jeho jménu se křtí věřící, by nemohlo kvésti Jeho požehnání. Vždyť Církev katolická vždycky hájila platnost křtu uděleného mimo katolickou Církev ve jménu nejsv. Trojice. Ba v oněch společnostech, v nichž apoštolský úřad je uchován cestou pravoplatného svěcení biskupského (v pravoslaví, církvích jansenistických a starokatolických), uznává se i platnost všech svátostí, pokud jsou podmíněny mocí svěcení a nikoli jurisdikcí. Tyto svátosti jsou nejen objektivně platné, ale mohou býti i subjektivně účinné. Řím dokonce odsoudil v 17. stol. jansenistickou větu: *Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia*. Církev posuzuje velkoryse působení milosti Kristovy, nevymezuje hranic láskyplnému Srdci Páně. Axiomatem: *Extra Ecclesiam non est salus* — jen zdůrazňuje, že v plánu spásy na základě výslovného ustanovení Kristova Církev je »řádným ústavem pravdy a milosti Ježíšovy na světě«.

Církev ve světě

Odpůrci bývají velmi často Církvi Kristově vytýkány chyby a zlomyslně zveličována pohoršení. Jak si vše srovnati se svatostí, jež je podstatným úkolem společnosti Kristovy a každého jednotlivého člena zvláště. Nadpřirozeně formovati vlastní já je úkol namáhavý a zdlouhavý. Jako v životě jednotlivce, jenž má splniti plán Boží, aby se co nejvíce přiblížil k ideálu (*idea exemplaris in mente Dei praeexistens*) následováním Krista, je často plno tragických rozporů a napětí mezi ideálem a skutečností, tak obdobně je tomu ve společnosti církevní. Mnozí estéti duchovní začali z toho důvodu lišiti Církev právní a Církev lásky, což energicky odsoudil Svätý Otec ve své poslední encyklice.

»Dosažení dokonalého společenství Božího v každém údu a pokud možná pro všechny lidi jest vše oživující úkol

Církve jako takové a též nejosobnější úkol jednoho každého údu», píše Feckes (o. c. 228). Než přes všechnu krásu Církve na zemi nebude nikdy tento úkol plně splněn. Církev je v tomto ohledu ve stálém růstu. Nikdy v dějinách pozemské Církve nebylo něco hotového, dokonalého, nýbrž vždy něco stávajícího se, namáhavě rostoucího. Vždy bylo napětí mezi ideálem a skutečností a velkorysá reformátorská činnost pro ideální katolictví vždy byla podporována papeži i biskupy. Pravý reformátor setrvávající ve společenství církevním jak svátostným tak učitelským čili jinými slovy světec byl pro Církev vždy velkým požehnáním. Kde vlastně pramení toto napětí v Církvi? Dlužno si uvědomiti, že kořeny toho tkvějí: a) v podstatě zjevení samého, neboť zde božské navazuje na lidské, nevyslovitelné bře na se formu. Tak na př. dogmata, v nichž nadpřirozená skutečnost nachází svou autoritativní, pojmovou formulaci neomylným úřadem církevním, znamenají Absolutno, ale sama o sobě nejsou Absolutno. Božské, Absolutno nám omezeným smrtelníkům je zprostředkováno jen v nedostatečných, lidských, neplně vystihujících pojmech. Výrazně naznačuje tuto skutečnost pozoruhodný nápis na náhrobku slavného kardinála Newmana: *Ex umbris et imaginibus ad veritatem*. Dále — vynikající papežové, duchaplní biskupové, geniální teologové, omilostnění kněží, hrdinsky svatí věřící nemohou v Církvi býti pravidlem, nýbrž spíše výjimkou. Bůh je vzbuzuje ve zvláštních dobách, kdy jich Církev potřebuje. Církev má od svého Zakladatele záruku, že ve věcech víry a mravů nikdy neupadne do omylu, nikoli však, že vždy bude nad průměr a vše její jednání ponese pečeť dokonalosti. Pak hříchy věřících, ba někdy i jejích kněží, jsou stálé otevřené a nezahojené rány na mystickém těle Kristově.

Katoličtí estéti i kritikové z druhého břehu si musí uvědomiti, že tam, kde Absolutno přichází v dotyk s časem, kde Božské vchází v lidské formy, tam ani nemůže býti jinak, než že lidské nedokonalosti s božskou Dokonalostí přicházejí v jakési napětí. Velké osobnosti tím trpí, leč ve světle

víry poukazující k věčnosti všechny nesnáze a pochybnosti mizejí. Geniální světec Augustin byl si vědom nedostatků Církve na zemi, přesto vášnivě vyzývá: *Amemus Dominum Deum nostrum, amemus Ecclesiam eius, illum sicut Patrem, istam sicut matrem* (In ps. 88-2, 14.). *Amate hanc ecclesiam, estote in tali ecclesia, estote talis ecclesia; amate pastorem bonum neminem perire cupientem. Orate et pro dispersis ovibus, veniant et ipsi, agnoscant et ipsi, ament et ipsi* (Sermo 138. 10. — P. L. 38. 769) Milujme Pána Boha našeho, milujme jeho Církev, jeho jako Otce, onu jako matku. Milujte tuto Církev, buďte v této Církvi. — Modlete se za ovce rozptýlené; kéž i oni přijdou, i oni uznají i oni milují.

II. DÍL

NEKATOLICKÉ NÁBOŽENSKÉ SPOLEČNOSTI

I. ODDÍL

CÍRKVE ROZKOLNÉ (SCHISMATICKÉ) V NAŠÍ VLASTI

V prvním díle této knihy jsme popsali poslání pravé Církve Kristovy. Nyní přistoupíme ke společnostem nekatolickým v naší vlasti.

Církev pravoslavná

Dějinný přehled. Mezi rozkolné církve, odštěpené od pravé Církve Kristovy, na půdě naší vlasti patří církev pravoslavná a starokatolická. Duchovním otcem rozkolu východního, jenž má tak neblahé následky, zejména pro národy slovanské, byl ctižádostivý patriarcha cařihradský Fotius. Tragický rozkol východní církve dovršil pak zapří-
sáhlý odpůrce římského Velekněze, pravoplatného nástupce sv. Petra, patriarcha Michal Cerularius.

Čeští pravoslavní korifejové usilují dokázati, že ortodoxní církev není v zemích svatováclavských ničím novým. Využívají pro své tvrzení neprávem ideje cyrilometodějské, poukazují na to, že již v husitství se projevila náklonnost k pravoslaví v úsilí Jeronýma Pražského, a kolébkou dohaslého ideálu pravoslavného jest jim klášter na Slovanech, jenž Ferdinandem I. byl předán benediktinům Montserratským. Zámyslně je zaměňována staroslověnská katolická liturgie s pravoslavím. Tolerančním patentem Josefa II. byla v bývalých zemích rakouských nesjednocená

církev pravoslavná trpěna. V českých zemích r. 1870 na žádost nadšených panslavistů, politických vůdců: Sladkovského, Riegra, Dra Braunera, se podařilo od obce pražské získati do nájmu kostel sv. Mikuláše na Starém městě, aby v něm byly konány řeckoslovanské pravoslavné bohoslužby. Rakouská vláda viděla v těchto snahách náboženských nebezpečí politické a proto se stavěla nepřívznivě vůči formálnímu zřízení pravoslavné obce v Praze. Čeští politikové se totiž usilovali opřít o největší velmoc slovanskou politicky, a proto i sympatisovali s pravoslavím, považující je za náboženství výslovně slovanské. A tak pravoslavné snažení se soustřeďuje jedině v soukromém spolku: »Pravoslavné Besedě«, jež byla posílena přestupem několika desítek sympatisujících starokatolíků. Ideálem nového spolku bylo, aby Hus a Jeroným Pražský byli prohlášeni za pravoslavné svaté.

Tehdy pravoslavní v rakouských zemích podléhali metropolitovi v Karlových, jemuž podřízen byl i pravoslavný biskup bukovinský a zadarský. Po rozdělení říše na část rakouskou a uherskou, černovické biskupství se stalo samostatným. V českých zemích bylo pravoslaví zastoupeno pražskou filiální obcí, resp. t. zv. expositurou srbské pravoslavné obce ve Vídni, zřízené výnosem min. kultu a výchovy ze 4. IV. 1893 a tím bylo podřízeno metropolitovi karlovickému.¹⁾

Po světové válce myšlenka autokefální pravoslavné církve české ožívuje v založení »Československé obce pravoslavné«, jež měla tvořiti východisko k další pravoslavné, církevní organizaci. Stanovy její byly potvrzeny v roce 1920 a vedení se ujímá archimandrita Sawatij, vlastním jménem Ant. J. Brabec, narozený 3. II. 1882 v Praze-Žižkově. Po bohosloveckých studiích v Ufě v Rusku se stal r. 1902 pravoslavným mnichem v Kyjevě a přijal řeholní jméno Sa-

¹⁾ Bušek-Hendrych: Čsl. církevní zákony. — Müller 1931. — Str. 1187.

watij. Po světové válce se vrací do vlasti, aby se zde stal hlasatelem pravoslaví. Ministerstvo školství a národní osvěty (MŠANO) schvaluje statut zmíněné obce pravoslavné 31. VI. 1922. Biskupem zvolen archimandrita Sawatij a předsedou Dr Miloš Červenka.

V téže době se hlásí k pravoslaví též nová společnost, církev československá, již pohnutkou k pravoslavné orientaci byla potřeba řádně posvěcených biskupů s apoštolskou posloupností. Sawatij sice intimuje patriarchu srbského o své volbě, ale nedostává se mu odpovědi, ježto srbská autokefální církev vlivem svého zástupce biskupa Dositeje skládá své veškeré naděje a navazuje styky jedině s daleko silnější církví československou, již později byla nečekaně tolik zklamána. Proto Sawatij se obrací se žádostí o chirotonii, t. j. svěcení biskupské — k patriarchovi cařihradskému Meletijovi, jenž v lednu 1923 potvrzuje Sawatije na episkopa pravoslavné archiepiskopie v ČSR a 4. března t. r. je Sawatij v Cařihradě vysvěcen na biskupa a Dr Červenka na protopresbytera.

Srbská církev přísluhuje však biskupským svěcením Matěji Pavlíkovi, zvolenému církví čsl., jenž byl slavnostně vysvěcen již v roce 1921. A tak je pravoslaví mezi Čechy zastoupeno v prvních letech po převratu v náboženských pravoslavných obcích na Podkarpatské Rusi, počtem velmi slabou obcí Sawatijovou, a pravoslavnou orientací církve československé, jež však jako celek nebyla v pravém slova smyslu nikdy pravoslavnou církví. Biskup M. Pavlík-Gorazd po svém návratu z Ameriky zachraňuje poslední zbytky svých věrných přívrženců, s nimiž se odtrhl od nepoměrně početnějšího liberálního a racionalistického směru v církvi čsl., vedeného Drem Farským. »Na tom, že srbská církev se blamovala při organizaci čsl. církve, má hlavně vinu episkop Dositej.«¹⁾ Později některé české pravoslavné

¹⁾ Vlad. Grigorovič: Pravoslavná církev v rep. Čsl. — Nákl. Vl. Čerycha v Josefově 1926. — Str. 94.

obce nebyly spokojeny s vedením Sawatijovým a Červinkovým pro nepořádky. Proto na jich stížnost v květnu 1925 rada Eichler je pověřen vyšetřováním stížností pravoslavných obcí proti Dru Červinkovi, v červenci je jmenován vládním komisařem, přebírá veškerou agendu Sawatijovy obce a zjišťuje, že valná hromada z r. 1922 nebyla oprávněna voliti duchovního ani funkcionáře, ježto nebyla všeobecným shromážděním věřících. Proto jsou vykonány nové volby v České Třebové 22. XI. 1925, k nimž se Sawatij ani Červinka, ač zváni, nedostavili; z toho důvodu je zvolen biskupem Pavlík-Gorazd z Olomouce a předsedou dr. Bohdan Zahradník, gen. ředitel hypoteční banky. Sawatij sic neodešel z kolbiště po dobrém, rekuroval k Nejvyššímu správnímu soudu, ale ten »zamítl definitivně jeho stížnost proti rozhodnutím min. školství, proti komisaři Eichlerovi a volbám delegátů čsl. náboženské obce«. ¹⁾

Od té doby se začíná pravoslavná církev konsolidovat a v r. 1929 došlo ke zřízení a schválení 2 pravoslavných eparchií-diecesí, pro Čechy se sídlem v Praze a Podkarpatskou Rus se sídlem v Mukačevě. Obě eparchie přísluší pod jurisdikci mateřské pravoslavné církve srbské. V právním ohledu je zajímavé, že pravoslavná církev svými obvody se pravidelně shoduje s obvody světských celků. Pro vznik nové samostatné místní pravoslavné církve jsou nutny některé předpoklady; hlavně církev má býti tak dalece zorganizována, aby měla aspoň tři eparchiální biskupy, aby v případě, že by jeden zemřel, ostatní dva mohli skládáním rukou posvětit nového. Dokud tyto předpoklady nejsou dány, musí se nově vzniklá církev opírat o nějakou starší, obyčejně mateřskou pravoslavnou církev. Podle církevních kánonů pravoslavných má právo a povinnost jakéhosi patronátu či t. zv. jurisdikce ta pravoslavná eparchie, na jejímž území nová obec vznikla. Jen v tom případě, že by nová obec vznikla na území, které by nepatřilo k nějaké auto-

¹⁾ Srov.: Věstník čes. prav. eparchie, roč. V., 1934. — Str. 10.

kefální církvi, tehdy má povinnost se postarati o novou obec patriarcha cařihradský. Z toho poznáváme, že právně jurisdikci nad českými zeměmi měla skutečně pravoslavná církev srbská.

Výnosem MŠANO ze 6. VII. 1929 č. 192.182 byla schválena ústava pravoslavné eparchie v zemi české a moravsko-slezské. Podle § 1. je česká pravoslavná eparchie samosprávnou eparchiální jednotkou církve pravoslavné na území ČSR. Podle § 2. ve věcech výlučně církevních je závislá na srbské církvi jakožto mateřské. Patronát srbské církve záleží ve trojím: 1. ze tří kandidátů zvolených českým eparch. shromážděním si volí sv. archijerejský sabor srbské církve biskupa české eparchie, ujistiv se dříve souhlasem vlády; zvoleného biskupa světí srbský patriarcha; 2. o otázkách liturgické a náboženské povahy rozhoduje sv. archijerejský sabor mateřské církve na schůzích, ve kterých je přítomen archijerej české eparchie; 3. v dogmatických a výlučně duchovních otázkách podléhá archijerej české eparchie soudu archijerejského synodu jako první a archijerejského saboru jako druhé instance.⁴⁾ Jinak je česká eparchie úplně samosprávná. Nejvyšším orgánem této samosprávy je eparchiální shromáždění, jež se skládá z 45 členů; 15 kněží a 30 laiků. Pro správu eparchie je volena dvanáctičlenná eparchiální rada (4 kněží a 8 laiků). Předsedou eparchiálního shromáždění i rady je biskup. Rovněž ve farních obcích je samospráva vykonávána farním shromážděním, jež podle velikosti obce má 9 až 15 členů.

Ježto vývoj českého pravoslaví po světové válce jest nerozlučně spojen se jménem čilého organisátora, prvního pravoslavného biskupa českého, vladyky Gorazda, je nutno pro úplnost připojit několik dat z jeho života. Matěj Pavlík se narodil 28. V. 1879 v Hrubé Vrbce na Moravském Slovácku. Po gymnasiálních studiích v Kroměříži a

⁴⁾ Pravoslavná církev svým příslušníkům. Vyd. Sbor starších prav. církve v Praze II. — Str. 32, 33.

bohosloveckých v Olomouci působí krátce v římsko-katolické duchovní správě a později dlouhá léta působí jako duchovní správce v ústavě choromyslných v Kroměříži. Již na fakultě se zajímal o pravoslaví a r. 1900 dokonce navštěvuje staroslavny Kyjev. Za války vydává časopis »Právo Národa«, r. 1921 zakládá pravoslavny časopis: »Za pravdou«, jenž je vystřídán od r. 1929 »Věstníkem české pravoslavné eparchie«. V popřevratové horečce jako horlivý organisátor se účastní činnosti v radikálním křídle jednoty zároveň s Farským. Po biskupském vysvěcení dne 26. VII. 1921 v Bělehradě, kdy přijal po žáku sv. Metoděje mnišské jméno Gorazd, se náhle jeho radikální smýšlení změnilo v orientaci nekompromisně pravoslavnou. Ve velkých bojích vnitrocírkevních mezi orientací radikálního směru Farského a pravoslavnou se mu podařilo nesmírným úsilím zachrániti pro pravoslaví 9 obcí na Moravě a v Čechách toliko obec v Praze a Táboře. Od roku 1924 houževnatě organisuje tyto trosky, a zvláště se snaží finančně zajistit kongruou své duchovenstvo, což se mu též zdařilo. Tím a zároveň ústavou byly položeny základní finančně-právní pilíře českému pravoslaví. R. 1927 vydává pravoslavnou liturgii, 1931 obřadní příručku-trebník a r. 1933 velkorysou práci: Sborník modliteb a bohoslužebných zpěvů pravoslavné církve, praktickou to rukověť pravoslavného lidového zpěvu.

Sbory starších vybírají církevní daň, jež se odvádí eparchiální radě, a činí průměrně 4 Kčs měsíčně na hlavu. Středem liturgickým jest kathedrální chrám sv. Cyrila a Metoděje v Praze II, Resslova 9. Druhá pravoslavná obec, potvrzená zem. úř. r. 1930, je v Táboře. Na Moravě pak jsou obce: v Brně, Chudobíně u Litovle, Dol. Kounicích, Olomouci, Hřimicích, Štěpánově u Litovle, Třebíči, Vilémově u Litovle; tedy 11 církevních obcí a duchovních správ, v nichž působí 21 pravoslavných kněží. Mládež je organisována v Besedách pravoslavné mládeže a účinně působí v pěveckých sborech, jichž je as 11. Podle posledního

sčítání je v české eparchii kol 20.000 pravoslavných věřících; to je jasným nepřímým důkazem, že český lid nemá zájmu o orthodoxní církev, nýbrž je ve své nejvnitřnější podstatě katolický.

Za druhé světové války česká pravoslavná církev velmi trpěla. Po atentátě na t. zv. protektora Heydricha byli zatčeni biskup Pavlík-Gorazd, farář Čuřík, kaplan Dr Petřek a popraveni v roce 1942 a náboženská společnost pravoslavná byla rozpuštěna. Rovněž arcibiskup Sawatij strádal v koncentračním táboře v Dachau podobně jako mnoho kněží katolických.

Dnes vede českou pravoslavnou církev ruský arcibiskup Jelevferij (exarcha moskevského patriarchy).

Věrouka českého pravoslaví. V podstatě české pravoslaví souhlasí s věroukou ostatních větších církví pravoslavných. Jako ruské pravoslaví podle své věroučné a náboženské podstaty je příbuzné katolictví a není dosud vzdáleno od ekumenické církve, náleží až podnes k »mystickému tělu Kristovu«, totéž platí i o pravoslaví českém.^{*)} Všechny pravoslavné autokefální církve by se mohly přirovnati ke vzdorovitým dcerám, jež dobrá matka s krvácejícím srdcem byla nucena vypověděti ze svého domu, ale volá je občas ústy nejvyšší viditelné hlavy zpět k návratu do domova, ke sjednocení, k unii. Pravoslaví trvá na sedmi ekumenických sněmech, a ne menší význam mají symbolické knihy: Petra Mogily ze XVII. st. (*Orthodoxa Confessio Fidei*) a Vyznání víry od Disiteje, patriarchy jerusalemského z r. 1672, doporučené synodem v Jerusalemě. Velké vážnosti se těší též Katechismus Filareta Moskevského z r. 1823.

Nejstarším článkem, jenž působil tolik rozbrojů mezi východem a západem, jest t. zv. filioque. Pravoslavní totiž

^{*)} Valerij S. Vilinský: *Duch ruské církve*. — Vyd. L. Kuncíř 1930. — Str. 418.

tvrdí, že Duch sv. vychází jediné z Otce, nikoli též ze Syna, jak tomu učí správně církev západní. Písmo sv. nazývá Ducha sv. zrovna tak Duchem Synovým jako Otčovým (sr. sv. Jan — ev.-XV. XXVI-16, 17). Sami východní Otcové: Origenes, sv. Basil, sv. Epifanius, sv. Cyril a jiní dosvědčují svými texty, že víra o vycházení Ducha sv. z Otce i Syna není nějakou »svévolnou domněnkou ani bludným novotářstvím, nýbrž že toto učení je pravda Bohem zjevená a od prvního počátku v Církvi uznávaná.«⁶⁾ — Ba i rozumově je odůvodněna správnost katolického filioque: Duch sv. totiž vychází z Otce i Syna chtěním. Avšak chtění Otce i Syna je jedno nikoli dvoji od sebe reálně odlišné; tudíž Otec a Syn jsou vzhledem k Duchu sv. jediným principem, z něhož vychází.⁷⁾ Boj o filioque není jenom slovní hříčkou, ale ukazuje, že v pravoslavném křesťanství stojí v popředí spíše druhá Osoba-Spasitel.

Podle pravoslavné věrouky hřích, jenž odděluje Boha od lidstva, musel býti smazán vykupitelským dílem Kristovým; spása lidstvu přišla prostřednictvím vtěleného Bohočlověka, jenž je pravoslaví jakousi dvojjednotou Boha a člověka. Problém vykoupení v orthodoxii není ohraničen ani dopodrobna vymezen jako v katolické bohovědě; proto »pravoslavná soterologie jest ve své podstatě christologii.«⁸⁾ Menší rozdíly věroučné mezi katolicismem a pravoslavím se týkají popírání očištění, popírání odpustků, dále jsou to disciplinární odlišnosti: lilavě sv. přijímání pod obojí způsobou, křest se uděluje pohružováním, při mši svaté užívají pravoslavní kvašeného chleba a k přepodstatnění vyžadují následné modlitby zvané epiklese, jež je jim nutným doplňkem slov konsekračních. Pravoslaví nepřipouští dogma

⁶⁾ Maximus Malatikus: Církev východní a západní. — Přel. Dr. Bon. Segeta. — Nákl. Ak. velehrad. T. A. XIII. — Str. 25.

⁷⁾ Srov.: Ad. Šanda: Synopsis theologiae dogmaticae; I. pars. — str. 105.

⁸⁾ Th. Dr. Stef. Cankov: Pravoslavné křesťanství východní. 1931. Liga prav. kultury. — Str. 48.

o neposkvrněném početí Rodičky Boží, ač i východ výroky svých církevních Otců a svoji liturgií vždy vyznával privilegium Matky Páně, že byla předem uchráněna všeliké poskvrny hříchu dědičného pro zásluhy svého božského Syna. Stačí se jen povšimnouti hymnů známého hymnologa Josefa — zemřel r. 883, jenž v akathistu opěvává nadšeně Pannu Marii: »Zdráva's jediná, neposkvrněná, mezi ženami, zdráva's záchrano od potopy hříchu,« atd. Pravosláví sice uznává, že Církev Kristova je věrnou strážkyní, sloupem a základem zjevených pravd, zprostředkovatelkou milosti Ducha sv. a nejdokonalejším nástrojem Božím ke spáse lidstva, že v tomto živém organismu — Církvi — je spojen Kristus s dušemi jako hlava a prvním údem v tomto organismu je Matka Boží, ale »nejvyšší autoritou pravoslavné církve jest církev sama a celá pospolitost církve.«^{*)}

Nejvlastnější a nejpodstatnější příčinou schismatu je záporný postoj pravosláví k prvenství římského biskupa. Pravoslavná bohověda sice připouští, že Spasitel ustanovil církev jako společnost hierarchickou, ale nedomýšlí, že tato hierarchická společnost musí býti též monarchickou, protože tomu tak božský Zakladatel chtěl. Ne theologie, nýbrž historie každému nezaujatému duchu dosvědčuje, že Kristus svatému Petru přímo a bezprostředně udělil nejen čestné prvenství, ale též primát jurisdikční čili moc říditi celou církev i se svatými apoštoly. Spasitel připravoval Šimona na jeho pozdější úřad tím, že změnil jeho jméno, vyznamenával ho přede všemi apoštoly, a u památné Cesaree Filipovy mu přislubuje primát známými slovy: »Ty jsi Petr to je skála —« (Mt. XVI). Hodnověrnost Matoušova textu je nejpevněji kriticky zajištěna, což připouštějí i protestanté — ač jasnost slov Páně hledí obejít svým přizpůsobeným výkladem Matoušova textu. Po svém zmrtvýchvstání Spasitel prvenství též sv. Petru uděluje slovy: »Pasiž beránky

^{*)} Th. Dr. Cankov: Pravoslavné křesťanství východní. 1931. Liga prav. kultury. Str. 79.

mé, pasiž ovce mé,« jež uvádí rovněž kriticky zajištěný text sv. Jana (ev. XXI. 15-17). O primátu sv. Petra dále svědčí svědectví staré církve, spoluapoštolové jej uznávali, svatí Otcové obhajovali, ba i schismatické označují sv. Petra tituly, jež jeho prvenství předpokládají a potvrzují. (Na pš. Kleithukos — klíčnik, prostates — představený, protothronos.) »Primát sv. Petra nebyl osobním privilegiem, nýbrž veřejnou důstojností danou pro dobro církve. Proto nepřestalo prvenství smrtí prvního nositele, nýbrž přešlo na jeho nástupce.«¹⁰⁾ A nástupcem v prvenství Petrových je ten, kdo je jeho nástupcem v úřadě biskupském. Opět je to historie, jež dokazuje, že sv. Petr žil, byl biskupem v Římě a tamtéž umírá smrtí mučednickou. Proto římský Velekněz, jenž je pravoplatným následovníkem Petrovým v úřadě biskupském, je zároveň prvním svou jurisdikcí nad ostatními biskupy světa.

S primátem úzce souvisí papežská neomylnost. »Římský Velekněz, kdykoliv mluví, ex cathedra« jest neomylný, t. j. definuje-li učení o víře a mravech, tak že jeho definice samy o sobě, nikoli ze souhlasu církve jsou neměnitelné.¹¹⁾ Samozřejmě, že rozkolní křesťané popírající jurisdikční prvenství římského Velekněze, tím spíše popírají jeho věroučnou neomylnost. Z téhož důvodu starokatolíci se odloučili po prohlášení neomylnosti papežské sněmem vatikánským r. 1870 od jednoty katolické. A přece neomylnost papežská je přirozeným, samozřejmým důsledkem primátu, jsouc v něm obsažena, a proto římský Velekněz jsa nositelem prvenství, je i subjektem s ním spojené neomylnosti. Je-li Církev neomylná v předkládání a autentickém vysvětlování Bohem zjevených pravd, což uznávají i pravoslavní, tím spíše musí býti neomylný pravoplatný nástupce Petrův, jenž je nazýván Pánem Ježíšem »skalou církve«, jenž má

¹⁰⁾ Srovn.: A. Michelitsch: *Elementa apologeticae seu theol. fund.* 1925. Str. 368.

¹¹⁾ Srovn.: A. Tanqueray: *Synopsis theologiae dogm. fund.* I. sv. 1937. — Str. 590.

»kliče království nebeského«, jehož povinností je pásti stádece Kristovo. A sám Spasitel uděluje velkou milost neomylně vésti svěřené duše ke spasení sv. prvním biskupu římskému a jeho nástupcům slovy památnými: »Šimone — a ty, někdy obrátě utvrzuj bratry své.« (Ev. sv. Lukáše: XXII, 31-32). Samozřejmě, že »žádný papež nikdy neměl úmyslu ani práva měnit učení Spasitelovo. On jen je zachovává, vyhláší, jeho znění a závěry staví vůči bludařům, toť vše.«¹³⁾ Všichni východní Otcové uznávali primát římského biskupa a jedním z nejskvělejších důkazů jeho prvenství a pravomoci nad celou Církví jsou právě dějiny vzniku východního rozkolu za ctižádostivého Fotia, jenž se dovolává všude papeže, jehož vyslance i úplatky se snaží získati pro sebe. »Nebýti idee papežství, mohli bychom připustiti, že jest to jedna a táž církev,« soudí universitní pravoslavný profesor.¹⁴⁾ Než stačí nezaujatě sledovati běh církevních dějin a domýšleti, a pak hlavní záhada mezi oběma církvemi se rozplyne. Pak upřímné úsilí římských Velekněží — a v posledních dobách si dlužno všimnouti otcovského listu Lva XIII. z r. 1894: »Praeclara« — po spojení obou církví nebude jenom »bezúspěšným milostným nadbíháním«, jak neprávem nazývají unionism pravoslavní patriarchové.

Uznávaný odborník ve východní bohovědě Boh. Spáčil zdůrazňuje hlavně dvojí nedostatek u pravoslaví a to skutečnost, že mu schází neomylná autorita, jež by protivy vyrovnávala a rozhodovala ve sporných bodech a dále v tom, že církve rozkolné si nezachovaly samostatnost a neodvislost, důstojnou nadpřirozené společnosti náboženské a mystického těla Kristova (t. zv. cesarópapism). (Srovnej B. Spáčil: Pravoslavná theologie a možnost unie s východními církvemi. Knihovnička ČKD 1925, str. 25.)

Totéž hlásá jihoslovanský bohoslovec Fr. Grivec, jenž

¹³⁾ M. d'Herbigny: L'anglicanisme et l'Orthodoxie grécoslave. Paris 1922. Str. 14.

¹⁴⁾ Srovnej: Stef. Cankov: Pravosl. křesť. východní. Str. 132.

rovněž soudí, že »hlavní věroučný rozdíl a hlavní překážka sjednocení v církvi je církevní učení o papežství a církevní ústavě. Vlastně je to jediná překážka.¹⁴⁾

Theologii pravoslavnou přehledně probírá jesuita Mořic Gordillo, profesor na orientálním ústavě v Římě ve své příručce: »Compendium theologiae orientalis« — Romae 1939. V příručce ve hlavě 3. pojednává důkladně o prvenství Velekněze římského, jež obhazuje proti námitkám bohovědy pravoslavné.

V hlavě 4. si všímá t. zv. filioque a odůvodňuje nauku katolickou, v 5. hl. pak obhazuje dogma neposkvrněného Početí Panny Marie. V 6. hl. pojednává o rozdílech mezi katol. a pravosl. bohovědou ohledně svátostí, a v 7. hl. si všímá odlišné nauky pravoslavné o posledních věcech člověka.

Učení české pravoslavné církve podává zhuštěně Gorazdův: Pravoslavný katechismus, jež kriticky bylo s hlediska katolické bohovědy zhodnoceno článkem v ČKD 1941 — sešit 1.

Pravoslavná liturgie. Protestanty není plně chápána ani doceňována jak katolická, tak ani pravoslavná bohoslužba. Často ji nazývají magickým sentimentalismem, ač liturgie všech katolických křesťanů — i rozkolných — jest jen plastickým vypočtením křesťanského učení. Věřící takřka prožívají svou víru, kultem se dostává církevnímu dogmatu zevnějšího výrazu. A zvláště pravoslavná bohověda téměř opěvá svůj kult nazývající jej akcí Boha a reakcí člověka, společenstvím modlitby, víry, lásky a milosti Boží. Pravoslavné učení o svátostných mysteriích souhlasí s katolickým. A pro obě církve středem je liturgie — (Mše sv.) — společná bohoslužba, v níž pravoslavní zdůrazňují hlavně svátost svatého přijímání. Pravoslavná liturgie — mše,

¹⁴⁾ Srovn.: Fr. Grivec: Pravoslaví. Nákl. Akademie Velehr. 1921. Str. 25.

sestává ze čtyř oddílů: 1. Proskomidie — přináší se chléb určený ke sv. oběti, jež zovou prosfora: II. Liturgie katechumenů — po velké ektenii, t. j. prosby za mír křesťanstva, se zpívají antifony, pak blahoslavenství, voláží se s evangeliem a čte se či zpívá epištola a evangelium; III. Liturgie věřících — sestává z přinesení svatých darů, prosebné ektenie, proměnění sv. darů se vzýváním Duchu sv., jež zovou epiklesi a příprava na sv. přijímání. IV. Svaté přijímání. V pravoslavné vrcholným bodem liturgie je sv. přijímání, spojení se samým Spasitelem. Dnes se užívá dvou starých liturgií: sv. Basila Velikého, jež se koná desetkrát do roka, jindy se používá liturgie sv. Jana Zlatoústého.

Poněkud je odlišná pravoslavná svátost pokání, při níž věřící vyznává své hříchy v přítomnosti kněze před Bohem a nabývá od něho odpuštění. Z mimořádných pobožností je nejznámější panichidon — služba sestávající z modliteb za hříšnou duši zemřelého a za pokoj její na onom světě.¹⁵⁾

Česká pravoslavná církev tiše pracuje, účastní se i světového protestantského hnutí pro sjednocení všech církví. Je dlužno zdůraznit, že české pravoslavné zásluhou svého vůdce biskupa Gorazda šlo čistě náboženskými cestami.¹⁶⁾ Zdá se, že nebude hrátí význačnou roli mezi autokefálními, pravoslavnými církvemi, a poměrně nepatrný zlomek pravoslavných věřících v národě českém jasně svědčí, že pravoslavní východní je příliš cizí a vzdálené duši českého člověka, jenž vždy nábožensky i kulturně tíhnul ke katolicství. Jest litovati, že od této linie se velmi značně odchýlil oficiální věstník české pravoslavné eparchie »Hlas pravoslavní«, založený r. 1946.

Církev starokatolická

Dějinný přehled. Mladší sestrou pravoslavné církve, jež se rovněž samovolně odtrhla a vzdorovitě opustila domov

¹⁵⁾ Pravoslavná liturgika. — Schválená 21. XI. 1934.

¹⁶⁾ Křesťanská revue — čsbr. evang. — roč. 1937. Str. 21.

své pravé Matky, jest církev starokatolická. Český duchovní této společnosti v Praze, Martin Vochoč, líčí ve svém článku v Ottově naučném slovníku (nov. vydání) pod heslem: »Starokatolická církev« jako předehtu starokatolicismu německého jansenistickou církev v holandském Utrechtě. Jejím prvním biskupem byl Kornelius Steenowen, který došel svěcení biskupského od suspendovaného misijního biskupa Dominika Varleta. Jest zajímavé u této holandské církve, »že jansenisté utrechtští se nepovažují za schismatiky a pečlivě oznamují papeži biskupské jmenování a své sněmovní dekrety.«¹⁷⁾

Podstatnou příčinou vzniku hnutí starokatolického jest prohlášení neomylnosti papežské na koncilu vatikánském. Hnutí vzniklo v Německu a jeho duchovní hlavou je známý historik Dr Ignác Döllinger, profesor a probošt v Mnichově. On a mnichovští profesori: Friedrich, Huber, Messner, profesori vratislavští: Reinkens, Weber, z Prahy pak laik Schulte a jiní, nepřijímají učení sněmu vatikánského, prohlašujíce, že článek o neomylnosti papežské není ani v Písmě ani v ústním podání, naopak, že prý odporuje podstatě křesťanství. Starokatolicism je podporován německými vládami a o letnicích r. 1871 na prvním kongrese starokatolickém v Mnichově je usilováno o odštěpení se od Říma; 4. června 1873 je zvolen prvním starokatolickým biskupem Dr Jos. Reinkens, jenž je vysvěcen holandským jansenistickým starokatolickým biskupem z Dewenteru. Proto starokatolíci o sobě tvrdí, že mají apoštolskou posloupnost. Čistě německé hnutí starokatolické se záhy rozšířilo do sousedních zemí, takže dnes t. zv. utrechtská starokatolická unie v sobě soustřeďuje biskupství v Holandsku, Německu, Polsku, Rakousku, Jugoslavii, Spojených státech a u nás. V bývalém Rakousku došla státního uznání výnosem min. kul. a o. 18. X. 1877 č. 879 a její ústava byla rovněž schválena, Asi tři tisíce nespokojenců v čele s prv-

¹⁷⁾ Dom. Oh. Poulet: Histoire de l'Eglise. T. II. Temps modernes, Paris 1926, G. Beauchesne. Str. 355.

ním starokatolickým farářem Antoním Nittlem zakládají u nás vlastní církev. Po státním uznání starokatolicismu byl Nittl zvolen biskupem, jeho volba však nebyla úřady potvrzena. Proto na X. synodu starokatolickém ve Vídni je zvolen Miloš Amadeus Čech, bratr známého básníka českého. Tento se narodil v Litni u Hořovic, studoval na novoměstském gymnasiu v Praze a po bohosloveckých studiích v Litoměřicích byl r. 1878 vysvěcen na kněze; jako kaplan v Dubu se přidal ke hnutí starokatolickému a fungoval jako starokatolický kooperátor do r. 1880. Od té doby byl zástupcem starokatolického biskupství, jež od r. 1897 má své úřední ústředí ve Varnsdorfu v sev. Čechách.

Obdobné hnutí pro Čechy, v Praze se pokoušel založiti JUDr. Fr. Iška, jemuž bylo nedůsledností, »staví-li český národ na jedné straně svého velikána (Husa), ale na druhé straně zůstává v církvi, která jej upálila a kacířem jej zove.«¹⁹⁾ Z národních důvodů zakládá »Národní církev československou«, jež prý nechce bráti lidem víru, nýbrž jenom ji vrátiti očištěnou od římských novot. V lednu 1899 v Curychu vydává stanovy, v nichž hlavně zdůrazňuje národní řeč v bohoslužbě a všech církevních funkcích. Samozřejmě, že jako nadšený ctitel »mučedníka« kostnického, stojí Iška proti neomylnosti papežské a proti Římu vůbec v nepřátelském postoji. Ježto jeho české náboženské sdružení nebylo státně uznáno, bylo mu překonati množstvím těžkostí, ba dokonce jedné neděle byl samozvaný starokatolický apoštol v ornátu přímo od oltáře odveden na policii a žalován, že vykonává obřady státem neschválené sekty. Ve své tísní se obrací do Varnsdorfu a ochrany se pražským starokatolíkům dostává zásluhou správce biskupství Miloše Čecha (Czecha). Když první správce pražského sboru starokatolíků, Dr. Iška, odejel do Ameriky, jeho nástupcem se stává Jos. Peřina, a od roku 1907, kdy byla získána pro boho-

¹⁹⁾ Dr. Fr. Iška: Národní církev československá. — Dr. E. Grégr 1900. — Str. 22.

služby starokatolické kaple sv. Máří Magdaleny pod Letnou (u Čechova mostu), nastupuje talentovaný organisátor, farář V. J. Ráb.

V popřevratové horečce po světové válce ve sporu se svým představeným Čechem, byl V. J. Ráb sprostěn svého úřadu farářského a proto s 20 věrnými přestoupil v r. 1920 k ČČS. Ale radikální nevěra vypuzuje věřícího Rába z nové společnosti. V té době nástupcem Čechovým se stává — s ním spříbuzněný — druhý biskup varnsdorfský, Alois Pašek, s nímž se Ráb vyrovnává a znovu se stává pražským starokatolickým farářem. Poslední starokatolický biskup pro země české se narodil 16. VI. 1869 ve Štěkni u Strakonice, vysvěcen byl na kněze v Čes. Budějovicích v r. 1894. Od roku 1922 působil jako starokatolický farář v Jablonci nad Nisou a r. 1924 byl zvolen a posvěcen na starokatolického biskupa varnsdorfského. (Zemřel 29. VI. 1946.) Správcem starokatolické církve v ČSR byl zvolen V. J. Ráb. (Srovn.: Husitský kalendář českých starokatolíků L. P. 1947 — str. 66.)

Starokatolické hnutí nenalezlo mezi Čechy valného ohlasu, ač se prohlašovalo na prvním místě za církev husitskou. V roce 1920 bylo českých starokatolíků v Praze 437, po deseti letech toliko 436. Starokatolický farář Ráb vydával občas informační »Věstník církve husitské či české starokatolické«, jenž pro nedostatek zájmu a snad i finančních prostředků záhy zaniká. V Praze jsou jenom dvě farnosti starokatolické, a sice na západ od Vltavy farnost vedená M. J. Pulcem, a na východ od Vltavy pod správou V. J. Rába. Dříve starokatolická církev v tuzemsku byla administrativně samostatná, ježto nepodléhala vyšší jednotce v zahraničí. Do r. 1938 měla 11 obcí, 3 filiální a 21 odboček, celkem asi 24.000 věřících.¹⁹⁾ Její ústava s některými změnami byla schválena MŠANO z 15. IX. 1927. Podle I. § sy-

¹⁹⁾ Československé církevní zákony. — Bušek, Hendrych. — Laštovička, Müller, 1931. — Srovn. str. 1262.

nodního a církevního řádu starokatolické církve: »Katolíci, kteří zamítají učení o papežově neomylnosti a jeho vševládlosti nad celou církví, nově přijaté na vatikánském koncilu v papežské bule »Pastor aeternus«, tvoří náboženskou společnost pod jménem starokatolická církev. Biskup má všechna práva a povinnosti, jež mu všeobecné právo přiznává: jest volen na dožítí synodem. Po boku biskupu starokatolickému k řízení církevní společnosti je jako usnášející sbor synodální rada, volená synodem, jež sestává ze 4 kněží a 5 laiků. Bohoslovci starokatoličtí se vzdělávají na vysoké škole v Bernu, vědeckém to ústředí starokatolickém a v semináři v Bonnu n. Rýnem. Tyto ústavy vydávají mezinárodní starokatolické: »Internationale theologische Zeitschrift« a »Revue internationale de Théologie«. Pražská obec starokatolická, jež na prvním místě se zove církví husitskou, se prohlašuje nástupkyní hnutí vzbuzeného Mistrem Janem Husem, jež prý bylo vždy katolické, nikoli však římské. Předsevzala si za úkol probudití staré hnutí podobojí, sirotčí, husitské. Hlásí se k pokrokovým církvím v naší vlasti. Ježto se shoduje s církvemi starokatolickými úplně ve víře, ve zřízení i bohoslužbě a jsouc s nimi v jednotě, užívá též názvu česká církev starokatolická.⁹⁰⁾ Husova starokatolická církev usiluje býti se všemi církvemi v přátelství. Dlouho fungovala jako diasporní farní obec biskupství warnsdorfského, k němuž příslušeli všichni starokatolíci české národnosti, jenom prý »s církví římsko-katolickou ve přátelství žiti nemůže pro její nesnášenlivost.«⁹¹⁾ Odtud vysvítá její poměr plný antipatie vůči jedině pravé Církvi Kristově.

Věrouka starokatolická. Starokatolické církve původně chtěly, pokud možno, setrvati ve svém učení na stanovisku

⁹⁰⁾ Věstník církve husitské — české církve starokatolické. Roč. II. 1929, čís. 3, str. 3.

⁹¹⁾ V. J. Ráb: Církev starokatolická. Vyd. Švejda, Praha VIII. 1919. — Str. 37.

blízkém katolické Církvi kromě usnesení koncilu vatikánského. Leč během doby se přichýlily v mnohém k protestantismu. Nepřinášejí nic nového, tvořivě pozitivního, nýbrž pouze negují to, co se nelíbí jejich povýšenosti a kritisujícímu rozumu. Církev starokatolická odstranila katolické odpustky, uctívání svatých a obrazů, zamítá modlitby a vyzývání svatých, ježto jediným prostředníkem mezi Bohem a člověkem jest Kristus. Rovněž odmítá a odstraňuje prosebné průvody, pouti, procesí, zvláště pak průvod Božího těla, ježto prý rušivě působí na dopravu a na náboženský mír. Zároveň odstranila to, co prý odporuje svobodě křesťanské — totiž: půst, bezženství kněží (celibát) a zpověď, jež starokatolíkům není nutná k přijetí svatého pokání. Stačí jen lítost a rozhřešení; připouští však a odporučuje se zpověď pro mládež, jež je velmi užitečná. Značně se liší starokatolíci od pravé Církve Kristovy svou ekklesiologií. Církev je jim »náboženskou společností pokřtěných věřících křesťanů, jež je povolána vytvořit a uskutečňovat viditelné království Boží na zemi.«²²⁾ Je jim neviditelnou společností, pokud je duchovním organismem, mystickým tělem Kristovým; jako viditelnou společnost pak ji tvoří organisované společenství. Křesťanská církev je jim církví lidovou, ježto se musí přizpůsobiti lidové řeči a kultuře, ale zároveň národní, poněvadž má přijmouti právní a společenské zřízení státní. Nejvyšší hlavou církve starokatolické jest Ježíš Kristus; nástupci apoštolů jsou biskupové. Biskup římský prý jako biskup hlavního města světové říše římské měl jen čestnou přednost před ostatními biskupy. Teprve »partikulární« sněm vatikánský prohlásil starokatolíkům nepřijatelné nauky: 1. že Kristus Petra ustanovil nejvyšší hlavou církve; 2. že toto prvenství Petrovo přechází na biskupy římské; 3. že nástupce Petrův v Římě má bezprostřední moc nade všemi biskupy (universální episkopát-

²²⁾ Fr. Ewald Fuchs: Katechismus. — Im Auflage der 35. Synode der altkathol. Kirche. — Stát. nakl. v Praze 1938. Str. 94.

primát); 4. že římscí papežové jsou v církvi neomylní. Katechismus starokatolický obchází jasný text sv. Matouše v kap. XVI. (o příslibení primátu) výkladem, že prý skalou, na níž Ježíš staví svou církev, je neochvějná víra, s níž Petr vyznal božství Ježíšovo. Stejně vyumělkovaně vykládá též katechismus známé místo v evangeliu Lukášově, jež tak zřetelně potvrzuje milost neomylnosti, danou sv. Petrovi, potvrzovati bratry své. (Srovn. Luk. XXII. 31.) Svatý Petr třikráte zapřel svého Spasitele; znovu našel víru svým pokáním, a proto uschopněn touto špatnou zkušeností, má prý své bratry v podobném postavení poučovat a povznášet k víře. Třetí text, dle něhož Spasitel po svém zmrtvýchvstání odevzdal svatému Petru své beránky i ovce, jednostranně je vysvětlován, jakoby jím bylo naznačováno potrestání svatého apoštola. Trojím potvrzením své lásky k Ježíšovi před světem prý musel Petr odčiniti Jemu učiněné bezpráví, a Pán teprve poté prý ho znovu přijal v apoštolský úřad. Bible pak ani slovem se prý nezmiňuje o tom, že Ježíš svěřil Petrovi nejvyšší vedení v církvi. A naopak uvádějí starokatoličtí bohoslovci onen protestanty tak často zdůrazňovaný příběh, jak sv. Pavel v Antiochii přede všemi učinil výtku sv. Petrovi, že osvědčil nejistotou před svými spolubratřími při pojídání t. zv. nečistých pokrmů. (Srovn. ep. ad Gal, 2 kap, 11.) Jakoby se výtky Pavlova týkala věci víry a nebyla to záležitost, týkající se kázně, tedy věci čistě disciplinární, jež nemá nic společného s neomylností svatého Petra.

Starokatolická liturgika. Starokatolíci uznávají všech sedm svátostí a za nejdůležitější pokládají svátost »těla a krve Ježíše Krista«, již jinak též nazývají mši svatou či Večeří Páně. Věří ve skutečnou přítomnost Krista Pána v Eucharistii, starokatolická mše i ostatní svátosti se konají v mateřské řeči. Ale obětní charakter mše svaté si vykládají odlišně od katolické věrouky. »Mše sv. jest jim trvalou upomínkou na oběť smrti Ježíše Krista a znamená

jím obětování sama sebe věřících v modlitbě.³³⁾ Tedy není jím sv. Mše neustálým opakováním a obnovováním oběti Kristovy na kříži, nýbrž obětní povaha spočívá jen v tom, že je jím trvalou upomínkou a zpřítomňuje reálně ono obětování Kristovo za spásu lidstva, které podle listu sv. Pavla k Židům X. 11—12, božský Spasitel neustále v nebi vykonává, jsa nyní za nás přítomen před tváří Boží. Podle katolické dogmatiky ve mši svaté podstatou je sama konsekrace chleba a vína. A tato konsekrace obsahuje v sobě památku na krvavou smrt Kristovu, a právě památka této krvavé smrti Kristovy se koná »per representationem in speciebus separatis — představením ve způsobách od sebe oddělených.«³⁴⁾ Kdyby nebyla smrt Kristova představena, nemohlo by se mluvit o nějaké oběti. Text z epištoly k Židům, na který se odvolávají starokatoličtí bohoslovci, aby jím dotvrdili oprávněnost svého mínění, naprosto nepopírá obět mše svaté ve smyslu chápání katolického, nýbrž jen srovnává oběti levitské s obětí Kristovou.

Obřady starokatolické mše jsou obdobné s katolickými; starokatolický kněz užívá stejných bohoslužebných rouch v pěti liturgických barvách. Lid se účastní mešní oběti svými odpovědmi knězi. Tak stupňové modlitby se modlí kněz střídavě s lidem, rovněž kyrie, epištola a evangelium čte obrácen k lidu, rovněž modlitba Otčenáš se modlí společně. Při pobožnostech se zpívají v české husitské církvi starokatolické písně ze zpěvníku Rábem nedávno vydaného, jenž obsahuje několik písní k počtě Husově, řadu písní českokobratrských a též několik katolických. Zvláštností je veřejná zpověď, při níž se nejdříve kněz a lid střídavě modlí, pak lid veřejně a všeobecně vyznává své hříchy a kněz mu odpouští všechny hříchy úmyslné a neúmyslné.«³⁵⁾

³³⁾ J. Theussl: Altkatholischer Katechismus. Nákl. Synodalarat der altkat. K. 1920. Str. 177.

³⁴⁾ Ad. Šanda: Synopsis theologiae dogmaticae. Pars II. — Str. 227.

³⁵⁾ V. J. Ráb: Řád mešní a písně duchovní. Vyd. Jos. Průša, Praha VII, 1939. Str. 66.

Svým původem čistě německá církev starokatolická nenašla ohlasu u českého lidu, ač uměle navazuje a se hlásí ke hnutí husitskému, chtějíc býti pokračovatelkou církve kališnické, jež ve svém úpadku po vzniku protestantismu záhy veplula od domácí starší víry k cizí víře německé. Nezájem českého lidu o starokatolictví je rovněž zřejmý z nepatrného počtu českých husitských starokatolíků a zvláště smutné skutečnosti malé účasti na bohoslužbách, jimž bývá přítomno nejvýše 8—10 věřících, včetně faráře a varhaníka i kostelníka, jak si trpce stěžuje horlivý starokatolík Karel Hanf ve »Věstníku církve starokatolické« — roč. 1930, čís. 4.

II. ODDÍL

ČESKÝ PROTESTANTISMUS POSLEDNÍCH DOB

Katolíku je církev společností Kristem ustanovenou, jež má střežiti a lidem zprostředkovati poklad zjevených pravd Božích a vésti k spasení. Církvi, kterou sv. Pavel nazývá tajemným tělem Kristovým a neposkvrněnou nevěstou Páně, svěřil božský Spasitel své dílo, aby je uchránil bludu a lidské libovůle — vždyť Jeho pravda se má udržet neposkvrněná na věky. Uděluje jí trojí úřad: učitelský, kněžský a pastýřský. Jeho zástupce, viditelná hlava Církve, biskup římský, buď sám nebo s kolegiem biskupů, majících poslušnost apoštolskou, nepronáší snad nového učení, nového zjevení, nýbrž jen přesněji a jasněji vysvětluje obsah zjevení v Kristu již dokonaného a smrtí posledního apoštola ukončeného. Každému myslicímu křesťanu je jasné, že život církevní šel vždy na linii určené naší Matce Církvi samým Ježíšem. Magisterium církevní, jež je nejbližším pravidlem víry všech pravých křesťanů, jen určitěji vyjadřovalo, co Spasitel napověděl, rozvíjelo jen, co je v evangeliu již v jádře obsaženo, a k neměnnému pokladu apoštolskému v duchu pravého vývoje připojuje vše, co během dějin theologové promyslili, světcí vybojovali, mystikové uchvátili, mučedníci protrpěli. Bohužel, člověk, který dovede poskvřnit i to nejsvětější, zneuctít i to nejposvátnější, častokráte během dějin povstává vůči Bohem svěcené autoritě své Vůdkyně na cestě k věčnému

životu a na její místo nevděčně a samovolně nastoluje svůj uboze nedokonalý rozum. A kořen všech bludů a heresi právě tkví v popírání autority Církve, jakožto společnosti Bohem ustanovené, jejího úřadu učitelského, kněžského a pastýřského. Jako černá niť se vine již téměř dvěma tisíciletími blud nejpodstatnější, odklon od autority církevní a úmyslné vypadnutí z mateřské její náruče.

I v naší malé vlasti pod libivým heslem reformace byl několikrát přetržen normální vývoj jediné pravé, křesťanské církve a násilím porušena katolická tradice. Protestanté všichni sice omlouvají svou zpronevěru výmluvami, že autorita církevní zneužila svého poslání tím, že náboženství zcírkevnila, církev zestátnila a křesťanství zdogmatizovala. Prý nedoceněnou zásluhou reformace na věky zůstane, že »obnovila osobní náboženství a učinila náboženství ne věcí církve, nýbrž zájmem každého jednotlivce a tím probudila osobní odpovědnost.«¹⁾ Právě v tomto vychvalovaném reformačním individualismu a subjektivismu-
jícím úsilí vězí počátek a kořen všeho tápání duchovního. Dlužno připustiti, že v proudě dějin církevních byly též chvíle soumraku a zajisté nebyly nedostatky lidí vedoucích Církve Kristovu bez vlivu na vznik reformních hnutí, než podstatnými důvody odklonu od církevní autority byly vždy spíše příčiny osobní, snad někdy i spolupůsobily pohnutky nacionální nebo politické.

V našich dějinách možno pozorovati první záchvěv zpronevěry duchovních dítek k Matce církvi v českých ozvěnách hnutí valdenského, jež se k nám protlačilo z dalekého francouzského Lyonu, ne však aby irenejovsky posílilo víru českého lidu v duchu slavného lyonského biskupa, sv. Irene, nýbrž aby otrávil nenávistí k Římu srdce Evropy. Zdá se, že kol r. 1178 spadá příchod prvních nepravých apoštolů valdenských, snad i jich zakladatele, ježto kro-

¹⁾ Fr. Žilka: Dějiny světových náboženství. Stát. nakladat. v Praze 1924. Str. 138.

nikář V. Hájek se zmiňuje o t. zv. jamnících. Sekta lyonská jistě má nemalý vliv na vznik t. zv. české devotio moderna — hnutí po očistě v Církvi. Později v extrémní, z církevní již půdy vybočivší formě je představitelem tohoto proudu Hus. Hnutí Husem zahájené jest podle zdůrazňování protestantských theologů českých reformační v protestantském smyslu a v tom je prý »jeho příbuznost vnitřní se snahami Lutherovými, Zwingli-ovými a Kalvinovými«.¹⁾ A protestantští historikové, kteří vytvořili romantické nazírání na české dějiny, jichž vrchol vidí v husitství, se diví s překvapující vážností, proč v cizině se též nemluví o reformačním typu českém vedle luterského a kalvínského. Hus oproti pozdějším reformátorům vždy projevoval přání býti opravdovým údem Církve, již však chápal ke svému neštěstí v nepravověrném pojetí Wiklefově, jež nekriticky, nemaje širšího, světového rozhledu, přijal za své. Utrakvističtí husité se rovněž vždy považovali za pravé dítky svaté Církve a proto kromě slabé menšiny radikálů tolik usilovali o vyrovnání s kurii papežskou.

Snad nedostatek mnišského ideálu, jehož postrádala degenerující církev kališnická, způsobily vznik nové společnosti, »Jednoty bratrské«, jež je životným projevem nespokojenosti s upadajícím utrakvismem. I Jednotu bratrskou považují čeští protestanté, a právem, za církev nesporně reformačně evangelickou, nazývajíce ji »českou formou obnoveného křesťanství«. V kruhu posluchačů Rokycanových se ohlašuje touha po náplni jakéhosi mnišského ideálu, již inspirovala horlivá četba zbožného, ale nenávisť k »porušené církvi římské« naplněného, jihočeského zemana, Petra Chelčického. »Jest právem za duchovního otce Jednoty bratrské pokládán, ač nebyl mistrem sedmera umění, ale za to byl mistrem osmera blahoslavenství,« praví o něm

¹⁾ Srovn.: Kalich. — Revue pro otázky nábož.—kul. R. V. 1917. Fr. Žilka: Čes. ref. Str. 4.

Historie o protivenství církve české.³⁾ Ve vsi Kunvaldě u Žamberka stejně smýšlející přátelé bratra Řehoře se seskupili v náboženskou společnost; plně popřeli autoritu Církve a roku 1467, na prvním sněmu ve vsi Lhotě u Rychnova bylo Bratřimi přijato za vůli Boží, že »oddělení od římské jednoty hodné jest a spravedlivé pro zlé její skutky a mnohé bludné věření.«⁴⁾ Chtějí prý dobré od římské církve přijati, zlé zavrhnouti a smíšené očistiti. Potvrzením tohoto odštěpení jest volba vlastních kněží. Navazují styky s valdenskými, od nichž nechtějí přijati učení, nýbrž jenom svěcení. Hle, překvapující shoda vzniku a počátečního úsilí po apoštolské posloupnosti s novodobou ČČS.

Valdenský biskup Štěpán, jenž prý měl apoštolskou sukcesi, světi jim prvního biskupa.

Ceští bratři zdůrazňují hlavně praktický, křesťanský život. Věrouka jejich prodělává během doby několik zásadních změn. Základem jim je Písmo svaté, v ohledu věroučném mnoho čerpají z nejradikálnějších názorů Husových, namnoze se opírají o zásady táborské a hlavně ovšem čerpají ze spisů Petra Chelčického. V Lutherovi radostně vítají spojence proti »nepřátelskému« Římu a ve stycích s ním dospívají k jakési formulaci své věrouky. Lutherův vliv znamenáme nejzřetelněji v první bratrské konfesi, jež má býti nejlepším výkladem svatých Písem a je věnována císaři Ferdinandovi r. 1535. Tato konfese je podkladem všech ostatních, častokráte vydávaných konfesí nové společnosti náboženské. Za základ její je vzato Písmo svaté, o němž věří, že je od Boha vdechnuto (inspirováno). »Věra sama nebo doufání v Pána Boha člověka před Bohem ospravedlňuje neb spravedlivým činí beze všech jeho prací, skutků i zásluh«⁵⁾ — hle, již doslovný ohlas luteránské

³⁾ Historie o těžkých protivenstvích c. české. — J. Otta 1888. Str. 51.

⁴⁾ Srovn.: Ant. Gindely: Dekrety Jed. br. — Kober, Praha 1865. Str. 3.

⁵⁾ Konfesi Bratrská aneb Počet z víry a učení i náb. — J. Br. č. z r. 1535.

theologie. Názor na církev, jež je svatá, obecná, přítomná, ve světě »rytěřující« a jejíž hlavou jest jedině Kristus, souhlasí s učením dřívějších myslitelů českých, stejně jako ve zdůrazňování neblahého působení Antikristova. Ze svátosti o večeři Páně zprvu věří, že chléb je tělem Páně a víno krví Páně, ale popírají přepodstatnění. Dalším mezníkem v dějinách Jednoty, jež byla pronásledována jak vládou, tak i oficiální církví podobojí, jest vyrovnání s luterány českými a církví podobojí v konfesi české, předložené r. 1575 císaři Maxmiliánu II., jenž ji sice ústně schválil, ale písemně byla potvrzena teprve r. 1609, majestátem Rudolfa II. Nemluví ani o počtu svátostí, ani o stanovisku ke mši svaté, ani o očištcí, primátu papežském nebo účtě k svatým a obrazům. Je to »dílo spíše diplomatické, než katecheticky poučné.«⁹⁾ Začíná slovy, jež zdůrazňují protestantský princip víry, totiž Písmo svaté: »Slovy věříme a ústy vyznáváme, že Pisma sv. Starého i Nového zákona jsou beze vší výjimky a neproměnitelně pravá.«¹⁰⁾ Ospravedlnění člověka před Bohem jest počtení a vyhlášení božské hříšnicka kajícího za nevinného, svatého, spravedlivého. Sám protestantský historik Denis, oceňuje tuto konfesi jako temnou a někdy sobě odporující směs učení luteránského a bratrského. Do roku 1560 převládá v Jednotě bratrské sympatie k Lutherovi a bratrským Římem je Wittenberg, po roce 1560 znamenáme odklon od luteránů vlivem Blahoslavovým k reformovaným kalvínům. Od té doby téměř přijímají úplně učení kalvinské, nazývajíce kalvínce svými bratry, luterány pak jen svými bratranci. A zvláště jejich názory věroučné se kryjí s věroukou kalvinskou. Náboženské rozpory mezi protestantismem a katolicismem, jež vyúsťují ve třicetiletou válku, končí pro země české vítězstvím kato-

⁹⁾ J. Sahula: Česká konfese. — Čas. úvahy 1904, sv. 48. — Vyd. J. Procházka 1869. Str. 32.

¹⁰⁾ Ferd. Hrejsa: České vyznání víry svaté křesťanské všech tří stavů kr. čes. z víry tělo a krev Páně pod obojí přijímajících r. 1575. Nákl. Syn. r. 1935. Str. 15.

licismu. Již po roce 1621 jsou protestanté vypovídáni katolickou vládou, jež důsledně provádí protestanty zavedenou zásadu: »cuius regio, eius religio — či kraj, toho náboženství«. Historie o těžkých protivenstvích líčí tuto periodu českých dějin s nenávisným zabarvením: »A tak z celé české i moravské země kněží, služebníci Kristovi, vybiti a holomci Antikristovi (!) (katoličtí kněží) za učitele, slepí vidoucím za vůdce představeni byli.« (Srovn. str. 156.) Poslední věroučnou formulací vymírající Jednoty ve vyhnanství jest Vyznání vydané J. A. K o m e n s k ý m r. 1662. Pojednává o svrchované autoritě Písma, o živé víře, jež jediné ospravedlňuje, o církvi, jejíž jedinou hlavou je Pán Ježíš, o služebnosti slova Božího, jež »kladou za věc přednější, podstatnější a ke spáse potřebnější nežli svátosti.«⁹⁾ Ze svátostí uznávají jenom dvě, stejně jako kalvíni mluví o úctě svatých, o Panně Marii, atd. Smrtí Komen sk é h o r. 1670 ž i v o ř í c í d o s u d J e d n o t a z a n í k á.

Jednota bratrská často mění slovní vyjádření svých článků věroučných, ale i obsahově v její věrouce znamenáme do r. 1560 vliv luterský, a na konci vývoje se již srovnává v učení se směrem reformovaným. Její zvláštností — nepřehlídíme-li k jejímu nemalému významu literárnímu v písemnictví našeho národa, — ač byla poměrně malou církevní, jakousi »ecclesiola in ecclesia« — je tuhá kázeň, již Bratři mnohem ostřeji zdůrazňovali nežli věrouku. Veřejný řád celé Jednoty mluví v křesťanském náboženství o věcech podstatných, služebných a případných. Bratři jsou podle řádu církevního rozděleni na počátečníky, kteří se teprve učí katechismu, na prospívající v učení a dokonalé; z těchto dokonalých byli vybíráni t. zv. služebníci Ježíšovi, jimiž jsou „kněží Páně na místě Kristově poselství v lidu Jeho konající, jichž povinnost jest slovem, klíči a svátostmi v církvi přisluhovati.«⁹⁾ V čele historické Jednoty

⁹⁾ Vyznání víry J. Bratři č., vydání J. A. Komen. R. 1662. Nákl. Syn., r. c. čsbr. ev. 1935. Str. 71.

⁹⁾ Řád církev. J. Bratři č., vyd. Komenium 1897. Str. 17.

stál senior, přední presbyter neboli biskup, jenž byl vždy volen hlasováním kněžstva. Původně Bratři zdůrazňovali kněžskou důstojnost svých presbyterů, ale Komenský už poznamenává k církevnímu řádu, že presbyter neznamená Bratřím kněze obětujícího čili mešního. Prolnutí kalvinismem bylo již v době Komenského dokonáno. Poslední biskup bratrský si libuje, že církev bratrská, jež je mu společenstvím svatých k vzájemnému povznášení skrze dílo služby v jednotě víry, k upřímnému konání v lásce, že zřízení Jednoty jest ideální, majíc v sobě »provaz trojnásobný, totiž: prvky monarchie (úřad biskupa), aristokracie (radu starších) a prvky demokracie (synody — sněmy církevní).«¹⁰⁾

Proto bylo záhodno blíže si všimnouti dějinného i věroučného vývoje zaniklé staré Jednoty bratrské, ježto po světové válce téměř všechny protestantské denominace se prohlašovaly pokračovatelkami staré Jednoty a někdy uměle na ni navazující, tvrdily o sobě, že mají své kořeny v dávné Jednotě Bratří českých, když ne organisacně, tedy aspoň věroučně. Z nich na prvním místě svým počtem stojí českobratrská církev evangelická, po světové válce nejvíce činná, v níž se sdružili předválečné protestantské církve: česká církev reformovaná čili vyznání helvetského a č. c. luterská čili vyz. augsburského.

Českobratrská církev evangelická

Přehled dějinného vývoje. Jednota historická organisacně zanikla po smrti Komenského. Jednotliví však exulanti zakládali své osady v cizině, zejména v Polsku, Slezsku, Prusku kol Berlína, v Sasku, ba i v Maďarsku, jež nemajíce ústředního vedení záhy zanikly, neboť Bratři se přizpůsobovali nábožensky i jazykově okolním většinám. Ale nejvíce českých protestantů přese všecko

¹⁰⁾ J. A. Komenský: Poselství J. Br. — Nakl. Kalichu 1940. Přel. Dr J. Hendrych. Str. 29.

zůstalo ve vlasti a jako houževnatí kacíři přes horlivé misie otců Jesuitů se udrželi tajně zvláště v Polabí, ve východních Čechách, na Českomoravské vysočině a Valašsku. Teprve svobodomyšlný císař Josef II. chtěje opřít svou říši o spokojenost všeho svého obyvatelstva, vyhlásil 13. října 1781 tolerančním patentem náboženskou svobodu s omezením, že zbytky nekatolíků se mohli v zemích českých hlásiti buď k vyznání augsburskému nebo helvetskému. Vyznání českobratrské však, jemuž říkali Bratří víra Beránkova, ani podobojí nebylo dovoleno. »Toleranční patent vyvolal z hrobu zbytky českého protestantismu.«¹¹⁾ Poměrně nepatrná číslce 73.000 — přihlášených návratů k protestantismu dokazuje, že národ český nikdy nebyl protestantským, a že rozhodující mocí v ohledu náboženském od počátku 15. stol. nebyl protikatolicky zaměřený husitism, jak to usilují přesvědčiti protestantští historikové. (Srovn.: Fr. Hrejsa, v článku pro mezinárodní revue: *Le monde slave* - 1931 - *Évolution religieuse des confessions non catholiques* - p. 277.) Český lid v jádře a v hloubi duše byl vždy katolický a věrný své zděděné víře svatováclavské. Není tedy oprávněné mínění, že Čechy a Morava byly sopečnou půdou, jež byla uklidněna protireformací toliko zevně a jež hrozila katastrofou a výbuchem pro katolickou církev každého dne. Nejlepším právě důkazem je rok 1781, a po druhé nám bližší doba popřevratového kvašení. Uměle podporované hnutí odpadové sic bolestně zasáhlo katolicismus v naší vlasti, ale zároveň se jasně dokázalo, že náš národ je duchovně daleko od protestantismu, neboť poměrně jen nepatrné procento nespokojenců hledalo útočiště v sektách protestantských přes jejich nedůstojnou agitaci.

V době potoleranční v Praze podporuje protestanty generál hr. Wurmser; luteráni čeští si volají pastory ze

¹¹⁾ Fr. Bednář: Památník českobratr. církve evangel. - Kalich 1924. Str. 18.

Slovenska, reformovaní pak získávají své duchovní v Maďarsku, o čemž svědčí řada jmen jich seniorů a duchovních: Láho, Molnár, Košut, Lány, Nágy a j.

Prvním luteránským superintendentem v Čechách byl jmenován pastor v Krucemburku, Jan Láho a u reformovaných Fr. Kovacz, pastor v Krouně. V Praze luteráni získávají v Truhlářské ulici vlastní modlitebnu; později kostel sv. Salvátora a reformovaní za faráře Košuta kostel sv. Klimenta. Záhy — již r. 1789 — pro neshody němečtí věřící se oddělují a tvoří si svůj samostatný německý sbor se středem u v. Michala v Jirchářích. Památného roku 1848 byla protestantům slíbena úplná rovnoprávnost, ale zrovnoprávnění před zákonem docházejí teprve císař. patentem z 8. IV. 1861. Podléhají evangelické konsistoři v Těšíně, později přenesené do Vídně, již jsou podřízeni superintendenti (t. j. evangeličtí biskupové), kteří byli jmenováni císařem; jim podléhali od r. 1874 senioři. Protestanté sami nazývají období protestantismu do r. 1848 dobou živení. Teprve po roce 1861, kdy tolerance se stala plnou rovnoprávností, začíná čilejší život. »Smutným však zjevem v dějinách českých církví je poměr obou českých církví evangelických k sobě« — přiznává sám protestant Bednář.¹³⁾ Neboť mezi duchovními reformovanými a luteránskými bylo mnoho nesnášenlivosti a hašteřivosti.

Před světovou válkou navazují protestanté styky s protikatolicky smýšlejícím profesorem Masarykem. Zvláště Hrejsa, Žilka, Dušek. Do této doby spadá založení »K o s t n i c k é J e d n o t y«, jež podle stanov hájí a pěstuje náboženské i kulturní zájmy evangelického lidu a zásady české reformace propaguje pořádáním schůzí, přednášek, organisováním práce, vydáváním publikací, udržováním styků s evangelií zahraničními. Svým posláním si učinila též vyrovnati rozpory mezi oběma hlavními denominacemi

¹³⁾ Fr. Bednář: Památník českobratrské církve evangelické. Str. 47.

protestantskými. Dále sblížíje luterány s reformovanými spolek akademiků »Jeronym« a společné úsilí o evangelickou fakultu v Praze. Tíseň hospodářská ve světové válce a s ní spojený útlak politický, náboženský a národní vedl ještě k těsnějšímu sblížení českých protestantů. V roce zráni 1918, v odboru věroučně-historickém byly předloženy návrhy, jak by asi mohlo zníti společné vyznání víry v duchu Bratrské a České konfese a v zásadním souhlasu se světovými evangelickými konfesemi.¹³⁾ A dva dny po stržení mariánského sloupu, 5. XI. 1918 schůze ústředního výboru českých evangeliků obou konfesí v Husově domě prohlašuje sloučení obou vyznání na základě české reformace. Na všeobecném církevním sněmu v Obecním domě a v modlitebně na Král. Vinohradech dne 17. XII. 1918, byl přijat název »Českobratrská církev evangelická«. Prohlášení zní: »Majíce základem jednotné své církve evangelium, jakožto pravidlo svého náboženství, hlásíme se k českému vyznání, na němž r. 1575 se církev podobojí a Jednota bratrská sjednotily a r. 1609 v Majestátu sloučily v církev jedinou a k Bratrskému vyznání od J. A. Komenského z r. 1662 jakožto poslednímu vyjádření víry Českých bratří.« Odkládají se všechny zevní formy a sbory si ponechaly většinou prozatím beze změny svůj bohoslužebný řád, pouze v některých kostelech byly odstraněny oltáře. Při večeri Páně se vycházelo vstříc bývalým členům církve dle jejich zvyklostí. »Ukázalo se pak, že lid na formách lpěl daleko méně nežli se domnívali jeho kazatelé.«¹⁴⁾

Dalším mezníkem nové denominace, jež usilovala získati si členy v popřevratovém hnutí odpadovým způsobem podobným politické agitaci, jest rok 1921, kdy se sešel ústavodárný synod církevní (21.—25. února). Jeho úkolem je vypracování církevního zřízení, disciplinárního řádu, studij-

¹³⁾ Ferd. Hrejsa: Dějiny české evanjel. církve v Praze a ve střed. Čechách v posledních 250 letech, Praha 1927. Str. 419.

¹⁴⁾ Fr. Bednář: Památník — str. 112.

ního řádu bohosloveckého, uspořádání církevní pokladny a j. Církevní zřízení bylo schváleno vyhlášením min. škol. a nár. osvěty 8. II. 1922, čís. 64. Superintendentství bylo zrušeno a s e n i o r e m byl zvolen Jos. Souček, farář u sv. Klimenta, náměstkem pak Ferd. Hrejsa. Již roku 1919 Národní shromáždění uzákoňuje 8. IV. zřízení evangelické bohoslovecké fakulty Husovy. Z vídeňského profesorského sboru byl převzat Dr. G. A. Skalský, dále jmenování řádnými profesory: Dr. Ferd. Hrejsa — církevní dějiny, Dr. Fr. Žilka — Nový zákon; mimořádnými profesory: Dr. Josef Hromádka — systematické bohosloví, Dr. Daněk — Starý zákon; docenty jmenováni: Fr. Linhart, F. M. Bartoš (známý bojovník proti účtě a historičnosti »světce temna« — sv. Jana Nepomuckého) a Fr. Bednář. Čestným doktorem fakulty byl jmenován prezident Masaryk. Přes úsilivnou agitaci v odpadovém hnutí získává nová církev poměrně málo; nepodařilo se jí přilákat k sobě ani část národa nábožensky slabou, opouštějící Řím z důvodů politických více nežli náboženských. (Srov. Bednářův Památník 124.) Odbor Kostnické Jednoty pořádá s Volnou myšlenkou a ČČS tábory po našich vlastech, jež zůstanou nesmazatelnou skvrnou na štítě českého protestantismu. V nenávisti proti římskému katolicismu se dovedli sjednotiti protestanté i s nejradiálnějšími nevěrci.

Mládež česko-bratrská se sdružuje v t. zv. federacích a společně pod jedním praporem pracuje z Ameriky k nám importovanými protestantskými spolky mládeže: YMCA a YWCA.

Z charitativních ústavů a podniků spravuje česko-bratrská církev evangelická sirotčince: v Krabčicích (dívčí), v Mladé Boleslavi (chlapecký), v Čáslavi, v Táboře, na Vsetíně, dětský domov v Kostelci n. Čer. lesy a v Táboře. Sociální ústavy v Myslibořicích na Moravě obsahují sirotčinec, starobinec, prázdninové kolonie dětské a jiné. Pro sociální službu byla zřízena Česká Diakonie. Kromě Jeronymovy Jednoty, jež sbírá hmotné prostředky pro

chudé sbory a již dlužno lišiti od spolku protestantských akademiků, je zajímavé sdružení pro dívky, zvláště pomocnice v domácnosti zvané *Rodé*. Většinou tyto spolky evangelické mají své ústředí v Husově domu v Praze II. Literárním střediskem je evangelické vydavatelství a knihkupectví »*Kalich*«; z protestantských časopisů jsou nejznámější revue: »*Kalich*«, a Hromádkova: »*Křesťanská revue*«, dále: *Kostnické Jiskry*, v nichž se reprezentuje Husova fakulta, jež každoročně vydává též svou ročenku. Z jiných dlužno jmenovati: časopisy *Český bratr*, *Hus*, *Husův odkaz*, *Českokobratrská jednota* a jiné.

Od roku 1927 je českokobratrská církev evang. členem nově založené federace evangelických církví v ČSR. Ze světových organizací protestantských se účastní činnosti svazu světového pro pěstování mezinárodního přátelství prostřednictvím církví; t. zv. světová aliance má odbočku u nás, jejímž hlavním propagátorem je Dr Hromádka. Je též členem světového svazu protestantských nedělních škol.

Všechny protestantské denominace totiž usilují o výchovu v tak zvaných nedělních školách. Původ jejich dlužno hledati v cizině. Nedělní školy jsou většinou stupňovité (gradid) čili skupinové. Prvý stupeň obsahuje oddělení malých; účastní se ho děti od 4—8 let, kde se klade důraz na vnímání smyslové, zvědavost a neklid dětí. — Druhý stupeň pro děti od 9—11 let je pedagogicky přizpůsoben vnímání těchto dětí; třetí stupeň pro pokročilé od 11—14 roků má v nejdůležitějších obdobích dospívání probuditi zájem o náboženské ideály. Čtvrtý pak stupeň je pro dospělé nad 14 let. Úkolem nedělní školy je dokonalá znalost Písma svatého. Přehled zřízení vzorné stupňovité nedělní školy podává evangelický duchovní Dr Jindřich Procházka ve své Příručce pro učitele nedělní školy (str. 33). Ve světovém svazu těchto škol jsou zastoupeny: Českokobratrská církev evangelická (109 škol), Bratrská Jednota Chelčického — baptisté (18 škol), Jednota česko-

bratrská — dříve Svobodná reformovaná (24 škol), Jednota bratrská-Ochranovská (31), Methodisté (18).

Zřízení. Historická Jednota bratrská toužila po poslušnosti apoštolské a proto zprvu měla hierarchické zřízení. Synody bratrské byly obesílány toliko kněžími; nejvyšší správa byla v rukou seniorů, z nichž posledním byl Komenský. Naproti tomu, zřízení českobratrské církve evangelické jest ryze demokratické a lidové.¹⁵⁾ Tím napodobuje nová denominace kalvínské zřízení presbytero-synodní, neboť právě typ reprezentativního zastoupení je zvláštností reformace Kalvínovy. Zřízení českobratrské církve evang., na němž se usnesl I. církevní sněm a jež bylo potvrzeno vládou r. 1922, bylo nahrazeno novým zřízením, usneseným na V. synodu v listopadu 1929 a potvrzeno vládním usnesením z 22. VI. 1931. Podle § 2. »spoluvěřící evangelicko-křesťanské církve augsburského a helvetského vyznání v zemi česko-moravské, národnosti československé tvoří samostatnou církev.« Sedmý paragraf praví: »Česko-bratrská církev evangelická je spravována podle zásad presbytero-synodních. Základní jednotkou církve je sbor spojující v určitém obvodu jednotlivce a rodiny. Členové sboru mají právo hlasování — aktivní od 24 let, pasivní od 26 let. V čele sboru stojí staršovstvo sestávající z faráře a starších, volených sborovým zastupitelstvem. Duchovní správcevé čili kazatelé (faráři a vikáři) nejsou kněží ve smyslu katolickém, nýbrž starší církevní k úřadu svému odborně vzdělaní a církví zvláště povolání a zřízení (ordinovaní), kteří tento úřad přijali za svoje životní, výhradní povolání.«¹⁶⁾ Svaz sborů spojených v určitém obvodu se zove seniorát. V čele stojí seniorátní výbor se seniorem jako předsedou, konsenior, seniorátní kurátor,

¹⁵⁾ Fr. Prudký: Církev českobratrská. Vyd. Knechtl, Olomouc. Str. 12.

¹⁶⁾ Zřízení českobratrské c. evangelické. Státní tisk. V Praze 1938. Str. 36

zástupce a dva náhradníci. Senior je volen z farářů, nesmí však být přes 70 let star. Nejvyšší instancí jest synod, jež v mezidobí zastupuje synodní rada v čele se synodním seniorem. Ve finančním ohledu dostává Českobratrská církev evangelická od státu roční paušální dotaci. Podle sčítání z r. 1930 měla celkem ve 164 sborech 299.185 věřících. V církevní službě jest 153 farářů, 23 vikářů a 29 diakonů.¹⁷⁾

Bohovědné názory protestantismu

Církevním historikům všech dob zůstane povždy záhadným problémem, že právě odpadlý augustiánský mnich mohl způsobiti odpad valné části německého národa od pravé Církve Kristovy. Popření autority církevní a nenávisť k papežskému Římu mají však hlubší kořeny než jaké připouštějí protestanté. Nejdůležitější roli u průkopníků všech protestantských hlavních typů hrály důvody osobní, k nimž se ovšem pojily pohutky nacionální i církevní. Stačí povšimnouti si u Luthera, jež častokráte tak drasticky vyjadřoval svou antipatii k římskému Veleknězi a svou nenávisť k církevní hierarchii vůbec, malé epizody z jeho života, jež jistě v ohledu mravním není na výši. Sama sebe označuje v dopise ke Spalatinovi: »qui sic famosus fui amator.« Ještě roku 1521 nadšeně opěvává Matku Boží, vykládaje její chvalozpěv Magnificat; ale po čtyřech letech, kdy se oddává s vystoupivší cisterciáckou řeholnicí, Kateřinou Borovou, rodinnému životu, nazývá úctu k Panně Marii »Trügerei des Lügenteufels.«

Rovněž švýcarský reformátor Zwingli vedl život světský, byl mravně hluboce kleslý kněz.¹⁸⁾

¹⁷⁾ Srovn.: B. Jerie: Z pramenů života. Nakl. Kalich v Praze II. 1938. Str. 48.

¹⁸⁾ Jos. Burg: Symbolik. Unterscheidungslehre zw. Kath. u. Prot. Ruhr, Essen 1912. Str. 77.

Na duchovního otce protestantismu bývá častokráte jednostranně pohlíženo. Proto nutno se snažit mu porozumět, pochopiti tragiku jeho života. Luther v podstatě byl etický pesimista, jenž vidí v člověku jen hřích a zkaženost, špatně a jednostranně chápe listy sv. Pavla a odtud vyplývá jeho učení o ospravedlnění jedině z víry, jež se opírá o jediný pramen víry, totiž Písmo svaté. Z odporu k Římu logicky vyplývá jeho nauka o všeobecném kněžství a popření hierarchického charakteru církve.

Druhý otec protestantismu, tentokráte typu francouzsko-švýcarského, Kalvín, je důslednější. Jemu Bůh není toliko nekonečným mořem milosrdenství, nýbrž králem vesmíru, králem strašného majestátu. I tento reformátor vyslovuje drastickým způsobem svou nenávist k církevní hierarchii a nejvyššímu úřadu učitelskému, hledá záchranu jedině v bibli a ostře obnovuje ideu dvojí církve: neviditelné-ideální a viditelné. »V nejostřejším odporu ke katolicismu, jež od t. zv. svého obrácení odsoudil jako bludný a duším škodlivý, našel vnitřní klid a vědomí milosti Boží v podstatném souhlasu s Lutherovým učním o ospravedlnění jedině z víry.«¹⁹⁾ Tak líčí duchovní odklon Kalvínův známý theolog Ritschl. Ale ve stavbě nové křesťanské nauky končí důsledně predestinací. Učení o předurčení se stává v zájmu jistoty o spáse centrálním učním i u Luthera a Zwingliho. Stejně nepostradatelným je i u Kalvina, ale Kalvín je zdůrazňuje, propracovává a hlásá. Protestantický individualismus se proto také jeví nejzřejměji u reformovaných čili kalvínců, kde »predestinovaný se cítí povoláným pánem světa, jenž má na svět působiti v moci Boží ke cti Boha.«²⁰⁾ Odtud si vysvětlujeme zájem reformovaných o státní záležitosti. Vývoj filosofie, jež počínajíc Kantem, zdůrazňuje

¹⁹⁾ O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestant. III. 1926. J. C. Heinrich, Leipzig. Str. 164.

²⁰⁾ Ernst Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Verl. Oldenburg, Berlin 1928. Str. 34.

čistý racionalismus, nezůstává bez ohlasu na protestantskou bohovědu.

Žák Kantův, jenž zároveň byl vyznavačem pietismu, Fr. Schleiermacher (1768—1834) se utíká k náboženskému citu, usiluje tím oprostiti se od racionalismu náboženského. Pravou podstatou náboženství je mu »b e z p r o s t ř e d n í v ě d o m í Božství, jak je nalézáme jednak v sobě, jednak ve světě.«¹¹⁾ Krista nazývá Mesiášem a Synem Božím jenom proto, že si byl více vědom Nekonečna než ostatní lidé. Tedy jednostranně omezuje náboženství na cit a tím nevědomky zaplouvá do náboženského panteismu.

Jeho systém se snaží doplniti Albrecht Ritschl (1822—1889) se svou školou. Zdůrazňuje rovněž náboženský cit a zkušenost, ač hledí se vyhnouti pantheismu. Vliv školy Ritschlovy byl tak značný, že předválečný protestantismus se blížil radikálnímu liberalismu, jenž měl ve svém programu rovněž popírání božství Ježíše Krista. Liberální theologům protestantským zbyl nanejvýše jakýsi soucitný úsměv pro náboženského »snílka z Nazareta«. Proslavený A. Harnack ve svém známém díle: »Wesen des Christentums« se přiklání k jakémusi unitarismu a podstatou evangelia Kristova jest mu živoucí vědomí synovství vůči jedinému Bohu Otci. Rovněž Arn. Troeltsch v duchu liberální theologie hovoří o hříchu prvotním a dědičném jako o mythu, jenž je pro praksi bezcenný. (Srov. Die Bedeutung des Protest. — Str. 41.)

V poslední době se ozývá reakce proti jednostranně svobodné bohovědě, jež vlastně již opustila půdu křesťanskou, v bonnském, později basilejském profesoru K. Barthovi. Jeho škola nebyla tolik zatížena nacionálními a liberálními hledisky i politicky a sociálně jest rozhodněji než liberální protestantismus. Barth vlastně »hledal místo, kde se

¹¹⁾ Fr. Schleiermacher: Ueber die Religion. Kröner, Leipzig 1924. Str. 110.

vedl a má vésti vlastní spor mezi katolictvím a reformací²²⁾ a nachází záchranu v návratu ke starému církevnímu protestantismu. Škole Barthově je opět »Ježíš Kristus p r a v ý Bůh a pravý člověk, a právě proto má jeho dílo a působení a tedy i jeho zjevení svou sílu a svůj význam.«²³⁾ Zdůrazňuje církevní hlásání slova Božího, jehož kriteriem je bible, a autorita církve protestantské podle Bartha se opírá o Písmo svaté a právě jeho obsáhlá dogmatika má býti funkcí církve slyšící (srov. o. c. — II. díl, str. 890),

Přehled protestantské bohovědy české

Samozřejmě duchovní proudění v protestantské bohovědě německé našlo i ohlas v protestantismu naší vlasti. Právě liberální názory na věrouku to byly, jež měly kardinální vliv na spojení obou denominací českého protestantismu: totiž vyznání augsburského a helvetského v jednu církev československo-evangelickou v roce 1918. Vždyť sám útočný bohoslovec protikatolický, zesnulý kalvínský kazatel F. Kozák doznal ve svém úvodu ke knížce: »Co jest pravda«, že »věroučné rozdíly mezi církví reformovanou a luterskou po spojení obou těchto větví církevních se staly aspoň v naší vlasti bezpředmětnými.«²⁴⁾ Jistě značný to ústupek liberálním názorům od horlivého, věřícího reformovaného pastora.

V dnešním protestantismu českém i povrchní pozorovatel znamená dvojí proudění byť pod zdánlivě klidným povrchem. Již v roce 1916 se projevil dvojí směr v českém protestantismu ve sporu bývalého pastora, nynějšího profesora filosofie na Karlově universitě J. B. K o z á k a (mladšího) a J. L. Hromádky. Nynější profesor filosofické fa-

²²⁾ Jos. Hromádka: Cesty protestantského theologa. V. Horák a sp. 1927. Str. 15.

²³⁾ Karl Barth: Die kirchliche Dogmatik. II. Band. Verlag der Evang. Buchhandl. Zollikon 1938. Str. 135.

²⁴⁾ Fr. Kozák: Co jest pravda? — Čáslav, V. vyd. 1921. Str. 5.

kulty, syn Fr. Kozáka staršího, J. B. Kozák, je představitelem liberálního nazírání v protestantské bohovědě; jemu Ježíš je zkrachovaným Mesiášem, evangelia legendami, jemu Panna, »královna nebes«, manželka Boží, je čisto-krevnou legendou a dozvukem starých mythů«. Jako kritický moderní člověk popíral vše nadpřirozené a ostře kritisoval český pravověrný protestantismus. Hromádka, přísný evangelík kalvínského zabarvení, se staví v této »j a r n í b o u ř i« (jak spor oceňuje časopis Jednota bratrská — roč. I. 1921) proti tajemnému náboženství vzdělanců jakožto představitel naivní víry v ty věci, jež Bůh zjevil a skryl před moudrými tohoto světa.

V roce 1921 byla opět hladina českého protestantismu rozčeřena boji s Fr. Boháčem. Než v podstatě nejostřeji se projevuje dvojí směr v nazírání českobratrských církví na samé fakultě Husově bojovnými diskusemi v hlavních časopisech mezi orthodoxním protestantismem v čele s Jos. Hromádkou a jeho fakultními kolegy, liberálními: Fr. Linhartem a jinými. V roce 1926 se jeví náznaky zápasu v diskusích revue »Kalichu« o orientaci Barthovu. Linhart kritizuje metodu Barthovské teologie, že prý je příliš racionalistická v tom smyslu, že opomíjí n á b o ž e n s k o u z k u š e n o s t, a chce se dostat k Bohu cestou dialektickou, logickou. Linhartovým ideálem jest, aby se protestantské náboženství vyrovnalo s moderní kulturou. Prý »jiný bude poměr náboženství a kultury, jestliže jest náboženství dáno člověku zvenčí nadpřirozeným zjevením, a jiný, jestliže jest duchovní zkušeností člověka.«²⁵⁾ Proto Linhartovi je samozřejmou nutností, že náboženství se musí vzdát stánoviska supranaturalistického. Tím ovšem hlásá nové pojetí zjevení, jež se děje vnitřně, duchovně, prostřednictvím n á b o ž e n s k é z k u š e n o s t i. Transcendence Boha je postavena na vedlejší kolej, a immanence Boží

²⁵⁾ Fr. Linhart: Náboženství a kultura. Nakl. Kalich 1925. Str. 9.

pak je základním pojmem novodobého náboženského myšlení liberálního. Dr. Hromádka, jako již před ním K. Barth, vytýká tomuto přemrštěnému názoru, a právem, subjektivismus. »Prohlaste lidskou zkušenost náboženskou za zjevení, a otevřeli jste dvířka, kterými se naturalism všeho druhu protlačí do vašeho myšlení i zbožnosti,« píše varovně v Křesťanské revui (roč. II. 1928—1929, str. 274). Ani diskuse s profesorem Kozákem, jež sarkasticky nazývá ve svých Cestách protestantského theologa (str. 110) »statečným bojovníkem pokroku a světla proti tmě a zpátečnictví« — dosud nedozněly, nýbrž stále a stále jeví ohlas v oficiálních česko-bratrských časopisech. Kozák dovedl jen vydráždit, ale nemohl své církvi ničím přispěti, aby nábožensky zvítězila v moderním člověku, protože boj českého pravověrného protestantství s J. B. Kozákem není bojem vědy o právo svobody a kritiky, »nýbrž zápas je veden o něco mnohem prostšího, ale závažnějšího, o Boha.«⁹⁹⁾

Věrouka církvi česko-bratrských

V duchu zakladatelů světového protestantismu učí i české denominace, že jediným pravidlem víry křesťanské jest Písmo svaté. Podle jejich učení obsahuje vše, čeho je třeba ke spasitelné víře a bohumilému životu. Zavrhuji všelikou tradici, která nesouhlasí s Písmem, jakožto lidský náledek. Každý může spasitelnou pravdu z Písma poznati a každý je povinen v Písmě čísti a o něm rozjímati. Učení o Písmu svatém, jakožto jediném prameni křesťanské víry, jest přirozeným důsledkem toho, že protestantism hledá v proudu subjektivismu a individualismu, zanášejícího člověka do nevěry, nějakou záchranu. A tu tonoucímu má býti ostrovem záchrany Písmo svaté, jež musí protestantu na-

⁹⁹⁾ J. Hromádka: Katolicism a boj o křesťanství. Bursík a Kohout 1925. Str. 261.

hradit učitelský úřad svatě Církve čili drasticky řečeno jest mu jakýmsi papežem, ovšem papírovým. Protestantská bible čítá místo 45 knih Starého zákona jen 39, Nový zákon má pak pravidelný počet 27 knih. Podle názoru protestantského totiž nepatří do Starého zákona t. zv. knihy deuterokanonické, jež jsou nazývány apokryfy, ovšem neprávem. Prý »jsou to spisy později vzniklé, které již od Židů za Písmo svaté uznány nebyly.«¹⁷⁾ Katechismus československého evangelického vyznání (str. 7) hlásá: »Písmo svaté je nám pravidlem života a víry.« Proto vytýkají Církvi katolické, že prý se zmocnila slova Božího, stotožnila své výroky s pravdou Boží a tím připravila Boha o jeho nedotknutelná a věčná práva. Naopak reformační církve samy sebe podřizují slovu Božímu; směřují jen slovo Boží zvěstovati a nikoli nad ním rozhodovati. Libují si, že Písmo je osvobodilo z poručnickování církve a dává jim plnou svobodu. Ježto Písmo nepotřebuje dodatku ani doplnění, tak zvaná »tradice či ústní podání jest jim buď odporující slovu i duchu Božímu a jen za tím účelem smyšlená, aby se mohly do církve zavádět věci, kterých Bůh nenařídil anebo přímo zapověděl.«¹⁸⁾

Již v tom je nedůslednost protestantismu, že jedině Písmo svaté uznává za pramen víry, tradici však popírá; vždyť o kanonicitě Písma, o jeho hodnověrnosti se dovidáme jedině právě z tradice. Apokryfické knihy, jež nazývají protestanté miláčky papežství a mezi něž počítají: knihu Tobíáš, Judith, dodatky k Esther, knihu Moudrosti, knihu Ježíše Sirachovce, knihu Baruch, 3 dodatky ke knize Daniele, 3. a 4. knihu Ezdreášovu, 1. a 2. Makabejské, jako apokryfické by musely býti poznány opět jenom z tradice. Daleko logičtější jest učení Církve katolické, která Písmo svaté a kromě něho tradici považuje za t. zv. vzdálené pravidlo víry (*regula fidei remota*).

¹⁷⁾ B. Jerie: Z pramenů života — 1938. Str. 9.

¹⁸⁾ Fr. Šebesta: Křesťanská věrouka pro školu a dům. Nákl. spolku Komenský 1886. Str. 5.

Kristus neustanovil protestantský pramen víry, nýbrž katolický. Vždyť knihy Písma svatého jsou vesměs knihami příležitostnými a nevyčerpávají plně zjevení Boží, aspoň to bezvýhradně platí o Novém zákoně. Na příklad první evangelista, sv. Matouš, ve svém evangeliu, jemuž dáváme epitheton »evangelium mesiánské«, usiluje dokázati Židům, že na Kristu se naplnila všechna prorockví mesiánská a že je tudíž slíbeným Mesiášem; a pod tímto zorným úhlem vyčerpává určité a nikoliv všechny příběhy z Jeho života a působení. Stejně tak i ostatní hagiografové (svatopisci), z nichž poslední evangelista se výslovně zmiňuje, že vyličil jen část působení Bohočlověka. Apoštolové hlavně kázali o zjevených jim božských pravdách, jež pak v Církvi živým slovem dalším generacím byly tradovány, tedy z větší části ústně a jen zčásti písemně. Tedy »tradici čili ústním podáním rozumíme ony zjevené pravdy, které Kristus nebo apoštolové hlásali, ale nenapsali.«²⁹⁾ Ba, samo Písmo svaté protestuje proti extrémnímu názoru, že by snad bylo jediným pramenem víry. Sv. Pavel, na nějž se tolik protestanté odvolávají, píše památná slova v epistoletě k Římanům (X. 17.): »Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi« — »Víra ze slyšení«. A množství jiných svědectví nalézáme v Písmě, tradici církevních spisovatelů, ba sami protestanté popírající tradici, své mnohé pravdy — snad nevědomky — čerpají jediné z ústního podání, jako učení o křtu dítek, o platnosti křtu heretiků, o svěcení neděle místo soboty, o dovolenosti požívání krve atd. Kromě toho Pán Ježíš nařídil apoštolům, aby kázali evangelium všemu tvorstvu (srov. sv. Matouš, XXVIII.), to jest, aby živým slovem poučovali lidi o Jeho učení, netoliko mrtvou literou. Apoštolové a jejich žáci sice poznamenali příležitostně některé části učení Kristova, ale nikoliv soustavně. Odtud chápeme, že Písmo svaté v protestantském pojetí jakožto jediné pra-

²⁹⁾ A. Michelitsch: *Elementa apologeticae seu theologiae fundamentalis*, 1925. Str. 436.

vidlo víry, není pravidlem ani bezpečným (ježto protestanté bez tradice nevědí určitě, které knihy posvátné jsou inspirované), ani pravidlem dostavujícím — (k vyřešení rozporů a nesnázi při četbě Písma svatého, ježto každý protestant může si po svém vykládati jednotlivé pravdy v bibli, pod vlivem soukromé inspirace — zvané »testimonium Spiritus Sancti internum«). Pro katolíka Písmo a tradice dohromady jsou vzdáleným pravidlem víry, kdežto pravidlem nejbližším víry (regula fidei proxima) a bezpečným je mu »slovo Boží jak napsané, tak tradované, vysvětlené neomylnou autoritou Církve.«¹⁰⁾ Katolíkům bible podle slov svatého Jana Chrysostoma a sv. Řehoře Velikého jest jakýmsi dopisem nebeského Otce k dítkám, jež odešly z otcovského domu do ciziny, a matka Církve, jejímž úkolem jest přivést dítky do domu otcovského, přiměřeně jejich chápání vykládá otcovský dopis, aby jej snáze pochopily. Jistě nikdo rozumný nebude se pohoršovati nad matkou, aniž plísňiti dobré katolické dítky, jež čtou otcovský dopis Boží na mateřském srdci své Církve.

Ekklesiologie českobratrská. Jestliže protestantské teologii je něco dodnes nejasným a nevysvětlitelným, pak je to pojem církve. Celá minulost křesťanská stála proti jednostrannému reformačnímu pojetí. Bylo třeba někde navázat, a proto byla přijata nauka o neviditelnosti církve. Čeští bratři učí, že církev jest vyvolený sbor, který sobě Syn Boží skrze Ducha svatého a své Slovo v jednotě pravé víry od počátku světa k věčnému životu shromažďuje. Je to »počet vybraných lidí k životu věčnému, kteří kdykoli ve světě byli, jsou a budou. Tato církev není totožná s pozemskou viditelnou církví.«¹¹⁾ V učení o viditelnosti církve vidí čeští protestanté nebezpečný blud církve

¹⁰⁾ A. Tanqueray: *Synopsis theologiae dogmaticae*. Tom. I. Str. 379.

¹¹⁾ J. Hromádka: *Zásady českobratr. c. evangel.* Nákl. Synod. rady 1938. Str. 42.

katolické. Hlavou církve jest sám Kristus a protestantské znaky pravosti církve jsou hlásání slova Božího a řádné udílení svátostí. Skalou, na níž je církev postavena, je Kristus, ne ovšem podle těla, nýbrž podle ducha, a tudíž je postavena na těch, kdo se cele duchem Kristovým dávají vésti. »Pokud kdo, jako Šimon, dá se vésti Kristovým smýšlením, nedbaje na své osobní a sobecké zájmy, nýbrž na to, co je Boží a duchovní, má v Ježíši svého Krista a stává se v církvi skálou-Petrem.«²²⁾ Tak násilně obcházejí čeští protestanté jasný text sv. Matouše (XVI. 13—19), jenž jasně potvrzuje příslibení prvenství ve společnosti církevní, založené Kristem. — V nejnovější době usilují někteří protestantští theologové, zvláště v Německu, o posílení církevní autority. Již sám duchovní otec reformovaných, Kalvín, učinil logický skok — jakési salto mortale — aby zachránil autoritu ve své náboženské společnosti, od neviditelné církve k církvi viditelné. »Autorita církve protestantské není bezprostřední, naprostá, nýbrž jest omezena autoritou Písma svatého, na níž je založena, tudíž je jenom autoritou prostředkovanou a relativní«, zdůrazňuje Barth.²³⁾ Protestanté popřeli autoritu katolické církve jakožto nejbližšího pravidla víry (regula fidei proxima). A přece již rozum nás přesvědčuje předem, že Kristus nemohl ponechat své dílo na pospas lidskému bludu a proměnlivým názorům člověka, nýbrž musel ustanoviti neomylnou autoritu, jež by Jeho učení předkládala, zachovávala a šířila. Vyžaduje to též sama sociální povaha každého náboženství a rovněž důvodem tohoto požadavku jest, že náboženství zjevené obsahuje dogmata, jimž nutno věřiti, přikázání, jež nutno plniti a bohoslužby, jež nutno konati k oslavení Boha. To vše nasvědčuje, nepřihlížíme-li vůbec k dějinným faktům křesťansko-katolickým, že spo-

²²⁾ F. Hrejsa: Katechismus čsbr. evang. nábož. Nakl. Kalich 1925. Str. 59.

²³⁾ Srovn.: K. Barth: Die kirchliche Dogmatik II. T. — 1938. Str. 598.

lečnost Kristem ustanovená musí mít autoritu, jež ji vede. My víme, že je jí učitelský úřad církevní (magisterium). Ačkoliv římský Velekněz a biskupové, jako lidé se mohou mýlit, ve věcech víry a mravů se fakticky nemýlí a ani nemohou mýlit, ježto jim ve svatých apoštolech byla přislíbena pomoc Duchu svatého. Kristus předpověděl, že mocnosti pekelné Církve nepřemohou; avšak nic by jí snáze nepřekonal, než blud ve víře, herese. Sv. Pavel nazývá církev »columna et firmamentum« — sloupem a utvrzením pravdy, čímž má na mysli její neomylnost ve hlásání zjevených pravd. Tedy právo vykládati a zachovávat zjevené pravdy má jediné učitelský úřad církevní, ježž představují všichni biskupové pod předsednictvím papeže, po případě papež sám, mluví-li »ex cathedra«, to je jestliže jako nejvyšší pastýř křesťanů definuje pro celou církev učení, týkající se víry a mravů. Kardinál Manning objasňuje srozumitelně papežskou neomylnost, již se většinou v kruzích Církvi nepřátelských málo rozumí, slovy: »Výrazem ex cathedra jsou z neomylnosti vyloučena všechna jednání, jež koná papež jako soukromá osoba, soukromý učenec, místní biskup nebo světský kníže. Zde se může vůbec mýlit. Jen v jediném případě nikoliv, když jako nejvyšší učitel celé Církve tuto poučuje ve věcech víry a mravů.«⁴⁴⁾

Theologie českých protestantů. V nauce o Bohu souhlasí církev českokatolická (aspoň ve svých schválených příručkách) s věroukou katolickou, rovněž i v učení o nejsvětější Trojici. Zavrhuje však uctívání andělů a svatých, dále úctu k svatým obrazům a svatým ostatkům (relikviím). Je to přejaté učení kalvínské — vždyť již Kalvín nazývá uctívání svatých, úctu k obrazům a ostatkům nejpustší modloslužbou: »Kteří pak obrazy a sochy svatým zasvěcují, což jsou jiného než vzory nejspustlejší oplzlosti a zhýřilosti?«⁴⁵⁾ Koncil tridentský doporučuje úctu k andělům a

⁴⁴⁾ Srovn.: H. E. Manning: Histoire du concile de Vatican — 1872, I. Str. 78.

svatým, již nazývá theologickým výrazem »cultus duliae«, neboť touto úctou je nepřímě uctíván Bůh. Ostatky svatých ctíti je rovněž dovoleno, jakož i dovolená a bohumilá je úcta svatých obrazů, neboť jde jen o úctu v z t a ž n o u. Písmo svaté dokazuje neoprávněnost protestantského popírání této úcty množstvím textů, jež dosvědčují, že úcta k svatým a jich obrazům není modlářstvím (neboť se jim neklaníme); a vůbec celá historie křesťanské úcty k svatým a obrazům je proti výstřednímu kalvinistickému hledisku.

Anthropologie (nauka o člověku). Křesťanské církve se shodují v učení, že lidstvo pochází od jedné prarodičů: Adama a Evy. Českobratrské církve učí, že porušený stav člověka povstal z pádu a neposlušnosti našich prarodičů v ráji. »Jsme neschopni dobrého a ke všemu zlému nakloněni, leč bychom byli z ducha Božího znovuzrozeni.«⁶⁶⁾ První člověk byl stvořen k obrazu Božímu, ale pádem jeho se vše změnilo. Hřích vystoupil na jeviště, aby sehrál strašlivou tragedii oklamání. Protože Adam je kořenem, prarodičem všech nás, i naše přirozenost se tak porušila, že jsme neschopni ke konání něčeho dobrého. Melancthon píše: »Peccatum originis non tantum esse imputationem, sed in ipsa hominum natura caliginem et pravitatem.«⁶⁷⁾ Podle protestantského učení všechny nadpřirozené dary i mimopřirozená tělesná nesmrtelnost byly přirozenými dary prvních rodičů. Pádem pak nastalo úplné porušení přirozených schopností. Od té doby koná lidská vůle vše pod vlivem konkupiscence (žádostivosti) a proto vše konání lidské je nejméně lehký hřích. Sněm tridentský zamítl toto naprosto nesprávné učení. Podle katolické věrouky hřích prvotní (osobní hřích prarodičů), i hřích dědičný (přechá-

⁶⁶⁾ Joannis Calvini: Institutio christ. relig. — Učení n. kř. — Přel. F. Šebesta 1890, Pardubice. Str. 41.

⁶⁷⁾ Katechismus to jest křesťanské učení. — Brno 1934, vyd. Heidelber. kat. — Str. 10.

⁶⁸⁾ Autore Ph. Melancthone: Loci theologici — Wittenberg 1545.

zející na potomky Adamovy), záleží ve ztrátě povinné milosti posvěcující a jeho důsledkem je náklonnost člověka ke zlému, nikoliv plné porušení lidské přirozenosti.⁸⁸⁾

Mesitologie (učení o Prostředníku). Kristus podle protestantského učení musel přijít na svět jako prostředník a vykupitel, aby smířil lidstvo s Bohem. Přišel tiše a beze slávy, avšak se svrchovanou autoritou. Náš hřích přibil Krista na kříž, a jeho odpověď zní, že bude náš hřích odpuštěn. Nikdy v něm nedošlo ke konfliktu mezi Synem Božím a synem člověka, nýbrž obě dvě přirozenosti zapojeny jsou v dokonalé harmonii v osobu sv. Bohočlověka. — V mariologii se vrací protestanté ke starému bludu nestoriánskému, tvrdíce, že Ježíš jako Bůh měl otcem Boha, ale neměl matky. »Proto neužívají o Marii názvu Matka Boží nebo Bohorodička.«⁸⁹⁾

Ospravedlnění ve světle věrouky protestantské. Kristus v zasloužení spasení jest jediným činitelem, v přivlastnění však dobytého spasení hříšníkům jediným činitelem jest Duch svatý. »Jen ti dosahují v Kristu spasení, kdo pravou vírou jsou v Něho vštípeni a přijímají všechno jeho dobrodiní.«⁹⁰⁾ Tedy víra je protestantům netoliko p o d m í n k o u, nýbrž z á k l a d e m ospravedlnění. Víra je jim velikým, zvláštním darem Božím. Liší dvojí: víru ospravedlňující, čili živou, a víru historickou čili mrtvou. Víra pak, živá, jejíž mocí jedině lze dosáhnouti ospravedlnění, jest s r d e č n á d ů v ě r a, kterou Duch svatý evangeliem působí v nitru, že Bůh daroval člověku odpuštění hříchů, věčnou spravedlnost a spasení jedině pro zásluhy Kristovy. Duch sv. nejdříve působí v hříšniku probuzení, jímž je hříšník přesvědčen o svém hříšném stavu. Pak jej vede na Golgotu a působí pokání, t. j. změnu smýšlení, hlasem svého evan-

⁸⁸⁾ Srovn.: Ad. Šanda: Synopsis theol. dogmat. II. P. Str. 17.

⁸⁹⁾ Al. Adlof: Přehled biblic. učení. — Nákl. Kř. spolku mlad. 1934. Str. 54.

⁹⁰⁾ Katechismus to je křesť. učení, 1934. Str. 14.

gelia. A tou věrou jest nutno se chopiti slibů Božích a opřít se o objektivní dílo Ježíšovo.

Dle katolické věrouky není víra pouhá důvěra (*fiducia*), nýbrž »plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium«. Předmětem katolické víry podle »Konstituce de fide catholica« sněmu vatikánského jsou všechny pravdy, »quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur« — »všechny pravdy, obsažené ve zjevení a učitelským úřadem církevním k věření předložené.«⁴¹⁾ Víra katolická má zcela jiný smysl, než víra v protestantské bohovědě. Víra, jež je jen jakousi odpovědí na zavolání Boží; a jedině touto věrou prý lze dojíti ospravedlnění. Katolík má též konati dobré skutky, nutné ke spasení — jinak víra sama nedostačí, bez skutků je mrtvá. Jako v pojetí víry, tak i v učení o ospravedlnění se protestantism zásadně rozchází s katolicismem. Jako víra byla Melanchthonovi jen důvěrou v milosrdenství, slíbené skrze Syna Božího, tak i ospravedlnění mu záleželo v tom, že skrze Syna Božího jsme přijali odpuštění hříchů a jsme považováni za spravedlivé. Protestantské ospravedlnění je tedy jenom »soudným činem, v němž Bůh člověka nemajícího než hřích a zasluhujícího odsouzení, avšak Krista se držícího, v spravedlnosti Kristově za dokonalého před zákonem prohlašuje.«⁴²⁾ Luther příliš zveličil následky hříchu dědičného tvrzením, že lidská přirozenost byla úplně porušena; proto protestantským ospravedlněním se hříchy neodpouštějí, nýbrž jsou jen jaksi přikryty a místo našich zásluh se nám prý přičítají zásluhy Kristovy. Samozřejmě i milost Boží ve smyslu katolickém je popřena. Sněm tridentský svými kánony tyto bludy odsoudil.

⁴¹⁾ H. Denzinger — J. D. Umberg: *Enchiridion Symbolorum, defin. et declar.* (Herder — Freiburg 1937) 1792.

⁴²⁾ Fr. Šebesta: *Křesťanská věrouka pro školu a dům* — 1896. Str. 114.

Protestantské mínění o ospravedlnění je již filosoficky absurdní. Vždyť podle jejich tvrzení hříšný člověk i po ospravedlnění zůstává nezměněn, jenom Bůh zakrývá jeho hříchy; to však odporuje Boží vševědoucečnosti a neměnitelnosti. Jako černoš nestává se bělochem, vezme-li si bílý šat, tak také hříšný člověk nemůže si prostě přisvojit Kristovy zásluhy, aby se stal svatým. Ospravedlnění podle katolické dogmatiky jest »vnitřní proměna člověka, při níž jsou hříchy odpuštěny a zároveň vlita milost posvěcující.«⁴¹⁾ Toť jediné správné, Písmem a rozumem odůvodněné učení křesťanské.

O svátostech v pojetí protestantském. U protestantů je hlavním hlásání slova Božího. Víra, již se získává ospravedlnění, je právě vzbuzována slovem Božím a může býti případně potvrzována svátostmi. Svátosti jsou protestantům svatá znamení a pečeti, jež Bůh proto ustanovil, aby chom tím lépe porozuměli zaslíbením evangelia. »Tedy svátostmi Duch svatý jen potvrzuje víru vzbuzenou.«⁴²⁾ Luther sám zprvu podržel tři svátosti, ale později v souhlasu s ostatními reformátory uznává jen dvě: křest a večeři Páně. Odůvodňují počet tím, že i ve Starém zákoně byla jen obřizka a slavnost Beránka velikonocního. Pro katolíka svátosti nejsou jen prostředkem ke vzbuzení víry, ale obrazně řečeno kanály, jimiž protéká milost Boží. »Signum sensibile a Christo permanenter institutum, ad gratiam sanctificantem significandam et conferendam.«⁴³⁾ Definice naznačující, že svátost nejen musí býti ustanovena Kristem, že musí býti viditelným znamením, a též znamením působícím — produkujícím neviditelnou milost »ex opere operato«. Protestanté vyčítají Církvi katolické, že prý se dopouští svátostmi magie. To svědčí

⁴¹⁾ Ad. Šanda: Synopsis theologiae dogmaticae — I. Pars. Str. 208, 212.

⁴²⁾ Srov.: Fr. Šebesta: Křesťanská věrouka. Str. 126.

⁴³⁾ A. Tanquerey: Synopsis theologiae dogmaticae — III. Str. 216.

o nepochopení, ba někdy snad i o úmyslné zlomyslnosti theologů. U protestantů není v kostele hlavní věcí oltář, nýbrž kazatelna, neboť zvěstování slova Božího jest jim předním a základním úkolem a zároveň s modlitbami jádrem služeb Božích.

Svatosti: O křtu svatém. První svátostí, jež nalezla smilování u protestantů, je křest. Českobratrským denominacím křest jest svátost nového rození, záležející v obmytí vodou čistou ve jméno Trojice svaté na jistotu odpuštění hříchů, k dosažení dobrého svědomí.⁴⁶⁾ Jim se má zaručiti věřícím obmytí od hříchů krví Kristovou. Protestanté rovněž křtí malé děti, v čemž znamenáme jakousi nedůslednost vzhledem k tomu, že popírají tradici. Tato praxe mohla by se nazvati »kouskem katolicismu uprostřed protestantské církve«.⁴⁷⁾ Katolickému biřmování je obdobná konfirmace, při níž děti kol 14 let se přiznávají ve svém sboru k církvi; za svátost však konfirmace není uznávána.

O Eucharistii. Luther věřil ve skutečnou přítomnost živého Těla a Krve Kristovy v nejsvětější Svátosti, ale popíral přepodstatnění čili transsubstanciaci. Jeho názor zoveme impanací či konsubstanciací, neboť tvrdil, že v Eucharistii zároveň zůstává podstata chleba a vína. Zwinglimu byla eucharistie jen pouhým symbolem. Kalvín stál uprostřed mezi symbolisty a luterány svým tvrzením, že Tělo a krev Páně z nebe působí jen virtuelně. České protestantské denominace dnes učí, že při svaté Večeři se neděje žádná změna s chlebem a vínem, Kristus prý je nadpřirozeným způsobem, duchovně přítomen. Podle Hrejsova katechismu při večeři Páně se prý jí chléb a pije víno dle ustanovení Kristova na jeho památku a smrt jeho se tak zvěstuje. Nejde při ní o chléb a víno, ani o tělesné nasycení: »Kristus nás vede k tomu, abychom, jak on živ byl skrze Otce, i my obecenstvím s Kristem z Krista čerpali sílu svou

⁴⁶⁾ Fr. Kozák: Co jest pravda? — Str. 64.

⁴⁷⁾ Jos. Burg.: Symbolik, 1912. — Str. 132.

a živi byli skrze něho.«⁴⁸⁾ Tento blud protestantský byl odsouzen na památném XIII. sezení sněmu tridentského. Nejen Písmo svaté, ale i celé křesťanské dějiny svědčí o nesprávnosti protestantského názoru. Logicky ovšem je jimi popírán i obětní ráz Eucharistie. Katolickou mši svatou označují jako »popření jediné oběti a utrpení Ježíše Krista a zlořečené modlářství«.⁴⁹⁾ V tomto bodě je opět podstatný rozdíl mezi věroučným pojetím katolickým a protestantským, vždyť oni nemají ani oltáře obětního, ani kněží-rozdělovačů Božích tajemství. Církev nezavádí oběti Mše svaté nic nového; i kdybychom opomenuli tak jasných předpovědí Starého zákona o budoucích obětech čistých a neposkvrněných, ba i slova ustanovení v Novém zákoně ponechali stranou, pouhé starobylé římské katakomby svými památkami o obětním charakteru Mše svaté by dostačily k důkazu, že protestantské popírání mše svaté je neoprávněné.

Pokání. Zprvu Luther uznával ze svátostí i pokání, ale později byla tato prakse opuštěna. »Pokání za svátost nemáme, poněvadž při něm není viditelného, od Krista ustanoveného znamení, kterým by se nám neviditelná milost zabezpečovala,« píše, aniž by své tvrzení odůvodnil, Fr. Kozák.⁵⁰⁾ Starý katechismus českobratrský definuje pokání jako dar Boží, z něhož pochází pravá lítost nad hříchy, nenávisť k hříchům a odhodlání se polepšiti (otáz. 2). Pokání obsahuje mrtvení člověka starého a oblečení člověka nového, a bez něho nelze se přiblížiti k Bohu. A právě prý reformace vznikla z touhy po opravdovém pokání, z vědomí, »že Boha nelze klamati nádhrou ceremonií ani oslnivou mocí církevní hierarchie, ani složitými úkony bohoslužebnými, poutěmi, posty, almužnami, řemeslnými

⁴⁸⁾ Ferd. Hrejsa: Katechismus čsbr. evang. náboženství — 1925. Str. 43. Nákl. Kalich.

⁴⁹⁾ Ph. Bachmann: Die wichtigsten Symbole der ref. u. kat. Kirche — Erl. 1891. Str. 19.

⁵⁰⁾ Fr. Kozák: Co jest pravda? Str. 89.

modlitbami«, soudí bohoslovec protestantský.¹¹⁾ Vzniká však otázka, proč tedy Kristus Pán po svém zmrtvýchvstání jasně apoštolům řekl: »Komu odpustíte hříchy, odpustěny jsou; a komu zadržíte, zadrženy,« když podle nich Církev by neměla moc hříchy odpouštět a zadržovat ve svátosti pokání. Naopak »Církev si vždycky přisvojovala moc odpouštět hříchy, řídíc se ustanovením svého zakladatele.«¹²⁾ Samozřejmě, že protestanté čeští popírají i moc Církve odpouštět časné tresty, tak zvané odpustky.

Predestinace. Z nauky o ospravedlnění jedině milostí Boží bez spolupráce člověka logicky vyplývá či spíše je jí předpokládána nauka o předurčení. Bůh podle kalvínského protestantismu od věčnosti z pouhé milosti, bez ohledu na lidské zásluhy, předzřídil a vyvolil svobodně svaté, kteréž chce spasiti v Kristu. Klasické místo, jež vyvrací krutou nauku predestinační, je v epištole sv. Pavla k Timoteovi (I. Kap. 2, 3, 4): »Neboť to jest dobré a příjemné před Bohem, Spasitelem naším, jenž chce, aby v š i c h n i lidé byli spaseni a k poznání pravdy přišli...«

Eschatologie. V učení o posledních věcech člověka popírají cirkve českobratrské očistec, poněvadž prý o něm Písmo svaté nemluví. Podle katolické dogmatiky »očistec je místo nebo stav, v němž duše spravedlivých ve stavu hříchu lehkého či trestu časného zemřelých trpí, dokud všechny dluhy nebudou zaplaceny.«¹³⁾ Neoprávněnost protestantského popírání očistce dosvědčují texty z druhé knihy makkabejské (kap. XII. 43.) a z Nového zákona evang. sv. Matouše (XII. 32) a I. ke kor. III. 13. Rovněž křesťanská tradice a liturgie dokazují, že vždy byla v církvi víra v tresty očistcové.

Závěr. Český protestantismus v posledních desetiletích

¹¹⁾ Srovn.: J. Hromádka: Zásady čsbr. c. evang. — Str. 22.

¹²⁾ Ad. Šanda: Synopsis theologiae dogmaticae — II. P. — Str. 247.

¹³⁾ A. Tanquerey: Synopsis theologiae dogmaticae — III. Str. 796.

je duchovně rozpolcený a většina jeho představitelů a kazatelů dle vlastního doznání hovoří náboženskému liberalismu. Sám zesnulý prof. F. Žilka v časopise *Kostnické jiskry* (1927, č. 7) píše: »Mé rozpoznání jest toto: Český protestantismus je málo významný, vnitřně slabý, na venek skoro bezvlivný, že uštnul na starých formách a formulích a příliš málo tvořivého vnášel do života ze svého náboženství.«

Druhý, jenž upřímně odhaluje slabiny českého protestantismu, jest prof. Hromádka. I jemu se nelíbily poválečné metody vlastní církve, jež ve spojení s Volnou myšlenkou a náboženskou společností československou agitovala v boji proti Římu, jež považují za společného nepřítele. Hromádka doporučuje své církvi a hledá východisko v orientaci kalvinistické, jež by znamenala tvořivou obnovu.

Seznali jsme, že česko-bratrský protestantismus u nás nemá pevných křesťanských ideových základů; nic pozitivního nepřinesl, jeho negativní racionalism vedoucích některých theologů, častokráte veplouvající v plný liberalism, a protikatolický, málo úspěšný boj zaráží samé rozumnější česko-bratrské představitelé, kteří nabádají k revisi. »Česko-bratrský protestantismus, který tak povýšeně zasedl na soudnou stolicí nad katolickou církví a chce jako přímý dědic české reformace určovat duchovní směr náboženského života národního, je vnitřně a ideově rozhárán,« pravdivě konstatoval profesor olomoucký Cinek.⁴⁴⁾

Evangelická katolicita

V závěru pokládám za velmi vhodné se zmíniti o ideji evangelické katolicity, tak horlivě propagované mezi protestantskými denominacemi. Liberální protestantism svými názory, jež vybočily již z půdy křesťanské, usiloval vyrovnati rozdíly mezi jednotlivými sektami protestantskými.

⁴⁴⁾ Fr. Cinek: *K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti* — Olomouc 1926. Str. 296.

Úsilí o spojení všech protestantů měla již odedávna na mysli i v programu světová evangelická Alliance, jež každoročně koná tak zvané Světové týdny modliteb. Též česko-bratrská církev se hlásí k této mezinárodní společnosti, ale zvláště v posledních letech se stala předmětem živé diskuse myšlenka evangelické katolicity, jejímž otcem jest upsalský biskup protestantský, Nathan Söderblom. Od něho ji přejal profesor srovnávací vědy náboženské v Marburgu, Friedrich Heiler (bývalý katolický kněz), jenž ji propagoval s katolisujícím nádechem ve svém spise: „Die evangelische Katholizität«. Z jejich podnětů byly konány světové protestantské konference (na př. v r. 1924 v Praze, 1927 v Lausanne, atd.). Toto tak zvané ekumenické hnutí protestantské bylo však osvětleno encyklikou J. S. Pia XI. »Mortalium animos numquam« v r. 1928. Svatý Otec tam praví: »Bude se snad zdát, že všichni pánkřesťané (panchristiani), zabývající se o jednotu církví, usilují o vznešený cíl, aby totiž rozdmýchali lásku mezi všemi křesťany. Ale jak by se mohlo dařiti lásce na úkor víry? — Strom přináší ovoce jedině tehdy, má-li zdravé kořeny. A z hořčičného zrna v obrovský strom vyrostlé království Boží na zemi má své kořeny v pravdivé věrouce, opírající se o Slovo Boží, jak je předkládá neomylný úřad učitelský ve svaté Církvi.« Tedy jediná možnost k ozdravení protestantismu, jenž nemá zdravých kořenů věroučných, jest návrat k dobré Matce-Církvi, jež je tělem Kristovým, jediným, souvislým a pevně spjatým. Kéž by bloudící protestantské denominace poslechy hlasu je volajícího Otce, jenž končí světoznámou svou encykliku slovy laskavými: »Ať se vrátí ke společnému Otci, a on zapomínaje na urážky vržené na svatou Stolicí, přijme je se vši láskou otcovského srdce.«

III. ODDÍL

PROTESTANTSKÉ DENOMINACE HLÁSÍCÍ SE K HISTORICKÉ JEDNOTĚ BRATRSKÉ

Jednota bratrská, t. z v. obnovená

Obnovená Jednota bratrská se zdá býti historickým pokračováním staré Jednoty. Po r. 1700 odcházejí tajně, poslední zbytky moravské Jednoty za hranice a shromažďovaly se zejména na statcích hraběte z Zinzendorfu v Sasku. Od něho obdrželi Bratři německé národnosti svolení, aby si mohli nedaleko Bethelsdorfu založiti vlastní osadu, kterou nazvali Herrnhut (Ochranov). Hrabě sám se účastnil jejich náboženského života, ba dokonce se stal jejich členem a organisátorem. Původně neměli v úmyslu založiti vlastní církevní obec. Byli jen volným sdružením uprostřed saské evangelické církve, neboť se zprvu přiklonili k vyznání luterskému. Vznikaly mezi nimi značné věroučné rozpory, až 13. srpna 1727 se vzdávají všech konfesijních sporů a zdůrazňují jediné oddanou lásku k Pánu Ježíši. Kladou nad pravověrnost lásku, a proto tento den pokládá nová Jednota za den svého obnovení. Co se týče vyznání víry této bratrské církve, jest obdobné vyznání evangelicko-luteránskému. Frohberger je na rozdíl od Bratří české konfese nazývá: »Evangelické bratrstvo augsburského vyznání.«¹⁾ Uvážíme-li, že její zakladatelé, první její členové, kteří přišli do Ochranova z Moravy, byli vesměs Němci (Kristian David,

¹⁾ Chr. Gottlieb Frohberger: Briefe über Herrnhut u. die evang. Brüdergem. (Monse-Budissin — 1797.) Str. 308.

bratři Neusserové, Jäschek a jiní), nelze říci, že by Ochranovská Jednota jako celek byla přímým a nerušeným pokračováním a přímou dědičkou někdejší Jednoty bratrské.²⁾ Přes to se prohlašují a zejména v naší vlasti za nejpřímější větve Českých bratří podle těla i podle Ducha.

Ochranovská Jednota je nerozlučně spojena se jménem hr. Zinzendorfa. Narodil se 26. 5. 1700 v Drážďanech, záhy osiřel a byl vychováván přísnou svou babičkou. V deseti letech byl poslán do proslulého pedagogia v Halle, jehož pietistické ovzduší mělo na mladého hochu nesmírný vliv. Již jako student mívával se svými spolužáky a se svým duchovním vůdcem, pietistou A. H. Frankem, náboženské rozhovory. V 16 letech odchází na universitu ve Wittenberku a stává se horlivým pietistou.

Procestoval Francii, Holandsko, Švýcarsy a po svém návratu v 21 letech kupuje od babičky panství Bethelsdorf. Prostřednictvím kazatele Rotheho se seznamuje s tesařem Kristiánem Davidem a dovídá se, že na Moravě jsou ještě zbytky staré Jednoty. Pro tak zvané Moravské bratry zakládá r. 1722 na vrchu Hutsbergu mezi Lubavou a Žitavou památný Ochranov. Podle Komenského spisu »Ratio disciplinae« vydává obecné zřízení pro novou obec; r. 1734 byl hr. Zinzendorf po bohoslovecké zkoušce ordinován v Tübingkách na evangelického duchovního. Tehdy pro novou církev nastává doba pronásledování a Zinzendorf musel odejít do vyhnanství. Na svých cestách v exilu se seznámil s dvorním kazatelem berlínským, Danielem Arn. Jablonským, potomkem posledního biskupa umírající Jednoty, Komenského, a ten uznal kolonisty ochranovské za potomky staré Jednoty a ordinoval na biskupa nejdříve Moravana Davida Nittschmanna a dvě léta poté také hraběte Zinzendorfa. Tak přešlo biskupské svěcení Českých bratří na Bratry ochra-

²⁾ Kalich — revue čsbr. ev., roč. 8. — 1923. Dr. F. Hrejša. Str. 143.

novské.³⁾ Nová »unitas fratrum« se stává úplně samostatnou církevní společností a uznána jest za pokračovatelku staré Jednoty i tím, že všechny cenné památky, zvláště známé lešenské folianty jí byly odevzdány, a tak vzniká světoznámý ochranovský archiv. Hrabě Zinzendorf rozšiřuje obzor nové Jednoty úsilím o světové misie. Totiž za pobytu v Kodani se seznámil s černochem z ostrova sv. Tomáše, a tu si umínil, že zmírní duchovní bídu pohanů misiemi své Jednoty. Dnes bratrské misie působí v Gronsku, na Labradoru, v Africe a jiných zemích. Šlechtetný hrabě navštěvuje dokonce i Ameriku, r. 1743 jako vyhnanec přichází i do Ruska a po obětavém životě umírá 9. 5. 1760.

V ohledu náboženském odmítá jakýkoli konfesionalismus a staví se na půdu staroprotestantské zbožnosti. Hlavní protestantské typy pojímá jen jako Bohem dané výchovné formy, mající též cíl, totiž šířiti na zemi království Boží. Jsou to známé Zinzendorfovy Troppenideen (Tropoi paidias). Ačkoli Jednota má biskupy, přec její zřízení je presbyterně-synodní; jednotlivé větve vysílají své delegáty na generální synodu, jež zasedá každý šestý rok. Jinak vede správu ředitelství Jednoty. Do naší vlasti pronikla obnovená Jednota před světovou válkou a její obce byly uznány státem. V ČSR podle výnosu min. školství a nár. osvěty z 31. 7. 1921 má úřední název Jednota bratrská. U nás vydržuje chlapecký sirotčinec v Čermné u Kyšperka, dívčí v Potštejně nad Orlicí a starobinec v Mladé Boleslavi. Větev ochranovské Jednoty v českých zemích 1. ledna 1935 si dává nové zřízení. Dosavadní ochranovské ředitelství pro ČSR je zrušeno, a správa sborů českých se odděluje od sborů německých. Nejvyšším správním orgánem je volená česká úzká rada.⁴⁾ Staršovstva vysílají zástupce na obecnou konferenci, jež s kazateli tvoří nejvyšší církevní zastupitelstvo a volí tříčlennou úzkou

³⁾ Srovn.: Jos. Marečková: Duchovné prúdy v našej republike. (Bratisl. pošta — 1926, str. 118.)

⁴⁾ Jednota bratrská, orgán J. br. Roč. 13 — 1939. Str. 2.

radu a delegáty na generální synod světové Jednoty. Zůstává však ve svazku mezinárodní Jednoty a neruší ani duchovní spojení s Ochranovem; jediné byl odstraněn poměr úřední a hospodářské odvislosti. Podle církevního sčítání má Jednota našich zemí 7.680 členů, z nichž je 6.261 Čechů a 1.419 Němců. V úzké radě zasedají kazatelé: Jindřich Schiller, Kar. Reichl, Boh. Vančura; věřící jsou diasporicky rozptýleni v osadách: Bozkov, Bratříkov, Čes. Lípa, Dělenice, Dobřív u Rokycan, Dol. Bousov, Duchcov, Kopidlno, Letňany, Liberec, Ml. Boleslav, Nová Paka, Potštejn, Strašnice, Rovensko, Rychnov n. Met., Třeboň, Turnov, Žel. Brod a jinde. V Praze má 305 členů a středisko v Hálkově ulici č. 5, Praha XII. Náboženských obcí je 6, filiálek 7, stanic 31, jediné sbor v Potštejně má státem schválené stanovy.

Jednota bratrská chce býti křesťanským, životním obecnstvím a to křesťanským společenským obecnstvím pracovním. I dnes chce býti spojovacím mostem mezi jednotlivými konfesemi protestantskými. Než nejen má v úmyslu překlenout rozdíly konfesní, nýbrž usiluje i vyrovnat odlišný ráz jednotlivých národů. Svým členům doporučuje četbu Písma sv., ukládá každodenní četbu t. zv. Hesel a textů Jednoty bratrské, jež vyšla již ve 204. vydání. Oficiální jakousi dogmatikou, jež se v podstatě shoduje s věroukou lutheránskou, je spis Aug. Got. Spangenbergra: *Idea Fidei Fratrum oder Kurzer Begriff der christlichen Lehre in den evangel. Brüdergemeinden* — 1792. Nezdůrazňují tak věrouku, spíše je jim středem snažení láska, proto často se mluví o bratrském johaneismu.

Jednota českobratrská

Původní název této náboženské jednotky před světovou válkou byl svobodná církev reformovaná. Vznikla teprve na konci XIX. století, kdy misionáři americké církve kongregační, E. H. Adams, z North Manchesteru (nar. 20. 10.

1837) a jeho přítel A. W. Clark, duchovní v Gileathu (nar. 26. VI. 1842) byli upozorněni misionářem H. A. Schaufflerem na evangelizační práci v bývalém Rakousku. V roce 1873 přijíždějí do Prahy a konají první shromáždění v Bartolomějské ulici, jsouce podporováni polic. ředitelem Dederou. Ve věrouce zdůrazňují znovuzrození jako podmínku spásy a své úsilí zaměřují na získání mládeže. Proto zakládají »Spolek křesťanských mladíků«. Pro ně pořádají ve svých bytech t. zv. nedělní školy. Jakási stagnace činnosti nastává, když Schauffler je poslán do Brna a Clark do Innsbrucku. Proti nové sektě uvnitř protestantismu zvláště brojí reformovaný farář Košut a jeho vlivem dokonce byla shromáždění v Bartolomějské ulici zakázána, ba nakonec rozehnána z moci úřední. Teprve na zákrok Světové evangelické Alliance výnosem ministerským 8. XII. 1879 bylo dovoleno provozování nového náboženství. Téhož roku bylo předloženo ke schválení úřadům vyznání víry a zřízení svobodné církve křesťanů.

Kazatel Clark zůstává osamocen, dochází ke krizi, když kazatel Jindřich Novotný přešel k baptistům a Josef Mejtský byl demaskován jako rozkladný živel v nové společnosti náboženské. Roku 1891 se dostává Clarkovi vydatné pomoci ve zdatném kazateli, J. S. Porteru, z Ameriky. Pro zácíraru padlých žen jeho iniciativou je založen spolek Domovina.^{*)}

Z nejvýznačnějších spolků nové denominace protestantské je nesporně **S p o l e k k ř e s ť a n s k ý c h m l a d í k ů**. Ideový původ jeho není však domácí, nýbrž prvý spolek tohoto druhu byl založen v Londýně již r. 1804, a později v Glasgově r. 1824. Hlavním průkopníkem a organisátorem je Jiří Williams, který jako obchodní příručí shromažďuje v Londýně kol sebe jinochy, s nimiž koná ve skladištích svého zaměstnavatele biblické hodiny, oživuje je studiem Písma

^{*)} Srovn.: Al. Adlof: Nástin dějin svobodných církví křesťanských, zvláště pak svobodné reformované c. české. Spolek křesť. mladíků 1905. Str. 10 atd.

svatého. Účelem Spolku křesťanských mladíků, založeného 6. 6. 1844, bylo zlepšiti duchovní a intelektuální stav jinochů zaváděním soukromých, společných i rodinných modliteb, bibliických hodin a t. zv. modlitebních týdnů. Williams sám r. 1885 navštívil po štokholmské konferenci také Prahu a inspiroval misionáře Clarka k založení podobného spolku v Praze. Schůzky se nejprve konaly soukromě, r. 1886 byl ustaven Spolek křesťanských mladíků se střediskem v Praze II, Soukenická ul. 15, jehož dlouholetým předsedou a duchovním rádcem byl sám Clark. Podle stanov »Spolek křesťanských mladíků je spojení jinochů všech stavů, Slovo Boží za pravidlo přijímajících.«^{*)} Jich programem jest získati mladíky celého národa a mladou generaci vůbec Pánu Bohu; chtějí pěstovat pravou humanitu a vzdělanost a ukázat mládeži cestu ke štěstí, jež jedině může dáti Pán Ježíš. Před světovou válkou měl tento spolek tři odbory: odbor střádalů, odbor Modrého kříže — proti alkoholu a nikotinu, a odbor Husův. Již od r. 1894 vydávají časopis »Mladý křesťan« — v knihupectví křesťanských spisů V. Horkého a spol.

Svobodná církev reformovaná, jejímž orgánem byl časopis Světlo, se rovněž hlásí k odkazu historické Jednoty. Dne 29. května 1919 se prohlásila za Jednotu českobratrskou slavnostním projevem, že, přijímajíc toto jméno, přijímá i dědictví otců a chce v národě našem jako oni být věrna Bohu a následovati Pána Ježíše, kterýž umřel za hříchy naše.«^{*)} V učení i v bohoslužebném řádu se shoduje s českobratrskou církví evangelickou. Liší se od ní svým odporem proti jakémukoliv spojení církve se státem; každý jednotlivý sbor — kongregace — je samostatným celkem. Duchovní jednota se udržuje konferencemi, jež jsou příležitostně svolávány. V mezidobí reprezentuje celou společnost spolková rada. Jest hojně podporována americkými

*) Mladý křesťan, časopis, roč. 3. 1896. Str. 125.

*) Srovn.: Jos. Marečková: Duchovné prúdy. Str. 122.

souvěrci, takže může si vydržovati kazatele i čilý náboženský tisk; matriky a jich vedení přenechává státním úřadům. Jejím členem se může státi jenom ten, kdo upřímně věří v Pána Ježíše a již přijal od něho odpuštění. Věrou jest jim skutečná zkušenost, jistota, že jsme přijali Krista, že jsme omyti Jeho předrahou krví. Kdož nemají této jistoty, jsou jen čekatelí, tedy povahou svého složení a svými zásadami přijímá jen věřící, obrácené křesťany. Rovněž pojmem církve nerozumí nic jiného než souhrn vykoupených, a proto klade takový důraz na církevní kázání podle slova Božího. Nekající napomíná a případně vylučuje. Jest zásadně pro odluku církve od státu.

Z charitativních spolků dlužno se zmíniti o spolku Podpora, Diakonii Jednoty českokobratrské, jež spravuje sirotčince ve Chvalech a Černošicích, a zvláště majetný spolek Bethanii, jenž vlastní několik domů a vydržuje starobinec v Hamru u Veselí (dříve byl v Berouně). Z kazatelů vyniká nejlepší theolog této denominace Al. Adlof, dále J. S. Porter, Fr. Zdychynec a jiní. Podle sčítání lidu z r. 1930 měla Jednota českokobratrská 6554 členů ve 32 obcích a 126 stanicích; kazatelů má as 31.

Přehled učení Jednoty českokobratrské. Učením souhlasí Jednota českokobratrská kromě tří méně důležitých odchylek s českokobratrskou církví evangelickou. Křesťanem je této denominaci ten, kdo je majetkem a učedníkem Pána Ježíše. Největší, ba jedinou radostí křesťana je, že s duší i tělem a se vším, co má, v životě i smrti náleží Pánu. O spasení možno míti jistotu, ježto nám je Kristus Pán svou krví a smrtí vydobyl a Duch sv. každého o tom ujišťuje. Podmínkou ke spasení je znovuzrození — to je úplné obnovení srdce, jež působí Duch sv. skrze víru v Pána Ježíše. Tak se stává z hříšníka dítěto Boží.⁶⁾ Jediným pramenem poznání

⁶⁾ Katechismus biblického učení. Vyd. Jednota čsbr. 1923. Str. 9, ot. 17.

Božího jest Písmo sv. neboli Bible. Je inspirováno; inspirace je působení Ducha sv. při psaní tak, že On ponouká a nutí, co psát, a brání pisatele od omylu.⁹⁾ Písmo má každý čísti a zvláště evangelia, ale ne jako advokát, který kritisuje, nýbrž jako dítko, jež dědí. Církvi katolické se samozřejmě vytýká, že prý znešvařila bibli knihami, jež nazývají apokryfy a miláčky papežství; a takovými jsou z valné části knihy deuterokanonické. Učení o pádu člověka, ospravedlnění, svátostech je shodné s věroukou církve čbr. evangelické. Ani v této sektě není Panna Maria vzata na milost. Ježíš jako Bůh měl otcem Boha, ale prý neměl matky; proto neužívají o Panně Marii názvu Matka Boží nebo Bohorodička.¹⁰⁾ Vůči katolické církvi ve svých časopisech Světlo, Českobratrská rodina (od r. 1924) se staví velmi nepřátelsky, zdůrazňují a zveličují různé pomluby i výtky, jež, bohužel, tak často jsou uváděny protestantskými nepřáteli jedině pravé Církve Kristovy.

*Bratrská Jednota Chelčického (domácí
větev světového svazu baptistů —
Baptist World Alliance)*

Jednota Chelčického jest odnoží světového svazu baptistů čítajícího as 20 milionů členů. Českým organisátorem baptistů byl Jindřich Novotný, svobodný reformovaný kazatel, jenž r. 1895 vystoupil ze svobodné reformované církve, a založil v Praze-Vršovcích první český baptistický sbor. V nové denominaci záhy zřizuje mládenecký spolek baptistický, vydržující si dalšího kazatele, Václava Králíčka, jenž studoval 3 roky na baptistické škole v Hamburku. Třetím kazatelem předválečných baptistů u nás byl nynější unitář, Norbert Čapek. Během doby se podařilo jim získati

⁹⁾ Al. Adlof: Úvod do Nov. Zákona. Nákl. Spolku křesť. mlad. — 1939. Str. 79.

¹⁰⁾ Al. Adlof: Přehled biblického učení. Nákl. Spolku křesť. mlad. — 1934. Str. 54.

více členů nesoucích název »Pražský sbor ve víře pokřtěných křesťanů«, jenž měl značné potíže s úřady, které nechťely jej schváliti. Vydávali před válkou měsíčník »Posel pokoje« a od r. 1908 se stává orgánem této Jednoty časopis »Chelčický«. Baptistická denominace sice v bývalém Rakousku byla uznána pro Uhry, ale v českých zemích jako státní církev uznána nebyla a dosud není. Podporování zahraničními přáteli, vykazují značnou činnost nábožensko-literární, zvláště vydáváním t. zv. traktátů Bratrské jednoty Chelčického, jež řeší různé otázky a zejména kritisují a nenávistně pomlouvají společného prý nepřítele všech protestantů, »jezovitskou« církev.

Na př. traktát č. 5.: »Některé rozdíly mezi čes. Bratry a řím. katolíky.«

Nejvýznačnější zvláštností baptistů je, že udílí křest jedině lidem dospělým. Jejich církev je prý založena na Písmu, a zásadně ehce býti neodvislá od státu. Ohledně církevní správy je kongregacionalistická, to znamená, že každý sbor je samostatný a může býti členem světového Svazu baptistů, který mu pak skýtá podporu hmotnou i duchovní.

Svým duchovním otcem prohlašují Petra Chelčického, od něhož kromě antipatie k Církvi přijali i mnoho jiných názorů, neschvalují soudů, přísahy, války, atd. Ježto křest nemluvnátek není v Písmu přikázán, zavrhuji jej a křtí jen dospělé, opravdu věřící své příslušníky. Nelze ovšem upřítí správnost tvrzení, že křest nemluvnat není v Písmu nakázán, ale jsou v něm takové výroky, že z nich právem vyvozujeme platnost křtu dítek. Tak na př. Skutky apoštolské — II, 39 — líčí kázání sv. Petra, jenž vyžaduje na posluchačích pokání a křest: »Vždyť vám platí to zaslíbení, i dítkám vašim a všem, kteří jsou v dáli, kolik jich koli povolá Pán Bůh náš.«

Kapitola 16. téže knihy vypravuje o uvěznění sv. Pavla a jeho průvodce ve Filippech; o půlnoci nastalo zemětřesení, žalářník se svou rodinou uvěřil a všichni, i jeho dítky i celý

dům byli pokřtěni. Též možno poukázat na evangelium sv. Marka, X. 14 — a jiné texty. Církevní dějiny nepřímo do-
tvrzují oprávněnost křtu dítek tím, že nečiní zmínky o tom,
že by se v určité době začalo se křtem nemluvnat. A již ze
2. st. máme nesporné důkazy, že křest dětí byl věcí ob-
vyklou. Křest dospělých u baptistů se koná ve zvláštním
obleku, připraví se suché šaty, aby se pokřtěný v oddělené
místnosti převlékl; při obřadu, jenž se koná ponořením ve
vodě, jsou různé zpěvy, modlitby a též kázání.¹¹⁾)

Věrouka Jednoty Chelčického v podstatě souhlasí s uče-
ním církve čsbr. evangelické, zvláště centrální reformační
nauky o autoritě Písem a ospravedlnění z víry jsou oběma
denominacím společné. Baptisté vidí své poslání v tom
právě, aby do důsledku provedli protestantské zásady a
vycházejí z přesvědčení, že každý jedinec je úplně své-
právný ve věcech svého nitra a svědomí. Dr. Mullins de-
finuje to, čím se liší baptisté od jiných denominací slovy:
Svéprávnost, kompetence lidské duše v náboženství.¹²⁾) Z to-
hoto kardinálního principu kompetence duše v náboženství
odvozují svá baptistická axiomata. Jsou to: 1. Svatý a mi-
lující Otec má právo býti suverénem (princip theologický).
2. Všechny duše mají stejné právo na styk s Bohem (prin-
cip náboženský). Tato zásada nepřipouští ani prostředníka,
ani kněze. 3. Všichni věřící mají v církvi stejná práva i po-
vinnosti, tím je vyjádřen požadavek církevní demokratič-
nosti (princip církevní). 4. Odpovědnost duše předpokládá
svobodu; tato zásada odmítá každou zástupnou, zprostřed-
kující činnost mezi člověkem a Bohem. 5. Milovati bližního
jako sebe (princip sociální). 6. Svobodná církev ve svo-
bodném státě. Poněvadž prý duchovní otec historické Jed-
noty, Chelčický, praktikoval těchto šest axiomat a zvláště
svými spisy dával podněty k rozluce církve od státu a tím

¹¹⁾ Srovn. Čsl. církevní zákony. Bušek. Str. 1272.

¹²⁾ Kostnické jiskry — řídí: Dr. A. Boháč, Fr. Žilka, Fr. Lin-
hart, roč. 1925. Str. 189.

stál na stanovisku kompetence lidské duše v náboženství, byl a jest největším českým baptistou.

Dnes mají čeští baptisté ústředí v Praze XII, náměstí krále Jiřího 84, čítají as 4400 členů ve 24 sborech a 141 kazatelských stanic. Z 26 predikantů na prvním místě dlužno se zmíniti o kazateli: Tolarovi, Jindř. Novotném, Jindř. Procházce, na Moravě Jos. Dvořákovi (nyní je předsedou). Vydržují charitativní ústav: Dětský domov Chelčického v Podbořanech.

Methodisté

Čtvrtá sekta, která se prohlašuje za pokračovatelku staré Jednoty bratrské, jsou methodisté, k nám importovaní v r. 1920 z Ameriky. Původ jich nalezneme v Anglii v době velkého úpadku církve anglikánské na počátku XVIII. století, kdy deismus ovládal i církevní kruhy anglikánské. V tomto smutném a nábožensky vyprahlém prostředí měl methodismus zavlažovati jako mohutný proud prvotního křesťanství a tisíce znavených duší anglikánských v něm ještě i dnes nachází ztracený ráj. Zakladatelem je John Wesley, narozený 17. VI. 1703 v Epworthu jako jedno z devatenácti dítek anglikánského kazatele. Na studiích v Oxfordě naň nejvíce působí četba oblíbeného mystika Tomáše Kempenského, jež v mladém studentu vzbuzuje úmysl věnovati se jedině službě Boží. Již v té době zakládá klub studentů k pěstování zbožného života, v němž se čte Písmo svaté, vymezená doba se věnuje studiu, návštěvě nemocných atd. Pro tento úzkostlivý pořádek byli nazýváni členové klubu methodisty. R. 1728 byl ušlechtilý Wesley vysvěcen na anglikánského duchovního; tři léta poté se k němu přidružuje sedmnáctiletý George Whitefield, jenž však zanáší do methodismu nezdravý citový prvek, že totiž duše musí pocítovat nebeský mír v omilostnění. Pro nové hnutí je důležitou okolností seznámení a navázání styků s Jednotou ochranovskou; zakladatel methodismu navštěvuje osobně

Herrnhut, rozmlouvá s hr. Zinzendorfem, a hluboce dojat zakouší, jak Bratři docházejí jistoty víry. Vůdcové methodistického hnutí s počátku neměli úmyslu založiti novou církev, nýbrž jejich snahy a naděje se nesly k tomu, aby obrodily církve již existující. Snaží se vytvořiti nový život náboženský kázáním starého učení o pokání, víře, ospravedlnění a posvěcení. Tisíce lidí, kteří dříve nepřekročili prahu kostela, se shromažďují kol nadšených kazatelů, k nimž se přidružuje i básnicky založený Karel Wesley. Jeho bratr, John, všechno organizuje svým nenuceným, přirozeně ušlechtilým a dětsky pokorným jednáním, jehož cílem byla jen sláva Boží. »Zachránit duše jest mé povolání a celý svět jest mou farností,« bylo heslem náboženského genia anglikánského, jenž je často zván protestantským Ignácem z Loyoly. Wesley jako prozíravý organizátor si vychovává laické pomocníky, jež ustanovuje místními nebo cestujícími kazateli. Do každé nově zřízené obce ustanovuje místního kazatele, v okrese pak dohlížetele, okresního superintendenta. Nejvyšší instancí je generální konference všech kazatelů. Bohužel, roku 1741 dochází k roztržce s Ochranovem, s nímž předtím byly navázány tak intimní styky. Ještě větší ranou pro nové hnutí bylo odloučení Whitefielda, nejlepšího kazatele methodistického vůbec, jenž přijímá cele kalvinistickou predestinaci a zakládá methodism směru kalvínského. Třetí krise, jež je zároveň odtržením methodistického hnutí od oficiální církve anglikánské, nastala, když londýnský anglikánský biskup odmítl žádost Wesleyovu o vysvěcení několika methodistických kazatelů. Proto sahá ke svépomoci a sám svěťí své laické kazatele, dovolává se, že prý v prvotní církvi biskup a presbyter bylo totéž. Tento svévolný zásah působí rozčarování mnohých hlubších duchů a zvláště bratr Wesleyův, Karel, kritizuje jeho krok slovy: »Můj bratr si učinil na jméně nesmazatelnou skvrnu hanby.« Wesley, zachrániv tisíce duší, svedl i sociální rozpory v Anglii do náboženských toků a tím uchránil svou vlast před revolucí, nebo aspoň měl na

tom lví podíl. Dnes mateřská církev methodistická v Anglii má asi jeden a půl milionu členů a zvláště v Americe, kde přijali superintendenti titul biskupů, má Methodist Episkopal Church přes 5 milionů vyznavačů. Dějiny methodismu ukazují na vnitřní neklid a touhu protestantských zemí po hlubším křesťanství, v zemích katolických však methodism ztroskotat. Ač nezměnil věroučných protestantských základů, jest přece přese všecko »nejušlechtilejším plodem na stromu protestantismu.«¹³⁾

Od roku 1908 nalézá methodismus v Americe mezi Čechy a Slováky značný ohlas; r. 1912 již pracují čtyři čeští kazatelé ve prospěch tohoto směru protestantského. Po světové válce americká methodistická církev posílá do Čech kazatele Josefa Dobeše, a přípravnou práci má provést zvláštní komise, sestávající z biskupa Jamese Atkinse, kazatele W. Pinsona, a jiných. Dobeš již v dubnu 1920 zřizuje stan na Král. Vinohradech a později ve Vršovicích na Šafárance, kde pořádá schůze a horlivě evangelisuje, jsa podporován evangelickými kazateli: Clarkem a bývalým katolickým mnichem, tehdy protestantským duchovním Kubátem. Ve Vršovicích tudíž vzniká první sbor, jenž měl asi 2.000 duší. Čeští methodisté, využívající národního vypětí a popřevratové horečky, usilují nějakým způsobem navázati na dobu Husovu; proto prohlašují Husa za nepřímého zakladatele methodismu. Hus prý přispěl k tomu, že v první polovině XVIII. století vzniklo hnutí methodismu. »Proto směle tvrdíme, že methodismus je Čechům bližší než římský katolicismus; duch methodismu je duch Husův, protože je to duch Kristův. Methodismus nechce konati než to, co konal Mistr Jan Hus,« s agitačním nadšením píše Jan Zákoutský ve svém článku v oficiálním věstníku methodistickém.¹⁴⁾ Upřílišněné to tvrzení, jež předpokládá, že snad jeho autor se domnívá míti evangelizační misie mezi ne-

¹³⁾ Kon. Algermissen: Konfessionskunde. Str. 639.

¹⁴⁾ Křesťanský buditel, měsíčník církve Methodist. v ČSR. Roč. 1926, Str. 94.

vzdělanými národy, a nikoli mezi českým lidem. Rovněž methodism se neoprávněně hlásí k tradici staré Jednoty; prý Wesley osobně byl ve styku s Jednotou ochranovskou, a tam methodismus chce navázat a tak přinést spásu českému lidu.

Biskupy českých methodistů jsou vesměs cizinci: Beauchamp (1922—26), W. Darlington (1926—34), Arthur J. Moor (od r. 1934). Čechy jsou organizačně rozděleny na 4 kraje: I. ústřední v čele se superintendentem D. Nelsonem, II, východní, vedený superint. Dr. Jos. Dobešem, hlavním průkopníkem českého methodismu (nar. r. 1876 v Bohumilicích u Brna, působil ve Vídni, od r. 1907 v Americe, po válce se vrací do vlasti). III. severozápadní, spravovaný Dr. Jos. P. Bartákem a IV. jižní má superintendenta ve Václavu Vančurovi. Methodism patří mezi církve, jež nejsou státně uznané; je podporován ze zahraničí souvěrci; ústřední sbor má sídlo v Praze II, Ječná 17. Poslání v naší vlasti odůvodňuje Jos. Barták slovy: »Splatiti dluh vděčnosti lidu, jenž se stal nástrojem v rukou Božích, aby methodistické hnutí mohlo vzniknouti.«¹⁴⁾ Má prý vnést do Čech nadšení náboženské jednak evangelisaci, jednak výchovou mládeže i ostatních v nedělních školách náboženských. Dnes působí asi 31 kazatelů, nedělních škol ročně vykazuje na 300, ve spolcích misijních se pořádají modlitebné, biblické hodiny. Ohledně charity řídí sociální ústavy: sirotčinec v Horních Počernicích, tábor pro mládež zvaný Poušť u Bechyně, a hlavně od 22. VI. 1937 v činnost uvedené podniky v Týnci u Klatov zv. »sociální ústavy«, jehož ředitelem je horlivý kazatel Jos. Zloch. Methodismus je také organisován ve svazu evangelických církví, jenž má více než milion členů a objímá 8 protestantských denominací.

Věrouka methodistická se celkem plně shoduje se všeobecnou věroukou protestantskou. Věří v božství Ježíše a v nejsvětější Trojici. Rovněž tvrdí, že jediným pramenem

¹⁴⁾ Křesťanský buditel, 1931. Str. 94.

víry je Písmo svaté, hřích dědičný je jim naprostým porušením přirozenosti člověka, svobodnou vůlí v pojetí katolické filosofie popírají. O ospravedlnění křesťana učí: »Za spravedlivé počtění býváme před Bohem jediné pro zásluhy Pána a Spasitele našeho Ježíše Krista a ne za vlastní naše skutky nebo zásluhy.¹⁶⁾ Tedy ospravedlnění je jim božským soudným činem, jímž se Bůh obrací k věřícímu hříšníku a dobrotivě mu odpouští.« Ospravedlnění jest čin odbývajícím se v nebi, zatím co znovuzrození jest dílo vykonané Duchem svatým v duši a na duši věřícího.¹⁷⁾ Ospravedlnění je něčím objektivním, znovuzrození však subjektivním. V pojetí církve souhlasí s ostatními protestanty. Učení o očistci, vzývání svatých, uctívání ostatků, obrazů, prohlašují za vymyšlené a odporující Písmu svatému. Svátosti jsou jim také jenom pečetěmi víry a připouští jenom dvě: křest a večeři Páně. Křest není nutně vyžadován k tomu, aby se někdo stal methodistou. Stačí k příslušnosti jenom pokání a úmysl vésti nový život. Nic nevádí, je-li methodista pokřtěn či nikoli.¹⁸⁾ Večeře Páně je rovněž chápána ve smyslu kalvínského pojetí. Oběť mešní je jim »rouhavou báčorkou a nebezpečným klamem.«¹⁹⁾ Kazatelé samozřejmě mohou se ženiti. V mravouce se řídí všeobecnými pravidly Wesleyovými z r. 1739. Dle nich pravý methodista se má varovati každého hříchu a neřesti; zakazuje se mu: brání jména Božího nadarmo, znesvěcování dne Páně, opilství, hádky, různice, spory, soudění, mnohomluvnost; dále kupování a prodej pašovaného zboží, půjčování na lichvu, nelaskavé a neužitečné hovory o kazatelích a úřadech; odívání se zlatem a drahocenným šatem, pořádání a účast na zábavách, které neslouží Bohu, změkčilost a hověnění si, atd. Povinností methodisty jest konati milosrdné skutky

¹⁶⁾ Články víry a všeobecná pravidla c. methodist. Meth. misie 1923. Str. 4.

¹⁷⁾ Dr. H. T. Hudson: Význačné nauky c. methodist. Meth. misie — liter. odb. Str. 15.

¹⁸⁾ Křesťanský buditel, roč. 1938. Str. 70.

¹⁹⁾ Články víry a všeobecná pravidla c. methodist. 1923. Str. 15.

a trpělivě nésti životní kříž; dále účastníci se veřejných služeb Božích, biblických sdružení, kde se čte a vykládá slovo Boží, večere Páně, rodinných i veřejných modliteb. V sociálním ohledu mají methodisté své sociální vyznání, jež žádá stejná práva a spravedlnost pro všechny lidi, ochranu rodin, odstranění dětské práce, ochranu dělníků před vykořisťováním, zaměstnanecké odbory, snížení pracovní doby a vůbec uplatnění křesťanství v sociálních otázkách. Svou charitativní činností je methodismus na první pohled sympatický, leč jeho protestantská nenávisť, zvláště u nás vybičovaná, proti katolicismu nutí katolíka ku rezervě, neboť česká methodistická misie využívá všech starých nepřátelsky pomlouvačných frází proti pravé Církvi Kristově. Členové horlivě kolportují její tisk, zvláště malé dvacetihaléřové brožurky, jež nesou přiléhavé názvy, jako: Husova velikost, Trapná otázka, Za sto let tu nebudem — jsou z valné části ostře a nebezpečně zahroceny. Jsou rozdávány a též prodávány více než 20 kolportéry bible, vydávané britickou biblickou společností, při čemž se tolik zdůrazňuje vymyšlená nenávisť Říma vůči Písmu svatému. V měsíčníku methodistickém se setkáváme s nechutnými útoky, zejména na papeže, jenž »nosí zlatou korunu místo trnové Ježíšovy, že ukládá své miliony v Anglii, že Lev XIII. prohrál milionové jmění na burse v italských cenných papírech; dovídáme se o ziskném prodávání odpustků, o největším jezuitském hrdinovi, který vůbec nežil — Janu Nepomukovi; a tak pastýřský list biskupa hradeckého prý jen šálí lid vymyšleným světcem; oficiální orgán jejich též poučuje čtenáře o úžasném jmění pražského arcibiskupa, jenž prý vlastní 9 panství, 6 pivovarů; a mnoho jiných nevhodných a nenávisťně zabarvených novinek přináší divný »Křesťanský buditel« (srovn. roč. 1925). Nová náboženská společnost má svůj čilý misijní spolek žen a mládež organizuje v Epworthské lize; ve znaku má otevřenou bibli, jíž se Řím prý tolik bál, dále kalich, symbol to návratu k podoboží; trnová koruna věnčí kalich, značíc utrpení předků,

a vavřínový list symbolisuje vítězství nade tmou Říma. Z řečeného jasně vysvítá, že ušlechtilé hnutí Wesleyova methodismu, jež mělo anglikánské církvi nahradit nedostatek mnišských ideálů, bylo v naší vlasti tendenčně zneužito českými duchovními borci, naplněnými nenávistí ke katolickému Římu a pravé Církvi Kristově. Proto se nedivíme, že u našeho lidu se minulo s úspěchem a plně ztroskotalo.

IV. ODDÍL

OSTATNÍ PROTESTANTSKÉ DENOMINACE V NAŠICH ZEMÍCH

Armáda Spásy

Dějinný přehled. Po světové válce byla do naší vlasti z Ameriky přenesena podivuhodná společnost, jež si učinila programem povznést duchovně prý a mravně pokazený lid našich zemí. Na prvý pohled by se zdálo, že účel Armády Spásy u nás je spíše sociálně-charitativní než protestantsko-propagační. Přednášky, sbírání darů za zvuků melancholicky zladěné hudby a cituplného zpěvu, jenž měl sladkobolnými slovy: »Zde klečím, Pane, před tebou, ó, dej mi lásku svou, tu lásku hřejivou, tou naplň duši mou,« dojímati, kdysi budily pozornost, leč dnes z valné části zevšedněly. Zejména ve velkoměstech lze občas zaslechnouti lkavé refrény vojínů protestantské armády: »Ó, naplň srdce mé, svou láskou k duším zde...« Původ této zvláštní organizace nacházíme v Anglii, kde zejména po francouzské revoluci trpělo dělnictvo otročením průmyslu. Často továrný svým majitelům byly nejen zdrojem zisků, ale i harem nemravnosti a násilí. V tomto ovzduší vyrůstá William Booth, jenž se narodil 10. IV. 1829 v Nottinghamu jako syn zkrachovaného stavitele. Po smrti nešťastného otce pracuje nezletilý hoch jako otrok v textilním obchodě. Již jako mladík je pln sociálního citění a se svými methodistickými přáteli navštěvuje nemocné a nadšeně káže

o Boží lásce. Od r. 1848 působí jako methodistický kazatel a jeho horlivou spolupracovnicí se stává věrná jeho choť Kateřina, rozená Mumfordová. Cestující kazatel káže všem kolem jdoucím Krista ukřižovaného: na ulicích, v divadlech, koncertech. Často i jeho stan, jež si postavil ve východním Londýně na opuštěném Quackerfieldu, býval surově znečišťován a nezdědka se vracíval horlivý kazatel domů se zkrvavenou hlavou. Neúnavnou pomocnicí a věrnou družkou je mu choť Kateřina, jež vyzývá písemně lhostejné anglikánské křesťany k pokání, hledí jich pozornost upoutat k věčným věcem; zvláště vybízí spolupracovníky nově vzniklé misie, jež si dává r. 1878 název: »Salvation Army«, nadšenými slovy: »Sejměte obvazy, jimiž ďábel zakryl oči křesťanů, klepejte, tlucte a ohněm Ducha svatého vpalujte svá slova v jejich ubohá, ztupělá, zatemnělá srdce, až poznají, že jsou v nebezpečí, že cosi potřebuje nápravy.«¹⁾ Boothovo útočné křesťanství dobývá anglikánský svět a jeho časopis »War Cry« nadšeně vybízí k boji za spásu. Nespravedlivé pronásledování, sociální a charitativní činnost poněkud působí sympatie mezi lidem. William Booth, jako 82letý stařec spěchá i do Itálie, Skandinávie, Německa, aby tam rozšířil nové své náboženské hnutí. Nechtěl zakládati nové církve, nýbrž jeho ideálem byla evangelizační činnost. Jeho spisy provívá tón vážný a hluboce náboženský. Členem jeho armády se má stát jenom ten, kdo může podati přesvědčivé důkazy o svém dokonalém obrácení se ke Kristu. »Jeho Armáda Spásy chce býti nadkonfesionální.«²⁾ Zakladatel umírá 20. VII. 1912, když již Armáda byla organizačně stmelena a rozšířena téměř po celém světě. Organizace nové společnosti je přísně vojenská; vojín spásy musí býti obrácen čili změněn mocí Ducha svatého od staré světské, sobecké, hříšné přirozenosti k nové, svaté, nebeské, božské. Cílem Armády jest všechny lidi podrobiti vůli Boží,

¹⁾ Kat. Boothová: Útočné křesťanství. Nákl. hl. velitel. A. S. v Praze I, 268. 1921. Str. 9.

²⁾ Kon. Algermissen: Konfessionskunde. Str. 666.

aby přijali spásu, která je pro ně přichystána v Kristu.^{*)} Vláda Armády Spásy jeví v hlavních rysech nápadnou podobnost s hieratickou vládou starých Židů; salutisté o sobě tvrdí, že prvotní obce křesťanské byly vlastně prvo-křesťanskými sbory Armády Spásy a že sv. Pavel byl generálem tehdejší Armády. Booth, jemný psycholog, vy-pozoroval, že lze vyburcovat lhostejný lid jedině agresiv-ností a že žádný útvar nepracuje rychleji a energičtěji než organisace vojenská. Proto vedení Armády vyžaduje na-prostou poslušnost, jež předpokládá přesvědčení, že vojnín věří v moudrost a poctivý charakter svých důstojníků, v nichž sídlí Duch sv., a že mu budou nařizovat jen to, co je správné. Svoboda tím naprosto netrpí, ježto právě největší svobodou je býti dobrým vojínem v A. S. Úkolem salutisty je boj; sám musí být spasen, toto spasení si uchovati a též jiné má přivést ke spáse. Proto oficiální jejich orgán — u nás »Prapor Spásy«, roč. XIII., č. 5. — definuje A. S. jako jednotu lidí, které budí láska Kristova, aby zvěstovali odpuštění hříchů skrze Jeho oběť; proto jdou na rozcestí a mezi ploty, a starými i novými způsoby zvou všechny: »Okuste a vizte, jak dobrý je Hospodin.« Kdo vstupuje do Armády Spásy, dříve než je zařazen, musí podepsat vá-lečné artikule, jakýsi slib věrnosti své armádě. Nejnížší jed-notkou této vojensky organisované společnosti je sbor vo-jínů pod vedením velícího důstojníka, jenž má k ruce jednoho či více poručíků; kromě toho ve sboru fungují pokladník, tajemník a seržanti (je zvláštní seržant pro publikace, pro hudbu, seržant praporečnický). Sbor se shromažďuje týdně, při čemž není dovoleno nějaké rokování. Povinností důstoj-níků i vojnínů je nositi stejnokroj, sestávající z červené vlněné vesty, modré uniformy, a čepice s červenou páskou a nápisem: Armáda Spásy. Ženy nosí tmavomodrý oblek a zvláštním způsobem formovaný klobouk. Symbolem A. S. je zářící slunce se skříženými meči a nápisem S; vzájemně

^{*)} Řády a pravidla pro vojiny A. S., napsal generál Hl. n. velitelství A. S. Str. 81.

se zdraví pozvednutím pravé ruky, jejíž ukazovák je pozvednut k nebi. Za důležitou část své evangelisace považují salutisté pouliční práci, zpěv a hudbu, již prý tisíce duší lhostejných bylo přivedeno ke Kristu. Při modlitbě vždy klečí se zavřenýma očima a každý voják má být tak zběhlý ve slově, aby mohl vždy a za každé okolnosti nábožensky promluvit. Osvědčí-li se pak v evangelizační a publikační činnosti, může se hlásiti, aby byl přijat za kadeta. Školou pro výchovu důstojníků je kadetní škola A. S. v Paříži. Finančně se A. S. vydrží týdněnými příspěvky vojáků, dary a pouličními sbírkami; u nás byla hojně podporována ze zahraničí a značnými subvencemi státními (dlužno uvážiti, že důstojníci mají měsíční plat). Do naší vlasti byla importována záhy po světové válce s jinými protestantskými sektami. Prvním územním velitelem byl dlouho plukovník Larsson, pod jehož plukovním vedením se nejvíce rozšířila v našich zemích; kromě Prahy též do Brna, Plzně, Budějovic, Chebu, Liberce, Jablonce a j. Střediskem je hlavní národní velitelství v Praze I, jež vydává dvakrát měsíčně oficiální orgán: *Prapor Spásy*; další sbory jsou na Vinohradech, v Libni. Význačným velitelem byl též Julius Nielson a od r. 1935 nový velitel plukovník Henri Boower. Armáda Spásy nechce prý nikdy a nikde zakládat nové církve ani od těch, kteří se stanou členy, nežádá, aby museli opustiti své církve.⁴⁾

Věrouka. Jako ostatním protestantům i salutistům je Písmo sv. jediným pramenem víry. Základním bodem jejich učení je nutnost znovuzrození; je obvyklé rčení salutistické: »Raduji se, že jsem spasen.« Vlastně jenom domýšlejí protestantskou nauku o ospravedlnění; každý voják musí mít zkušenost spásy, jež zahrnuje pokání, které jim znamená vzdání se či zanechání hříchů. Po pokání následuje spasitelná víra, jež mluví k vojínovi asi takto: »Jsi velký

⁴⁾ Jos. Marečková: *Duchovné prúdy*. Str. 28.

hříšník, zasluhuješ býti zavržen do pekel; avšak Bůh slíbil, že ti odpustí, když s pokáním a s věrou k Němu přijdeš; proto lituj svých hříchů a podrob se jeho autoritě.« A tím dosáhne kající odpuštění, neboť v jeho srdci nastala změna; jeho duše je uchválena a naplněna Bohem, a jakmile vojn vstoupí do Armády Spásy, Bůh mu dá sílu, aby nejen sám chodil v jeho přikázáních, nýbrž i jiné mu podmaňoval. První povinností takového vojína je přiznati otevřeně a směle, že našel spasení; toto vyznání se koná pod tribunou řečníka před ostatními vojíny u tak zvané »lavice pokání«, doma, v zaměstnání a vůbec v celém světě. Ovšem tuto víru nutno si nejen uchovat, nýbrž i rozhojňovati modlitbou, čtením bible a salutistických spisů, obcováním se společností vybraných salutistů a zkoumáním sama sebe. Proto je třeba tolik bojovat o naznačenou víru, poněvadž jedině jí dojde salutista pokoje, čistoty a moci. Ve svých dopisech sám první generál doporučuje vojínům čistotu srdce skrze víru. »Na základě bible tvrdím, že Ježíš Kristus může a chce vás uchovati před konáním zlého,« těmi slovy nabádá W. Booth ke důvěře v Pána.¹⁾ Salutisté důsledně domýšlejí protestantské bludy, popírají proto i nutnost posledních dvou zbylých svátostí: křtu a večeře Páně. Jsou jim zbytečny, ježto očištění se děje jedině očišťující věrou, není tedy třeba ani obřadů, ani shromáždění, ani nějakého klečení, »neboť očišťující víra přivádí duši a nutká ji, aby se vzdala všeho, co by jí bránilo zmocniti se svátosti, a ještě dále, že přijímá tu hledanou čistotu.«²⁾ I povrchní pozorovatel zjišťuje, že theologie Armády Spásy, možno-li o nějaké salutistické bohovědě mluvit, je velmi chudičká a spíše praktická. Katolík pohlíží na tuto náboženskou společnost, ač se jeví sympatičkou, pro svou činnost sociální — jež se projevuje: 1. akcí zaopatřovací: potřebným zaopatřuje jídlo, obuv atd., 2. pomocnou: zakládá po-

¹⁾ Čisté srdce. Dopisy gener. W. Bootha. Nákl. hl. vel. A. S. 1922. Str. 34.

²⁾ Srovn.: Čisté srdce. Dopisy gener. W. Bootha. Str. 51.

radny, oděvny, jídelny střídmosti, 3. záchrannou: zakládá domovy, útulny — jako na sektu protestantskou, která zprvu budila jakýsi zvědavý obdiv, leč v poslední době přes svou amerikánskou propagaci stává se více méně českému lidu lhostejnou. Jejimi vůdčími orgány jsou vesměs cizinci a stát na jejich sociální činnost značně doplácel. Dlužno však připustiti, že salutistické časopisy a publikace nejsou tak ostře zahroceny proti pravé Církvi Kristově, jak je tomu u většiny ostatních protestantských sekt. Třeba též dodat, že v posledních letech ohrožovaly zdárný rozvoj A. S. značné spory o místo generála po násilném sesazení II. nejvyšší hlavy A. S., syna Boothova, místo něhož r. 1930 nastoupil E. Higgins; ohlas sporů však dosud nedozněl.

Adventisté

Dějinný přehled. V přítomné době se opět ozývají stesky z různých míst naší vlasti na horlivou, ba vtíravou misijní a kolportérskou činnost adventistických apoštolů, kteří s přesvědčující vážností hlásají blízkost druhého příchodu Spasitele na svět. »Žádná doba nevyžadovala smýšlení služby jako doba přítomná. Právě v přítomném čase měl by každý podle našeho jednání a chování poznati, že adventisté nejsou žádnou sektou nebo nějakým cizím tělesem, nýbrž že jsou zdravým, užitečným a potřebným činitelem ve společnosti lidské,« tak rozjímá autor druhého čtení pro dny modliteb, malé to brožurky, vydané vlastním nákladem Českomorav. sdružení adventistů sedmého dne v Praze (29. XI.—7. XII. 1940).

V církevních dějinách se několikrát setkáváme s obdobným hnutím, jež zvláště v trpkých a hořkých chvílích usilovalo naději na brzký druhý příchod Páně (advent) se přenést přes bídu hříchů a utrpení tohoto světa. Již svatý Pavel se zmiňuje ve svém druhém listě k Soluňským o přepjatých křesťanech, kteří blouznili o tom, že je již blízko

druhý příchod Páně. Ve středověku i učený Mikuláš Kuzanus (Cusanus) neodolal snivému blouznění a dokonce propočítal podle proroctví Danielova konec světa na rok 1734. Podobné chiliastické myšlenky shledáváme u husitů, Martina Luthera, ba i u Komenského. Jest nezvratnou pravdou, že všemu lidstvu nastane jednou den poslední, ale o dni příchodu Syna člověka a o hodině Jeho nevědí ani andělé, jedině sám Otec, jak to výslovně zdůrazňuje evangelium svatého Matouše v kapitole 24.

Zakladatelem moderního adventismu jest americký far-
mář William Miller (1782—1849). Pročítal proroctví
v knize Danielově a Apokalypsi a z neporozumění došel
k přesvědčení, že je blízký druhý příchod Páně. Na zá-
kladě slov Písma svatého: »Až do večera a jitra dnů 2.300
a očištěna bude svatyně« (Dan. kap. 8) stanovil den dru-
hého příchodu Páně na 22. X. 1844. Ač nastalo nesmírné
zklamání mezi přívrženci blouznivého baptistického apo-
štola, když ve stanovený den se nic nestalo, přec vystupují
jeho věřící v lednu 1845 z náboženské společnosti baptistů
a vytvářejí novou sektu, jež si dává podle svého centrálního
dogmatu o blízkém druhém příchodu Páně — adventus
Domini — název adventisté. Později se roztříštili na pět
větví, jež pojila společná víra v blízký příchod Páně a
udělování křtu dospělým a to ponořováním.

Dnes mají význam jedině adventisté 7. dne, kteří
odvozují svůj původ od pí R. Prestonové, jež pod duchovním
vedením Jamese Whita a jeho choti známé visionářky,
Ellen G. Whitové — v roce 1860 společně s kapitánem lodi
J. Batesem dala svému sdružení adventistickému oficiálně
název: The Seventh-Day-Adventists (adven-
tisté sedmého dne). V roce 1874 založili zámořskou misii
též pro střední Evropu. V čele mezinárodního adventismu
stojí generální konference se sídlem ve Washingtonu, již
podléhá 8 divisí, z nichž jedna zahrnuje též Evropu.

Ježto v Písmu svatém se mluví o svěcení dne sobotního,
proto nekompromisně se stavějící za doslovné znění staro-

zákonního přikázání — žádají, aby i v Novém Zákoně byla jako den Páně svčena sobota. »Z těchto dvou význačných bodů víry, naděje na brzký příchod Kristův a ostříhání sedmého dne odpočínutí, odvodili své jméno adventisté sedmého dne.«⁷⁾ Dnes mezinárodní organisace adventistů má asi 7.000 sborů se 336.000 dospělých členů, kteří byli přijati do náboženské společnosti křtem dospělých. Základní jednotkou jest sbor, v němž působí jako činovníci starší sboru, několik diakonů, pokladník, vedoucí sobotní školy a jiní; jsou voleni na rok a své služby konají bezplatně. Shromáždění sboru se koná pravidelně v sobotu; při něm nejdříve bývá sobotní škola — sloužící k tomu, aby členové poznali a pronikli pravdy Písma svatého, pak je kázání. Občas při sobotní slavnosti se koná Večeře Páně, jež je chápána ve smyslu kalvínském jen jako připomínka utrpení Páně, nikoli tedy ve smyslu katolické Oběti. Před Večeří se vždy koná obřad umývání nohou a čtyřikrát do roka přijímají věřící pod obojí způsobou. Vyšší jednotkou organizační je sdružení; dříve u nás měli adventisté 4 podobná sdružení; dnes Českomoravské sdružení adventistů má sídlo v Praze. Sdružení tvořila adventistickou jednotu se sídlem v Brně, Střední ulice 10. Světovým pak pracovním ústředím, jak bylo naznačeno, byla Generální konference.

Učení adventistů sedmého dne. Adventisté v našich zemích se vyznačují nejpilnější aktivitou ze všech protestantských denominací a sekt. Mají nejvíce dobrovolných kolportérů, kteří rozšiřují časopis »Hlasatel pravdy«.⁸⁾ Jako ostatní protestanté se opírají jedině o Písmo svaté, popírají však ústní podání čili tradici jakožto rovnocenný pramen víry. V Písmě sv. vyzdvihují zvláště důležitost míst prorockých, jichž libovolný výklad, odmítající příkře mateřské

⁷⁾ J. Popelka: Kdo jsou adventisté? Advent. naklad. v Brně. Str. 11.

⁸⁾ Jos. Marečková: Duchovné prúdy, Bratislava 1926. Str. 19.

vedení učitelského úřadu církevního, musel dospěti k tak blouznivým závěrům. Adventisté jako orthodoxní denominace protestantská věří v nejsv. Trojici, božství Ježíše Krista, bohužel, vylomili třetí hlavní pilíř křesťanský — správnou nauku o Církvi. Ústředním však článkem víry adventistické jest jednostranné zdůrazňování a vytyčování podružné otázky křesťanské bohovědy, kdy přijde Spasitel po druhé. Jest sice pravdou, že Pán Ježíš ve svých pro-rockých řečech poukazoval na znamení, jež budou předcházeti konci světa a soudnému dni, ale zdůraznil též, že »den příchodu Syna člověka přijde jako blesk a že hodina ta je známa jedině Otcí«, jak krásně nám to líčí evangelista sv. Matouš. Podstatou však křesťanství jest vykupitelské dílo Kristovo, jež předpokládá Vtělení samého Boha. Z nekonečného a nevyčerpatelného zřídla milostí skrytých ve zbodeném Srdci Bohočlověka dokonavšího na potupném dřevu kříže, plynou svaté proudy nadpřirozeného života do duší vykoupených údů tajemného těla Kristova — Jeho svaté Církve. A právě tato velkolepá ekonomie lidského spasení uniká zrakům adventistických blouznivců toužících jednostranně po parusii, ale zapomínajících na podstatné články skutečného křesťanství.

Věrouka adventistická se v podstatě shoduje s oficiální věroukou orthodoxních protestantů kromě dvou výstředních názorů. Jest to zvláštní názor eschatologický a popírání nesmrtelnosti lidské duše.

1. *Eschatologie adventistická* jest obsažena v jádře ve trojím poselství. Povinností každého vyvoleného Božího jest právě šířiti toto trojandělské poselství ze Zjevení sv. Jana. Prvým poselstvím je, že »přišla hodina soudu«; v roce 1844 nastala doba vyšetřujícího soudu, v němž bylo rozhodnuto o osudu živých i mrtvých. Podle druhého poselství andělského »padl Babylon«, proto Bohem vyvoleni varují před Babylonem a nynějším panujícím zmatkem, do něhož je stržen ten, kdo nemiluje pravdu. Babylonem jest podle přesvědčení adventistů papežství, knížetem světa

bojujícím nesmyslně proti Kristu — po boku Antikristově, označeným v Apokalypsi cifrou 666 jest prý Latinus sacerdos, totiž papež. Nespravedlivé a nenávistné aplikace apokalyptických textů na římské Velekněze nejen jsou kriticky neudržitelné, uvážíme-li, že Apokalypse, čili zjevení sv. Jana, byla napsána v řečtině — tudíž že je nesmyslné číslo 666, tak zvanou gematrii, podkládat latinskými slovy »sacerdos latinus«, nýbrž i úmyslně zlomyslné. Právem doslovně praví známý apologeta K. Algermissen: »Ernste Zurückweisung verdienen die ungerechten, oft unqualifizierbaren Angriffe auf die katholische Kirche (Deutung der apokalyptischen Zahl 666 auf das Papsttum), sowie die grosse Aufdringlichkeit und der Fanatismus ihrer Propaganda.«^{*)} Třetí poselství: »Příkázání Boží a víra Kristova« znamená uskutečnění milosti Boží v učení adventistickém, jež každý adventista je povinen hlásati světu. Satan se svými spojenci, zvláště knížetem světa — papežem — úsilovně pracuje o tom, aby znamení o příchodu Páně byla falešně vykládána, a tím se zabránilo věřícím setkání s Pánem. Přemrštěné eschatologické blouznění jest psychologicky vysvětlitelné příliš libovolným znásilňováním a naprostým neporozuměním těžších míst v Písmě svatém. Právě výstřelky adventistických vykladatelů Pisma svatého jasně dokazují, jak rozumné a naprosto potřebné je katolické učení o přirozené nutnosti magisteria, to jest neomylného učitelského úřadu svaté Církve, jež je z ustanovení svého Zakladatele jediné oprávněna pravdy zjevené vykládati a svým dítkám k věření předkládat.

2. O duši lidské tvrdí, že není nesmrtelná. Spasitel prý zachová jediné duše svých vyvolených, aby je odměnil věčným životem. Ostatní duše k životu věčnému nebudou probuzeny; z toho vyplývá též důsledek, že adventisté popírají existenci věčných trestů v pekle.

^{*)} K. Algermissen: *Adventismus. Lexikon für Theologie und Kirche*. 1930. Str. 111.

Poněvadž učení o existenci nesmrtelné duše lidské jest jedním ze dvou nutných předpokladů naší svaté víry (*praeambulum fidei*), bez něhož by náboženství jakožto vztah člověka k Bohu postrádalo svého podkladu, jest dlužno si osvětliti a odůvodniti psychologickou stať o duši lidské.

Psychologie rozumí duši princip života. U člověka je duše nejen zdrojem života duchovního, nýbrž i vegetativního a sensitivního. Zjevení Boží a neomylný úřad církevní učí o lidské duši, že jest samostatnou, od těla rozdílnou podstatou. Tuto první pravdu lze poznati i pouhým rozumem, uvážíme-li, že tělo je podrobena stálým změnám fyziologickým, kdežto vědomí téhož vlastního já, sebevědomí zůstává totéž. Rovněž skutečnost, že vnitřní život je častokráte naprosto nezávislý na zevnějších dojmech, dále že činnost duševní se nemenší ztrátou některého tělesného údu, ba ani když tělo zesláblo stářím nebo nemocí, dokazuje, že duše je podstata od těla rozdílná. Sněm vienenský nazývá lidskou duši formou těla lidského »*vere ac per se*« a odsuzuje filosofii, jež by se odvážila toto učení popírat. (Srov. Denzinger-Enchiridion Symbolorum, § 481.)

Druhou důležitou pravdou psychologickou jest, že duše lidská jest bytostí duchovou, to jest nehmotnou, projevující se dvoji mohutností: rozumem a svobodnou vůlí. Rozum lidský dovede z představ si abstrahovati pojmy, jež pak spojuje v soudy a tvoří si závěry, poznává předměty čistě duchovní jako pravdu, dobro, krásno, ideu spravedlnosti, Boha. Rovněž i vyšší snahová schopnost, totiž vůle, nechce jen dobra smyslová, nýbrž touží po dobrech nadsmyslových, čistě duchovních. Ježto taková je bytost, jaké jest její jednání (jak je to vyjádřeno axiomatem *agere sequitur esse*), proto i obojí mohutnosti lidské duše: rozum a vůle, jakož i jejich nositel (subjekt), totiž duše, nutně jsou *n e h m o t n é*, *n a h m o t ě n e z á v i s l é*, čili duše jest podstatou duchovou. A z těchto dvou pravd vyplývá jako závěr pravda třetí, že lidská duše je nesmrtelná. Poněvadž duše i po odloučení

se od těla může dále žít i pracovat, je nesmrtelná. Smrt záleží v rozkladu celku na části; duše jest však podstatou nehmotnou a jednoduchou, neskládá se z kvantitativních částí, proto nemůže tímto způsobem zahynouti. Jelikož je i na těle nezávislá — v tom smyslu, že je duchová — nemůže zemřít ani současně s tělem, jak je tomu u duše zvířecí. Proto pátý sněm lateránský odsoudil neoaristoteličky, tvrdící, že rozumová duše jest smrtelná.

Zbývá jediná možnost, již hlásají adventisté, že totiž Bůh zničí duše lidské, hlavně duše lidí nevyvolených ke spasení.

Bůh by zničil — anihiloval lidskou duši, kdyby ji přestal udržovat v existenci; než to by odporovalo: 1. jeho moudrosti. Jestliže podle zákonů o zachování hmoty a energie ani atom, ani sebemenší částice energie nezaniká, tím spíše nezanikne duše lidská, jež podle své přirozenosti jest nesmrtelná; Bůh zachovává vše, co stvořil, podle přirozenosti tvora. Tomuto důkazu se říká v apologetice důkaz t h e o l o g i c k ý — argumentum theologicum.

Zničení lidské duše by odporovalo dále: 2. Boží spravedlnosti. V životě lidském, jak víme z vlastní zkušenosti, není každý dobrý čin spravedlivě odměněn a zlý čin, po případě zločin, řádně potrestán. Často zlí lidé pronásledují a sužují dobré jedině pro jejich ctnostný život. Boží spravedlnost však žádá dokonalé vyrovnání, spravedlivou odměnu za dobro a přiměřený trest za zlo. Ježto se to nemůže státi v přítomném životě, musí se protivy a rozpory vyrovnati v životě posmrtném. Proto duše lidská po smrti žije. Tento důkaz je zván důkazem m r a v n í m — argumentum morale. Apologeté připojují ještě třetí důkaz nepřímý, tak zvaný ethnografický čili historicko-filosofický. Všichni národové totiž, vzdělaní i nevzdělaní, jako na př. Indové, Peršané, Řekové, Římané, Germáni, Slované, ba i černoši a Indiáni (srovn.: W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee díl II. a III.) považovali nesmrtelnost duše za samozřejmou pravdu (elysium, tartarus, šeol, Walhala, rajhrady atd.). »Toto všeobecné přesvědčení pokolení lid-

ského nemůže býti klamné.«¹⁰⁾ Proto neoprávněně jest tvrzení adventistů, že všechny duše lidské po tělesné smrti umírají, a že Pán po svém druhém příchodu probudí k životu věčnému jediné duše vyvolených věřících adventistů.

Z popření nesmrtnosti lidské duše vyplývá důsledně též adventistické zamítání existence věčných trestů v pekle. Peklo jako místo věčného utrpení jest podle názoru adventistických exegetů nebiblické. *Peklo existuje*. Dosvědčuje to Písmo svaté jak Starého zákona, tak Nového. Jasně jsou výroky Spasitelovy o trestech věčných, ohni, jež neuhasíná, a červu, který neumírá. Než i zdravý rozum vyžaduje po smrti trest věčný, »neboť, ač mnozí hříšníci na své životní pouti si protrpí nějaký trest časný, přec většina jich buď zůstává bez trestu vůbec nebo trest, který si odpýkali, neodpovídá tíži jejich zločinu.«¹¹⁾

Pro věřícího katolíka je směrodatné hlavně rozhodnutí neomylného úřadu svaté Církve: »*Docet Romana Ecclesia — illorum animas, quae in mortali peccato, vel cum solo originali discedunt, mox in infernum descendere; poenis tamen ac locis disparibus puniendas.*« (Srov. Denzinger, § 493.)

Svěcení soboty jakožto dne vyhrazeného službě Boží a odpočinku místo neděle jest spíše věc kázně, rázu disciplinárního; nekompromisním a doslovným výkladem textu třetího přikázání Božího, jak je uvádí 2. kniha Mojžíšova (Ex. 20⁶), se liší nejen od praxe katolické, nýbrž i od ostatních denominací protestantských. Adventistický požadavek, že jest spasitelné světití jako den Páně nikoliv neděli, nýbrž starozákonní sobotu, dlužno postaviti do pravého světla. Starozákonní knihy totiž obsahují trojí předpisy: mravní, obřadní a politické. Mravní příkazy Starého Zákona jakožto zevně promulgované příkazy svědomím

¹¹⁾ Srov.: Ad. Šanda: *Synopsis theologiae dogmaticae*, II. Str. 365.

¹⁰⁾ Srov.: A. Michelitsch: *Elementa apologeticae*. Ed. III. 1925. Str. 84.

poznatelného zákona přirozeného, mají samozřejmě cenu trvalou a závaznost i pro křesťana; v tom smyslu Kristus Pán jasně prohlásil, že nepřišel zákony tyto zrušiti, nýbrž doplniti a vysvětliti. Starozákonní předpisy obřadní — ceremonielní byly však jen rázu symbolického, připravovaly na Mesiáše; po příchodu Páně se předpisy ceremonielní staly zbytečnými, ba v určitých případech i záhubnými pro nadpřirozený život křesťana, neboť jejich dalším zachováváním by se projevovala jakási nedůvěra ve vykupitelské dílo Spasitele. A mezi tyto ceremonielní předpisy nesporně patří i příkaz světití v sobotu den Páně. Smysl biblického třetího přikázání jest, že Bůh si vyhradil z týdne jeden den: 1. pro sebe, pro službu Bohu, a podle etymologie hebrejského slova *sabaoth*, znamenajícího vlastní klid, 2. pro odpočinek tvorstva. Ale sobota byla ustanovena pro člověka, nikoli člověk pro sobotu, tak poučuje sám Spasitel neupřímné farizeje, kteří lpěli na liteře zákona, ale zapomínali na smysl a ducha zákona Božího. Svatý Marek ve druhé kapitole slovy Páně jasně vyvrací farizejské ulpívání na doslovném textu Písma svatého a z toho též vyplývajícího adventistického požadavku světití den odpočinku v sobotu. Židokřesťané, jak líčí nám dějiny, zprvu se neodlišovali od synagogy a světili s ostatními soukmenovci svými jako den Páně sobotu. Ale již v dobách prvokřesťanských jakožto den slavnosti Eucharistie se všeobecně, a to nikoliv mezi pohanokřesťany, ale i mezi Židokřesťany slaví nikoli židovská sobota, nýbrž první den týdnu, naše neděle. (Srov. *Didaché*: 14, 1. — *Ep. Barn.* 15, 8, atd.). V konstitucích Klementinských se autor zmiňuje slovy: »*Diem sabbathi et Dominicam festa habete, quoniam illa creationis, altera Resurrectionis memoriae dicata est*«, o důvodu, proč se světi sobota a proč u křesťanů neděle. »Neděle dostala proto v Církvi název Den Páně — *kyriaké* — *dies dominica* a byla označována jako den radosti.«¹¹⁾ Ač v nejstarší Církvi

¹¹⁾ K. Bihlmeyer: *Kirchengeschichte*. X. Aufl. 1936. I. Teil. Str. 118.

se světily oba dny, a to u Židokřesťanů spíše sobota, u pohanokřesťanů však neděle, svěcení neděle pohnáhlu převládá již i v době apoštolské, jak dosvědčují Skutky ap. 20, 7. — Apokalypse 1, 10. — 1. ke Korint. 16, 2.

Svatý Ignác Mučedník v epištole k Filipenským se již staví proti svěcení soboty slovy: »Cur creationis memoria conservanda?«, ba nazývá toho, kdo by se postil v neděli, a tím tento den zevšedňoval: *Chriticida*. Protože křesťané světicí sobotu byli zaměňováni a považováni za Židy, proto nejen jmenovaný světec, ale i později sněm laodicejský vyžadují svěcení neděle jakožto dne připomínajícího dvě nejdůležitější události křesťanství: zmrtvýchvstání Páně a se-slání Ducha svatého. Canon 20. sněmu laodicejského doslovně praví: »Non oportere iudaizare christianos et in sab-batho vacare, sed potius operari eadem die, Dominicam pre-ferendo sabbathis.« (Nesluší se požidovšťovati křesťany a světit sobotu, nýbrž spíše v ten den pracovati a dávat dnu Páně přednost před sobotou.)

Tedy jest nesprávné tvrzení adventistů sedmého dne, že svěcení neděle jest původu pohanského nebo že aspoň bylo zavedeno papeži.

Ač svěcení neděle jako dne svátečního bylo uzákoněno státně až za císaře Konstantina, jest zřejmé, že už vlastně apoštolové — a jistě z příkazu Páně — ustanovili za sváteční den křesťanský místo starozákonního sedmého dne v týdnu — soboty — d e n p r v n í v t ý d n u — n e d ě l i. Správně dovozuje Dr Konečný: »Nač slaviti sobotu, když apoštolové slavili neděli. Nač se přidržovati stínu, když se zjevilo světu světlo v Ježíši Kristu?«¹¹⁾

V našich zemích adventisté si hledí získati sympatie lidu zdůrazňováním vrcholu českých dějin, jež shledávají ve vystoupení Husově. Tak na př. doslovně píše, málo v českých dějinách obeznalý autor článku »Hlasatele« z r. 1924,

¹¹⁾ Jan Konečný: Adventisté. Tiskové Družstvo v Hradci Králově. 1926. Str. 39.

str. 55: »Proti lži, podvodu, přetvářce a římské schovávačce za učení Kristovo je nejjistější zbraní bible Kralická, která již tolikrát posvítla na faleš a dala nám Husa a Komenského s českokobratrstvím.« Jak málo vědomostí a odpovědnosti stačí adventistickému pisateli proti »zesvětačelé« Církvi katolické, kterou sekty tak zhusta zovou Babylonem. Jednou upálili Jana Husa »jezoviti«, ač řád jezuitský byl založen více než sto let po smrti Husově, a v našem případě Hus, jehož působení spadá do prvních let XV. století čerpá svou moudrost z Kralické bible, jež vyšla celá teprve na konci století XVI. (r. 1593). Uvedený citát dosvědčuje, jakými prostředky bývá veden boj proti pravé Církvi Kristově. Dnes zaměstnává českomoravské hnutí adventistické asi 46 kazatelů a 9 výpomocných učitelů, pro jejichž výchovu měla jednota ústav na zámku v Loděnicích u Berouna.¹⁴⁾ Podle udání Dr F. Hrejsy v roce 1928 byl počet adventistů u nás: 773 Čechů, 750 Němců, 322 Poláků, 135 Slováků, 120 Rusinů, 10 Židů. Dnes počet českých příslušníků bude o něco větší.

Překvapující jest adventistická činnost sociální a misijní. Téměř by se zdálo nemožným, že tak počtem malý sbor by mohl vydržovati dětskou ozdravovnu beskydskou ve Vojkovicích, založenou v roce 1929, jež v roce 1938 pečovala o 125 opuštěných dětí z různých končin našich zemí. Na jaře 1937 se začalo s úpravou selského domu v Jizerských horách pro druhou dětskou ozdravovnu. Možnost vzorné péče sociální dlužno si vysvětliti ze štědrých darů zahraničních spoluvěřících. Občas vydávají a horlivě kolportují své sociální časopisy, jimiž hlavně usilují propagovati své náboženské názory u nás.

W. Müller zdůrazňuje ve svém článku pro čtení pro dny modliteb v roce 1940, že misie adventistická utěšeně roste, jak o tom podávají svědectví školy, nakladatelství, sanato-

¹⁴⁾ Zámek v Loděnicích byl prodán adventisty za divných okolností.

ria i nemocnice adventistické v celém světě, že adventistické poselství se zvěštuje ve více než 600 řečích.

Z českých knih, přeložených většinou z německých originálů, nabízejí horliví »misionáři« hlavně: Velký spor věků, Proroctví a dějiny světové, Znamení poslední doby; z brožurek jsou nejznámější: Na sklonku dějin světa, Cesta ke Kristu, Boj proti alkoholu, Cestou života. Ústředním orgánem českých adventistů jest časopis Hlasatel pravdy.

Z vnitrocírkevních spisků jsou zajímavé tak zvané Biblické otázky a odpovědi, vydávané čtvrtletně, jež obsahují pravidelně 12 úkolů, rozebírajících ve formě otázek a odpovědi určitou stať náboženskou. Slouží za podklad výuky v sobotních školách a nahrazují náš katechismus. Na př. předmětem jest: Boží nekonečná láska, křesťanský život v domově, epištola Jakubova atd.

Adventisté si zachovali víru v nejsv. Trojici, v božství Kristovo, stojí svou úrovní náboženskou, mravní i sociální vysoko nad odštěpenou sektou adventistickou — vystupující pod názvem: Svědkové Jehovovi nebo Vážní badatelé bible — též podle svého zakladatele — russeliáni. Než nenávidný postoj adventistického hnutí vůči pravé Církvi Kristově je zavrženíhodný. Jenom tam je pravá Církev Kristova, kde jest Petr a jeho pravoplatný nástupce — Velekněz římský. Proto klidně odpoví katolík adventistickým prorokům, přicházejícím v rouše beránčím, hrdými slovy svatého Paciána: »Mé jméno je křesťan, příjmení však katolík!« a dodá na výstrahu zbloudilým vážná slova sv. Cypriána: »Nemůže míti Boha za otce, kdo nemá Církev za matku!«

Russeliáni — Vážní badatelé bible — svědkové Jehovovi

Hnutí, které si dává pyšný název: Biblických badatelů, ač je naivní směsí nehorázných báchovek s jakýmsi biblic-

kým podkladem a surových, demagogických osočování pravé Církve Kristovy, má rovněž původ v Americe. Jeho duchovní otec, americký obchodník v Pittsburgu, poznává adventism a z něho přijímá centrální ideu o parusii; zakládá kroužek sobě podobných fantastů, kteří si dávají název: Badatelé bible a hlásají duchovní příchod Kristův v r. 1874. Na základě prý hlubokého studia Pisma sv. dělí historii světa na čtyři periody: 1. sahá od počátku světa — tedy od stvoření r. 4128 do potopy t. j. r. 2473 př. Kr. (přesně!), Druhá perioda obsahuje období patriarchů a období církve židovské, dále dobu křesťanskou a má končit r. 1914, kdy měl přijíti Spasitel. Ku zklamání Badatelů místo Krista přišla světová válka; než to chytrého Russela neuvedlo do rozpaků. Předpověděl, že rok 1918 přinese strašnou katastrofu úhlavnímu nepříteli Svědků Jehovových, římskému papeži; na štěstí se té doby nedožil, ježto r. 1916 zemřel. Pro šíření svých nauk založil »Wath Tower bible and Tract Society«, t. j. Strážnou věž bible a traktátní společnost — jež ve 20 řečech vydává dosud na 2.000 časopisů v milionech exemplářích. Russel ve svých kázáních nejen v Americe, nýbrž i v Palestině, Egyptě, Rusku, Evropě, svým fotodramatickým předváděním stvoření a americkanskou reklamou seznamoval své posluchače se svým exotickým učením. »Russelova zbožnost nese charakter kupačský.«¹⁴⁾ Po jeho smrti se stává vedoucím jeden z nejplodnějších russeliánských pisatelů, J. F. R u t h e r f o r d, jenž po světové válce zejména v Německu nalézal úrodnou půdu — hověje svými revolučními rozpravami, hrubými pomluvami a kritikami Církve i státu revolučním proudům a pudům mas. Mezi přívrženci tohoto směru má prvenství Amerika se 30.000 russeliánských vyznavačů, dále Německo asi 5.000, Rumunsko 3.500 a bohužel i ČSR mělo přes 1.000 svedených nadšenců. Proti diktátorskému režimu Rutherfordovu vzniká oposice ve Francii, kde r. 1919 F.

¹⁴⁾ Kon. Algermissen: Konfessionskunde. Str. 771.

L. Freitag se odděluje s novou sektou pod názvem: »L'ange de l'Éternel«. Mezinárodní sdružení Badatelů bible je sborem mužů a žen, jež si vzali prý za úkol zprostředkovat poznání o předsevzetí Jehovy, jedině pravého Boha, Stvořitele nebe i země. Zovou se badatelé bibličtí, protože studují a bádají v bibli; jmenují sebe Svědky Jehovovými, ježto podle proroka Izaiáše (kap. IV. 3—10) poslušně plní nařízení Jehovova.

Střediskem jich u nás je Brno-Julianov, Hybešova ulice, kde mají nakladatelství zv. »Strážná věž biblická a traktátní společnost«, středisko mají v Suchdole čp. 684 u Prahy. Ve věrouce jeví takový odklon i od ostatních protestantských sekt, že je nemožno je zváti ještě křesťany. Ústředním jejich učením jest tvrzení, že proti Jehovovi, který učinil Židy svými prvými svědky na zemi, stojí Satan, jenž podle bible je po staletí neviditelným panovníkem tohoto světa a organisuje nepřátele Boží v boj proti Bohu. »Ale v bitvě velikého dne Bůh všemohoucí zvítězí u t. zv. Armageddonu, kterážto doba se rychle blíží, a to bude doba souzení na zemi, jakéhož svět dosud nepoznal.¹⁶⁾ O člověku poučuje nás jejich duchovní vůdce, že nemá duši, nýbrž že je duší; myšlenka o nesmrtnosti duše prý pochází od satana, neboť kdyby prý člověk měl nesmrtnou duši, nemohl by ani tělesně zemřít. Též anděly připouští podle bible, z nichž nejvýznačnější prý je Lucifer, jenž v době stvoření člověka byl údem organisace Boží. Všichni andělé jsou synové Boží, neboť obdrželi život od Jehovy.«¹⁷⁾ Někteří z nich zmaterialisovali, vzali si lidské ženy a proto Jehova je trestá potopou. Ježíš se narodil prý přesně 1. října, a tři mudrci, bydlící na východě, byli prý čarodějníky a kouzelníky; obětovali a klaněli se ďáblům a byli vedeni velkým pokušelem, Luciferem, aby mu pomáhali v jeho pokusu zničit dítě. Ježíš je synem Božím jako andělé;

¹⁶⁾ J. F. Rutherford: Dělení lidstva. Nákl. Strážní věže, 1935. Str. 55.

¹⁷⁾ J. F. Rutherford: Andělé, 1934. Str. 9.

někteří věřili opravdu, že je Bůh sám, ale »učený« korifej russeliánský soudí, že »takový závěr není potvrzen Písmem.«¹⁸⁾ Poznáváme tudíž, že Svědkové Jehovovi popírají božství Kristovo; ani jim není Vykupitelem ve smyslu křesťanském, nýbrž jen dokonalým člověkem a nejpravějším přítelem lidstva. Dokud byl na zemi, byl člověkem, když pak vstal z mrtvých, stal se vyjádřením podoby Jehovovy; svým učedníkům se zjevoval v rozličných tělech, výhradně stvořených k tomu účelu. Nyní má tělo slavné, jež je lidským očím neviditelné; proto ustanovil lidem na zemi viditelné nástroje a zástupce své vlády od r. 1874. Tím rokem počala druhá přítomnost Páně, ovšem fysickým očím neviditelná. Svět pak je organizace ďáblová. Sestává z komerčních, politických a náboženských živlů a údové nového stvoření nemohou býti částí tohoto světa, součástí organizace ďáblů.¹⁹⁾ Proto Svědkové Jehovovi mají mluvit, vždyť slovo Boží pravdy zřetelně ukazuje, že nejohroženější ze všech válek a zaniknutí všech dob leží v blízké budoucnosti. »A kdo zůstane v organizaci Satanově, zahyne ve velké době u Armageddonu.«²⁰⁾ Po smrti prý bude vzkříšen jen Svědek Jehovův, nevěřící — zavržení do Gehenny — vzkříšení nebudou, protože Gehenna naznačuje stav mrtvých, ze kterého není více vzkříšení.²¹⁾

V každé russeliánské knížce a brožurce jsou ostré, nenávistné útoky proti Církvi katolické. Badatelům bible církev Kristova sestává jediné z Ježíše Krista jako hlavy a ze 144.000 údů Jeho těla. Satan neustále bojuje a bojí proti Kristu a do všech náboženských soustav namísil falešné nauky a tím oslepuje porozumění i těch, kteří mají upřímné srdce. Římsko-katolická hierarchie je nejsilnějším nepřítelem Jehovovým a zoufale jako organizace usiluje udržeti lid v nevědomosti; to prý je neklamným dů-

¹⁸⁾ Týž: Harfa Boží, 1932. Str. 86.

¹⁹⁾ J. F. Rutherford: Stvoření. Důkaz z Písma, 1928. Str. 205.

²⁰⁾ Útěk ke království, 1934. Str. 13.

²¹⁾ Kde jsou mrtví? 1927. Str. 26.

kazem, že je organizací satanovou. Tato bezbožná organizace bude zničena ve válce u Armageddonu a pak teprve nastane světový, věčný mír. Duchovní katoličtí podle Svědků Jehovových mluvili pro světovou válku a slibovali prý padlým, že přijdou po smrti okamžitě do nebe. Nejvyšší úředník Satanův, v Písmu zvaný Gog, je protějškem Ježíše Krista, nejvyššího úředníka Jehovova. Satan pracuje ve světě prostřednictvím svých placených zástupců-kazatelů; duchovenstvo vyvolalo války, zavedlo lid do válečného utrpení a i dnes většina duchovních, jež předstírá, že zastupuje Boha, zastává se ve skutku a pravdě zásad ďáblových, odvrací lid od pravého Boha a tím jej klame. Podobné surové útoky nalezneme ve všech brožurách a laciných knížkách těchto úhlavních nepřátel Církve a křesťanství vůbec. Polemisovat se zlomyslnými pomluvami je nevhodnou zbytečností, ježto ušlechtilému člověku, tím spíše křesťanu, se hnusí podlý způsob boje Svědků Jehovových. Uvážíme-li, že mezinárodní sdružení Badatelů bible každoročně vydává, bezplatně nebo za nepatrnou náhradu rozšiřuje na 50 milionů spisů, jejichž hlavním cílem je zničit Církev Kristovu, vzniká otázka, odkud čerpá finanční nesmírný náklad. Pravděpodobně tajné organizace, jichž symbolem je trojúhelník nebo muří noha z důvodů na snadě ležících podporují a financují Strážné věže. — Kolportery šířící tento literární brak, jenž se hemží samými hludy, jež jsou v naprostém rozporu s Písmem sv., ba i zdravým rozumem, nutno rázně odmítnout. »Neboť Russel bloudí v pravdě, zavrhuje staré křesťanství, Rutherford se posmívá pravdě, nenávidí a zesměšňuje křesťanství, církev a stav kněžský.«²¹⁾ Russeliáni zneužívají bible a podkopávají základy křesťanství; z knih jejich vane duch zášti a nepřátelské nenávisti.

Sám předseda baptistů — kazatel Jos. Dvořák — upo-

²¹⁾ Konr. Algermissen: Konfessionskunde. Str. 795.

zorníje na tento literární brak (nábožensky i jazykově) a radí, aby se jím nikdo neotravoval, nýbrž hned jej páčil.

Praví: »Učení Svědků Jehovových neb Badatelů bible pokládám za učení ďábelské a kdo má jen sebemenší znalost bible, musí bludy jejich rozpoznat od čistého učení Kristova již po přečtení několika řádků (srov. čas. Chelčický: 1933 — č. 7, 8, str. 7). Tím spíše odmítne svědectví Biblických badatelů věřící katolíci; protože způsobem nejhnusnějším je jimi kalem pomluv vláčeno to, co je věřícímu srdci nejbližší a nejdražší.

Církev Eman. Swedenborga či Nový Jerusalem

Náboženskou společností, jež čítá u nás asi sto členů a jež k nám byla importována ze Švédska nadšeným obdivovatelem švédského myslitele, Jaroslavem Janečkem, jest Nový Jerusalem Swedenborgův.

Zakladatelem této protestantské sekty jest hlasatel nezvyklých idejí o světě duchů a andělů, jenž sám o sobě tvrdí, že se stýká s tímto vyšším světem a může rozmlouvati se zemřelými, a při tom píše řadu knih plných zdánlivé logické shody a zvláštních myšlenek. Jest to Emanuel Swedenborg, jehož otec byl protestantským biskupem ve Skaře ve Švédsku. Oblíbený duchovní královskou přízní je povýšen do stavu šlechtického. — Emanuel se narodil 20. I. 1688 v Upsale, studuje na gymnasiu ve Skaře, pak na universitě upsalské. Jeho švagr Erik Benzeliu, upsalský knihovník, podporuje mladistvého jinocha v proliloubení vědeckého studia, zvláště matematiky. Roku 1709 získává nadaný mladík doktorátu filosofie a odjíždí do ciziny, aby prohloubil své vědění. Nějaký čas jej hostí universita v Londýně, pak v Oxfordě, po roce navštěvuje holandský Utrecht, ba i v Paříži pobývá přes rok. Po návratu do vlasti se účastní inženýrských prací

Krištofa Polhema, jehož dcery — nejdříve Marie, pak Emerencie — byly mu přislíbeny do manželství. Leč štěstí v lásce nebylo mu příznivé, pročež hluboce založený Swedenborg zůstává neženat a věnuje se jediné vědecké práci. »V bytosti jeho postupem let dál se nenáhly vývoj od učence v apoštola nových náboženských idejí.«⁹⁹⁾ V roce 1744 odkládá práci vědeckou a sahá ke studiu bible v hebrejském a řeckém originálu. Objevuje v ní vniterný smysl a vykládá ji podle zákonů t. zv. korespondenci čili souvztáhností jednotlivých věcí přírodních a odpovídajícími jim věcmi duchovními. Jako jádro se skrývá dle jeho náhledu vniterný smysl bible ve smyslu doslovném.

Veškerý význam Swedenborgův tkví v jeho spisech, jichž je celá řada. I známý filosof Imanuel Kant dozrává o svém sourodém geniovi, že Bůh mu dal schopnosti stýkati se se zemřelými; a snad i sám ve svém filosofickém systému byl ovlivňován švédským myslitelem. Heslem skromného učence, jenž byl luteránským klérem prohlašován za kacíře, bylo: »Dominus providebit« — »Pán se postará.« Žije osamocen po celý tichý svůj život, a stejně tichá byla jeho smrt dne 29. III. 1772.

Zajímavé je, že své theologické spisy psal bez jakýchkoli pomůcek. Svou filosofii zakládá na podkladě křesťanském a všemožně usiluje překlenout zdánlivou propast mezi vědou a věrou; proto odmítá náboženství dogmatické a místo něho zavádí jakési náboženství praktického života. Z Písma sv. si vybírá jediné evangelia a zvláště si váží apokalypse; v ní se dočítá, že jednou na zemi po »zkažené« církvi zavládne očištěné křesťanství, království dobra a pravdy, a tuto událost vidí symbolisovánu ve Zjevení sv. Jana sestoupením Nového Jerusalema s nebe na zemi. A Swedenborg hlásá tento příchod Nového Jerusalema, křesťanství to očištěného od dogmat, jdoucího ruku v ruce

⁹⁹⁾ Jar. Janeček: Emanuel Swedenborg, apoštol nového křesťanství. Náb. a život. Kr. Vinohrady, 1912, štr. 50.

s vědou. Tedy nerozumí Novým Jerusalemem novou sektu, novou církev, nýbrž novou éru křesťanství, počínající tam, kde staré církve pozbyly prý síly působiti náboženskými pravdami na život a mravní povznesení lidstva.

R. 1910 byla založena k jeho počtě světová: »Swedenborg Society« - S. Společnost, jež vydává znovu všechny jeho spisy (psané latinsky). Z nich nejznámější jsou: *Arcana coelestia* — 1747, *De coelo et eius mirabilibus et de inferno* — 1757, *De nova Hierosolyma* — 1758, *De ultimo iudicio et Babylonia destructa, Doctrina Novae Hierosolymae*, *De Domino*, *De sacra scriptura*, *De fide*, *Vera christina religio* — 1764, *Apocalypsis revelata* a jiné. U nás od r. 1911 nadšený ctitel Swedenborgův, Jar. Janeček, zakládá Swedenborgovu náboženskou společnost a vydává jeho spisy přeložené do češtiny.

Swedenborg omezuje protestantský kánon-pravidlo víry jedině — na Starý zákon, a z Nového zákona si vybírá toliko čtyři evangelia a zvláště zdůrazňuje význam Zjevení sv. Jana čili Apokalypse. Právě Apokalypse je hlavní knihou pro novou církev, »neboť jest to kniha, v níž je dostatečně popsán příchod Páně.«²⁴⁾ Písmo svaté si vykládá na základě korespondence přírodních věcí s duchovními. Doslovný smysl Pisma je jen obalem vnitřního, duchovního. Podle duchovního smyslu je Písmo veskrze a naprosto pravdivé; ovšem duchovní smysl vždy se nesetkává přesně s doslovným. Nauky Nového Jerusalema nejsou vymyšleny svým zakladatelem, nýbrž jsou zjeveny samým Pánem s nebe. Kromě Starého zákona — dle Swedenborga — existovalo ještě starší psané zjevení, t. zv. »kniha Jašar«, o níž se mluví v knize Josue a Samuelově, a pak t. zv. »kniha bojů Jehovy, o které je zmínka ve III. knize Mojžíšově, takže i tyto nutno považovati za část Starého

²⁴⁾ Dr. John Ellis: *Unglaube u. Offenbarung*. A. Roeder: *Vineland*, 1889. Str. 282.

zákona. Zjevení Nového zákona nebylo skončeno smrtí sv. Jana, neboť i spisy Swedenborgovy jsou všeobecným a bezprostředním zjevením, daným Bohem, a mají sloužiti ke zřízení V. církve, t. j. Nového Jerusalema. Jsou vybrouženy neomylnou autoritou, poněvadž každý z nich počíná slovy: Dicit Dominus — praví Pán. Tudiž swedenborgské obce považují svého duchovního otce za posledního evangelistu. Tak na př. swedenborgská revue: »Nový Jerusalema«, oficiální orgán český (v roč. 1936, str. 37), píše: »Emanuel Swedenborg jest evangelistou páté dispensace Páně.« O Bohu učí Swedenborg, že jest jeden, ale nejsv. Trojici nahraňuje pojmem plnosti Boží; připouští jen božskou trojjedinnost, jež obsahuje »vlastní Božství« (Otec), božské »Člověčenství« (Syn) a »Vycházející Božství« (Duch sv.). Toto jsou tři podstatné části čili podstaty jediné božské osoby, jež tvoří plnost božství.«²⁹⁾ Dokonce soudí, že swedenborgiánské chápání nejsv. Trojice — jež s hlediska katolické bohovědy možno nazvati matením pojmů — není ničím novým, ježto již druidové lišili v božství: Boží sílu, moudrost a lásku. První kapitola genese je jim pouhou bájkou; prý byla napsána v čistě alegorickém smyslu. Pád lidí v ráji a dědičný hřích je popírán, hadem v ráji je jim láska k smyslnému. Prvotní lidé prý molili za plného vědomí býti přítomni ve světě duchovním a svobodně se stýkati s anděly nebeskými; jejich líh a pád spočíval v tom, že přestali považovati Boha za jediný zdroj života. »Tím byla porušena rovnováha mezi dobrem a zlem, a proto Jehova přijal lidskou přirozenost a právě tato přirozenost lidská od matky přijatá a náklonnostmi ke zlu naplněná byla dějištěm, na němž On se hodlal utkati se zlými duchy.«³⁰⁾ Přijetím člověčenství Hospodin nejen si podrobil peklo, nýbrž i zavedl pořádek na nebi. Utrpení

²⁹⁾ Arth. Brickmann: Bůh, člověk, věčnost dle spisů E. Sw., 1918. Přel. E. Hora a J. Janeček. Str. 6.

³⁰⁾ Náboženská filosofie nov. křesť. obsaž. ve spisech E. Sw., 1915. Str. 10. Přel. J. Janeček. Nábož. a život 2.

Páně vykládá Swedenborg tím, že trpělo jen člověčenství Boží; zmrtvýchvstání pak osvětluje tím, že duchovní oči apoštolů byly otevřeny a patřily na duchovní tělo Páně. Nejvznešenější tvorové jsou andělé, kteří sídlí na nebi a jsou podobni lidem, žijíce pospolu tak jako lidé na zemi, mají i roucha, příbytky a mnoho podobných věcí. Rozmlouvají spolu stejně jako lidé; jejich řeč rovněž sestává ze slov; ovšem, hovoří-li s lidmi, nemluví svou řečí, nýbrž mluvou lidskou. Nevědí však, co je to čas a prostor; věčnost měří pomocí duchovních myšlenek. »Jest však třeba vědět, že lidé nemohou anděly vidět svýma očima, nýbrž očima ducha.«²⁷⁾ Člověk se skládá z člověka vnitřního a vnějšího. Swedenborg rozeznává trojí druh lidí: 1. člověka přírodního, který hoví životu nižšímu, zvířecímu a všímá si jen tělesných věcí; 2. člověka duchovního, jenž je zrozen z vůle Boží, při čemž láska a poslušnost k přírodní pravdě jest matkou a duchovní dobro otcem; takový duchovní člověk žije ve sféře pravdy a duchovních účelů Božího slova. 3. Nejvyšším typem je člověk nebeský, jenž žije již ve sféře lásky a z ní vyplývající činnosti ve prospěch lidstva a v jakési osobní atmosféře Páně. Prve než může člověk dosáhnouti svého cíle, musí se znovuzrodit, to znamená proměnit se ve svém nitru. Znovuzrození spočívá v pokání, osvícení rozumu pravdami víry a v novém životě lásky k dobru. K tomu je zapotřebí víry, ne ovšem ve smyslu scholastické theologie; takovou víru nazývá Swedenborg slepou. Jemu »pravá víra není ničím jiným, než uznáváním, že některá věc je taková a ne jiná; u Swedenborga víra a pravda jsou jedno a totéž.«²⁸⁾ Ani protestantské pojetí víry mu nedostačí, neboť v něm je víra odloučená od účinné lásky, stejně jako katolická víra prý je odloučena od pravdy; a právě neznalost pravdy u věří-

²⁷⁾ Em. Swedenborg: *Nebe a peklo*. Přel. J. Janeček. Vyd. Zd. Binko 1912. Str. 52.

²⁸⁾ Em. Swedenborg: *Nauka*. Nov. Jerus., přel. J. Janeček, II. vyd. sp. E. Sw., 1939. Str. 7.

cích byla prý předním ochranným prostředkem katolického náboženství. Proto nevědomost prohlašuje švédský »evangelista« za nejbezpečnější ochranu katolických dogmat.

Smrtí člověk vstupuje do věčného života. A právě nauka o posmrtném světě je středem učení Swedenborga. Sám píše, že několikrát rozmlouval s anděly, kteří se divili tomu, že lidé v církvi tak málo vědí o tom, že duchovní svět je daleko reálnější než hmotný. Nebe zná Swedenborg trojí: nejvnitřnější, v němž sídlí andělé nebesí, střední zvané jinak duchovní a nejnížší čili přírodní. Toto trojí nebe na základě korespondence odpovídá trojí říši na zemi: živočišné, rostlinné a nerostné. Nebem proudí nebeské světlo a teplo; poněvadž nebeské světlo je božskou pravdou, je zároveň Boží moudrostí a rozumností. »Teplo nebeské jest svou podstatou láska.«¹⁾ Mezi nebem a peklem je svět duchů čili Hades, kde jsou anděly poučováni ti, kdož nebyli plně čistí. Zde se děje třídění duchů; andělé předkládají duším pravdu a budí v nich lásku a které se vzdají bludů a přijmou v lásce pravdu, jsou očištěny; zlí však zde odkládají poslední zbytky dobra a pravdy, aby byli zavrženi.

Ze svátostí připouští toliko dvě: křesť, jenž je mu znamením, kterým je člověk uváděn do křesťanské církve. Svátá večeře jest mu nejsvětějším úkonem bohoslužby, v němž je přítomen Pán se svým celým vykoupením. Sváté přijímání vykládá alegoricky; jisti tělo Kristovo znamená požívat a milovat dobro, a píti krev Páně značí píti pravdu Boží a o ní přemýšleti.

Nauky Swedenborgovy jsou čistě racionalistické, a jeho nadšení přívrženci tvrdí, že kdyby jeho spisy byly čteny theology a vědeckými pracovníky, ihned by zmizel rozpor mezi vědou a náboženstvím. Jakoby mohl býti spor mezi pravou vědou a věrou, jichž posledním zdrojem je jediný Všemohoucí Pán. Ve prospěch vědy, bohužel, křesťanství

¹⁾ Srovn.: Em. Swedenborg: Nebe a peklo. Str. 137.

bylo obsahově téměř vyprázdněno a z valné části zbyla jen směsice — ne Bohem zjevených pravd — nýbrž spíše náboženským snílkem vybájených a neodůvodněných báchorek a alegorií. Čeští swedenborgiáni mají svůj Swedenborgův fond, swedenborgskou charitativní jednotu, a jich náboženská shromáždění se konají o 9. hodině v neděli v Praze XII, Rejskova 6, pod vedením kazatele Jar. Janěčka. Nová církev má svou zvláštní liturgii, při níž obec klečí a modlitby se střídají s četbou z Písma a zjevení Swedenborgových. Vždy se modlí desatero střídavě, při čemž lid po každém přikázání odpovídá prosbou: »Pane, smiluj se a nakloň srdce naše k plnění tohoto přikázání,« nebo: »Pane, smiluj se a vtiskni tato přikázání do duší našich.« Nauky swedenborgiánské jsou celkově spíše racionalistické než křesťanské.

Mormoni či Církev Ježíše Krista svatých posledních dnů

Ještě zvláštnější americkou sektou byla po světové válce »obšťastněna« naše vlast, totiž »cirkví svatých posledních dnů«, již nemožno vůbec zváti pro náplň pověr a zvláštností ani sektou křesťanskou.

Její původ je v Americe; r. 1812 Šalamoun Špauling napsal báchorku o amerických Indiánech, již chtěl vydati pod názvem »Nalezené rukopisy« v Pittsburgu. Byl však odmítnut a zanedlouho zemřel. Sidney Rigdon našel rukopis Špaulingův a jeho přítel, blouznivý okultista, Joe Smith (nar. 23. XII. 1805) je nadšen nalezeným rukopisem; na základě jeho pak sepisuje r. 1830 neobratnou a hrubou napodobeninu historických a prorockých knih Písma svatého, jež je nazývána: »Booock of Mormon« — kniha mormonů. Sám o této mystifikaci tvrdí, že prý vyhrabal na pahorku u Palmiry posvátné desky, jež teprve po 4 letech se mu podařilo přechísti, a ty prý jsou základem mor-

monské knihy, v níž je vysvětlena historie svatých posledních dnů. Obsahem knihy je, že prý v Americe od doby po stavění babylonské věže žili Nefité a Jaredité, k nimž též přišel Kristus. V pozdějších bojích Nefité vymřeli a jich posledním velitelem a knězem byl Mormon, od něhož pocházejí Smithem nalezené zlaté desky. Náboženský dobrodruh, Joe Smith, přijal do své »věrouky« i některé prvky z buddhismu (stěhování duší), a i z islamu (mnohoženství a zákaz lihovin). Dochází sice k pronásledování mormonů vládou, ale konečně zaslibenou zemi mormonskou se stává stát u Solného jezera (Salt Lake City); dnes je mormonů asi 600.000 — a ti vysílají své misionáře do celého světa.

K nám přicházejí po světové válce; střediskem české mormonské misie byla Praha II, Sokolská 60, a nyní Praha II, Tyršova ul. 8. Jejich nejvyšší duchovní vůbec pedagog, Dr. John Widstoe, soudí, že všechny významné církve byly nezdravé a ideově neúplné; proto Mormoni, kteří žádají dnes od náboženství, aby jim zajistilo blahobyť, bezpečí i radost ze života, chtějí mít náboženství zbaveno mrtvých dogmat a usilují o praktické použití prostých zásad, jimž učil Ježíš nazaretský. A tímto moderním náboženstvím, jež potřebuje svět, je mormonské křesťanství. Ve věrouce, možno-li o mormonské věrouce vůbec mluvit, tvrdí, že člověk duchovně žil u Boha v předexistenčním stavu, rostl a zdokonaloval se, až bylo uznáno za dobré seznámiti jej se zkušenostmi života pozemského. Pak teprve v souhlase s úmyslem Božím a za výslovného souhlasu vlastní svobodné vůle byl poslán na zemi. Účelem člověka na zemi je, aby ze zkušeností získal sílu a dovednost se ovládati; tím zároveň dosáhne radostného života. Po smrti se vrací do světa duchů, kde žije dále jako bytost stále se zdokonalující. Bůh je náš skutečný Otec, jenž člověka zná, jemu rozumí a miluje své skutečné syny a dcery. Církev Ježíše Krista je organisace lidí, kteří přijali nezměněné evangelium Páně a dodržují jeho nařízení. Církev má od Boha plnou moc. Je zajímavé, že všichni

mormonští hoši ve věku 12 let jsou svěceni na jáhny, což je nejnižší stupeň Aronova kněžství; nejvyšší stupeň je udělován mezi 17—20 rokem. Tudíž všechna mužská mládež mormonská je pojata do kněžského stavu, což je pravděpodobně jednou z příčin pevné soudržnosti této sekty. Církev Ježíše Krista svatých posledních dnů — čsl. misie — vydává kulturně náboženskou revui: »Nový hlas«. Naše vlast byla obšťastněna 12 mormonskými misionáři; samozřejmě každý křesťan odmítá tuto nekřesťanskou sektu a její nauky zásadně zavrhně jako nejzvrácenější.

NEJNOVĚJŠÍ A NEJMODERNĚJŠÍ DVĚ DENOMINACE PROTESTANTSKE.

Obec křesťanů Dr. Bedřicha Rittelmeyera. Unitářství Dr. Norberta Čapka

Dvě sekty importované z ciziny nabízejí se naší inteligenci jakožto spása v její duchovní bezmocnosti. Z Německa po světové válce byla k nám přinesena náboženská Obec křesťanů Dra Rittelmeyera a z Ameriky Obec unitářů, založená Drem Norbertem Čapkem.

Obec křesťanů Dr. Bedřicha Rittelmeyera

Na Staroměstském náměstí v domě čp. 21 (lékárna »U jednorozce«) možno po schodech sestoupiti dolů do historicky památného sálu Tychona de Brahe, jenž jest místním střediskem Rittelmeyerovy Obce křesťanů. Průčelí sálu nás vítá obrazem Ježíše Krista se vztaženou pravicí, před nímž stojí oltář se sedmi svícemi a mnohými kultickými potřebami. Toť katedrála jedné z nejzajímavějších sekt naší vlasti. Dnes se shromažďují v Praze II, Růžová 5.

Svatým Janem Křtitelem tohoto hnutí jest vlastně theosof Rudolf Steiner. Narodil se 27. II. 1861 v Kraljenci jako syn staničního přednosta. Jest zakladatelem německé theosofie a antroposofie. Vystupuje v době vrcholného materialismu, jímž vidí hloubající duch Steinerův ohroženo celé lidstvo, neboť řádl tehdy nejen na světských fakultách, nýbrž pronikal i do církví a náboženství. Leč z jednoho extrému zachází Steiner do extrému opačného. Usiluje všemožně smířit moderní vědu s náboženstvím. Za světové války získává pro svou novou vědu, kterou nazval anthroposofii, mnoho nadšených a obětavých přívrženců a pro ně zakládá známou vysokou školu antroposofickou v Dornachu u Basileje, zv. Goetheneum ku počtě velkého básníka a filosofa Goetha. I u nás po světové válce vznikla anthroposofická společnost.

Co rozumí Steiner svou theosofií? Je jí »vyšší zření, moudrost, jdoucí za obor smyslů, božská moudrost.«¹⁰⁾ Pozorování duchovních pochodů v lidském životě i ve vesmíru označuje názvem duchověda. Podle Steinera člověk ve své bytosti spojuje trojí stránku: t ě l o, jímž se mu jeví věci okolního světa, d u š i, jíž spojuje věci s vlastním bytím, a d u c h a — to jest to, co se projevuje v člověku, když pohlíží na věc jako téměř na božskou bytost. Mohli bychom nazvat jeho učení oproti křesťanskému dualismu trialismem. Tělesné bytí člověka jest zjevno všem očím; bytí duševní nosí člověk v sobě jako svůj svět; duchem však zjevuje se mu zevnější svět vyšším způsobem. Tak člověk jest občanem tří světů: světa vnějšího, vlastního světa duševního a světa duchovního. Od těchto světů dlužno lišiti vlastní »já«. Říká-li tedy člověk o sobě »já«, začíná v něm něco mluvit, co nemá nic společného se žádným z těchto světů. Toto »já« jest také člověku neviditelné, jest jaksi v zastřeném svatostánku člověka. »Já« žije v těle i v duši, ale duch žije v »já«. Zajímavé jest rozlišení po-

¹⁰⁾ Dr. Steiner Rudolf: Filosofie. (Nákl. Anthroposof. společnosti 1937 — str. 16.)

zemského člověka v sedm částí jako jest sedm planet ve vesmíru. Steiner liší tělo fyzické, éterické, duševní; duši dělí na citivou, rozumovou, vědomou; nadřazenými jim jsou: duchové »já«, životní duch a duchový člověk. Poněvadž v pozemském člověku duševní tělo a duše citivá jest jedno a totéž a duše vědomá a duchové »já« tvoří rovněž jeden celek, dostáváme sedm částí člověka. Tělo podléhá zákonu dědičnosti, duše podléhá osudu, který si sama v dřívějších existencích vytvořila (karma), a duch jest podroben zákonu znovuvtělování. Tyto tři světy navzájem souvisí, tělesný svět jest podkladem světa duševního a duševní podkladem nejvyššího světa duchovního. Toť jádro theosofie Steinerovy.

Anthroposofie (nauka o člověku, duchověda) všímá si otázky, jak možno dojít k poznání vyšších světů. Chce-li poznati vyšší světy, musíme »si získati schopnost, uvésti jednu představu s druhou v jakýsi zápas.«¹⁾ Poznání věcí nejprimitivnějším způsobem získáme tak zv. imaginací; toť první stupeň poznání světa, týkající se světa tělesného. Druhý stupeň poznání jest cesta inspirace, již možno zříti duchovno mimo tělo. Nejvyšší stupeň pak jest intuice, již nalézáme ducha ve volných zážitcích duchové oblasti. (Možno to srovnati se čtením písmenek; čtenář vidí písmenky — imaginace, spojuje písmena v slova — inspirace, rozumí smyslu slov — intuice.) V imaginaci a inspiraci odhaluje se nám svět, v němž žije duše, v intuici odkrývá se nám duchovno. Nutno přísně lišiti anthroposofii od psychoanalysy, která bere za základ špatně vyložený vzpomínkový děj (na př. ze snu), a diagnosa užívá neoprávněným způsobem snových představ. Steinerova theosofie a anthroposofie vzbudila v německé inteligenci i v celém světě značný ohlas. Z reakce k materialismu zašla do druhého extrému, do tajemné duchovědy. Novou svou vědou usiluje Steiner vyrovnat moderní vědy s křes-

¹⁾ Dr. Steiner Rudolf: Čtyři přednášky o anthroposof. a akad. vědách, 1935. Str. 25.

tanstvím, neboť pojímá všechny obory vědní duchovně. Byl prý prvním křesťanem, jemuž i příroda jest zcela duchem, dívá se na ni vyššími duchovními smysly, dle něho »hmota pluje ve světě duchovna, jako kusy ledu ve vodě.«³²⁾ Nebe jest jakýmsi duchovním pozadím všeho bytí; zesnulí jsou duchovně stále mezi námi. Kristus nebyl Steinerovi jen historickým zjevem, nýbrž byl mu vždy přítomnou skutečností. Apoštol theosofie nalézá Krista ve všem, ve všech oborech vědních, chce Krista většího a duchovnějšího, než jakého jej prý lidstvu podávají církve. Steinerovu nauku přijímali za svou ne ovšem jako dogmaticky závaznou, ale přece jen s nadšením členové Obce křesťanů. Má jim býti asi tím, čím je katolickému theologu věčná filosofie andělského doktora. Tedy Steiner je jenom Janem Křtitelem či spíše i spolubudovatelem moderního křesťanství uvedeného v život Dr. B e d ř i c h e m R i t t e l m e y e r e m.

Narodil se 5. X. 1872 v Dillingen v bavorském Švábsku. »Mou vlastní nebylo nikdy místo, nýbrž duše mé matky,«³³⁾ tak cení sobě vliv nejbližší duše, jež naň v dětství nejvíce působila. Po studiích ve Schweinfurtu odchází na universitu v Erlangen, aby se oddal studiu filosofie a theologie protestantské a dokončuje svá studia v Berlíně, kamž přichází poslechnout světoznámého Harnacka a Kaftana. Těmto dvěma děkuje, že se theologicky postavil na vlastní nohy. Vzpomíná na nezapomenutelné hodiny přednášek Harnackových, mezi jehož nejbližší žáky byl záhy přijat. Ač při závěrečných zkouškách mezi patnácti kandidáty je na prvním místě, upřímně doznává: »Měl jsem za sebou theologii, ale nikoliv náboženství ani prožité křesťanství.«³⁴⁾ O velikonocích 1895 přichází do křesťanské obce tak zvaných Moravských bratří v Herrnhutě (Ochranově), jejichž

³²⁾ Dr. Rittelmeyer: Co chce Obec křesťanů. (Časopis Práh II. roč. 1933—34. Str. 4.)

³³⁾ Dr. Rittelmeyer: Aus meinem Leben. (Stuttgart 1937 — str. 22.)

³⁴⁾ Dr. Rittelmeyer: Aus meinem Leben. (Stuttgart 1937 — str. 99.)

hluboká zbožnost svým dechem minulosti tak pronikavě naň působí, že sám doznává: »Té chvíle procítil jsem po prvé kosmické křesťanství.« Od r. 1895 do 1902 působí jako protestantský vikář ve Würzburgu, od 1903—1916 jest farářem v Norimberku, 1916—1922 farářem známé »Neue Kirche« v Berlíně. Kromě svého kazatelského úřadu věnuje se hlubokému studiu zvláště spisů křesťanství nepřátelského filosofa, B. Nietzscheho, dále křesťanského pacifisty Tolstého, a konečně i indického veleducha Budhy. Se všemi těmito velikány se vyrovnává ve svých stejně nadepsaných knihách, leč jeho hloubavý duch není uspokojen. Zvláště současný stav protestantské teologie, o níž mluví jako o úpadkové bohovědě protestantské, naprosto ho neuspokojuje. Linie Schleiermacher-Ritschl-Herrmann, jež reprezentuje moderní liberální teologii protestantskou a kterou nazývá Karel Barth »jen jasnou zkázou protestantské teologie a církve«, nedoceňuje plně historického křesťanského zjevení a hledá podstatu zjevení v náboženské zkušenosti, což ovšem znamená úplné popření historického křesťanství.”)

V novější době znamená ovšem Barth návrat k tradiční teologii protestantské svou spekulativní čili dialektickou bohovědou a tím jakýsi výkyv do prava k teologii katolické. Než v době vrcholného duševního rozmachu Rittelmeyerova teologie Barthova byla ještě v plénkách. Proto rozplizlý protestantismus se nezamlouvá vědou ustrašenému Rittelmeyerovi a on hledá a konečně i nalézá ve svém pozdním věku nového duchovního vedoucího v anthroposofu Steinerovi. Ten naň působí nesmírným vlivem a sám ho nadšeně vybízí, aby rozvinul dále protestantství v moderní křesťanství. »Rud. Steiner byl velikým mezníkem jeho života a působivým mistrem jeho ducha.«”) A tak zakládá Rittelmeyer v Berlíně 1922 náboženskou Obec

”) Karl. Barth: Die kirchliche Dogmatik. (München 1932 — str. VIII.)

”) Rittelmeyer: cit. op. 331.

křesťanů (Christengemeinschaft-Christusgemeinschaft). Vzdává se úřadu v protestantské církvi a stává se vedoucím anthroposoficko-náboženského církevního útvaru v Německu a ve Švýcarsku. Jeho obec měla být jakýmsi novopietistickým kolegiem, v němž by se hloubalo o životě Ježíšově a evangeliích.

»Obec křesťanů je volné sdružení lidí, kteří chtějí pěstovati náboženskost přiměřenou moderní době.«⁷⁷⁾ Tento cíl hledí uskutečňovat na podkladě křesťanském, avšak nadkonfesionálním a nadnárodním. Usilují o svobodný náboženský život, jehož se může zúčastniti i člověk moderně myslící, byť i jeho požadavky byly sebe náročnější. Obec křesťanů ve všech zemích hledí založiti volné obce, jejichž členy se mohou státi příslušníci všech národů a všech církví, aniž by byli povinni z nich vystoupiti. Příslušnost k O. k. není závislá na určitém vyznání víry ani na určitém světovém názoru, nýbrž stačí vnitřní rozhodnutí jíti duševními cestami, na nichž hledá a pěstuje O. k. duchovní spojení se světem Kristovým. Cítí se poslána i k těm, kteří nejsou jejími členy, neboť všechny její bohoslužby, přednášky jsou veřejné a každému přístupné, ba i svátosti uděluje nečlenům a k duchovním správcům Obce se může obrátiti v případě potřeby o radu i o pomoc každý, o zpovědní rozmluvě zachovávají duchovní přísnou mlčenlivost. Finančně žije O. k. jen z obětí svých členů a přátel. Oficiálně »je zastupována před státem Spolkem přátel O. k., úředně schváleným pro bývalé Československo.«⁷⁸⁾

Podkladem učení naprosto svobodného a nedogmatického jest Steinerova duchověda. Z evangelií zvláště evangelium sv. Jana se těší zvláštní přízni O. k., jsouc jakýmsi pravidlem jejich víry. Kristus, o němž podle učení jejich možno mluvit jako o Bohu teprve »po křtu v řece Jordáně, při němž světlo nebes a tvůrčí božská láska sestoupily a spo-

⁷⁷⁾ Práh, roč. II., 1934.

⁷⁸⁾ Josefina Marečková — Puella classica: Duchovné prúdy v našej republike. (Bratislava 1926 — str. 240.)

jily se s lidskou bytostí Ježíšovou,³⁹⁾ jest středem úcty i učení těchto křesťanů. Ovšem není to Kristus bohočlověk, ale jakási tajemná dvojí bytost. Ústřední událostí v životě Ježíšově jest jim smírný čin na Golgotě; zmrtvýchvstání a nanebevstoupení přiznávají, ale ve smyslu duchovněm. Mohutná sluneční bytost Kristova proměnila a přepodstatnila tělo Ježíšovo a nastala »svatá transsubstanciacie«.⁴⁰⁾ Proto zmrtvýchvstání Páně snadno vysvětlují i bez zázraku, který se modernímu člověku zdá býti tak těžko přijatelný. Říší andělů odpovídá anthroposofický svět duchů, andělé jsou jim vedoucí lidé a někteří dokonce i ochránci národů (Rafael, Michael a j.). A tak všechna dogmata, všechny víry vysvětlují anthroposoficky a theosoficky a činí je přístupnými a přijatelnými i skeptickému modernímu nevěrci. Stále a stále jest zdůrazňováno v jejich učení božské »Já« Kristovo, jež chce býti všeobjímajícím novým »já« v dějinách světa a k jehož důstojnosti má se vyvinout i ubohé naše já duchovní.

Protestantismu vytýká Rittelmeyer jako největší slabost nedostatek bohoslužby. Středem každé obce protestantské je osobnost kazatele; selže-li kazatel, rozpadá se obec. Není tu nic, co by spojovalo členy nadosobní silou. Tolik sborů, kolik kazatelů. A naopak dozrává, že moc katolicismu spočívá v kultu. Než katolická mše sv. prý nedostačuje v dnešní době. Moderní člověk prý žádá, aby náboženské působení hledalo k němu přístup prostřednictvím bdělého myšlení vlastního a svobodného já. Proto v O. k. znamenáme značný sklon, aspoň zdánlivý, ke katolicismu, ovšem jen v ohledu kultovém.

Mimo kazatelskou činnost úsilí o náboženskou obnovu v O. k. se projevuje zavedením nové bohoslužby. Jako katolíci i »nejpokrokovější křesťané po světové válce« mají se d m e r o svátostí. Katolické mši sv. odpovídá O b ř a d

³⁹⁾ Eduard Lenc: Od Ježíše ke Kristu. (Práh I. — str. 57.)

⁴⁰⁾ Josef Král: Práh, II. roč. Str. 188.

posvěcení člověka; je to starokřesťanská slavnost večere Páně znovuzrozená z ducha přítomnosti a sloužená v živé mateřštině.⁴¹⁾ Není ani tak projevem bohopocty, nýbrž spíše jest určena jen pro člověka v jeho vývoji k Bohu vstříc. Není přívěskem kázání jako v protestantismu, nýbrž ústředním děním náboženského života, má též napomáhati sebevýchově a býti školou opravdové modlitby. Koná se na oltáři vyvýšeném o tři stupně, na němž hoří sedm svící; v pozadí za svícemi trůní obraz Kristův, jehož pravá ruka žehná, takže máme dojem, že stále někdo se na nás dívá. V sále Tychona de Brahe konala se tato pobožnost každé neděle o 9¹/₂ hod., kdy po započetí obřadů se uzavřely dveře. I to má býti symbolem vnitřní soustředěnosti věřících, kteří zmlknou a spínají ruce k modlitbě. Při slavnosti možno přistoupiti i k přijímání duchového těla Kristova, jež ovšem se vysvětluje opět v anthroposofickém smyslu. V obřadu posvěcení člověka, v němž prý »nejmocněji tepe život Obce křesťanů«, možno zřítí nejpádnější uznání nesmírné důležitosti naší katolické nejsvětější oběti.⁴²⁾ Druhou svátostí jest svátost zvaná Obřad posvěcení mladí, jenž má odpovídati našemu sv. biřmování a uděluje se na prahu dospělosti kol 14 let jako svobodná posila pro další životní cestu. I zpověď mají, ovšem znamená spíše volnou možnost k bratrskému pohovoru pro toho, kdo hledá pomoc a radu ve své duchovní tísni. Manželský svazek je považován za svátost a před oltářem se uděluje duchovní posila pro příští manželské spolužití. Poslední pomazání je chápáno jako posilnění na cestu do říše vesmírného bytí. Čte se při tom 17. kap. evangelia sv. Jana, nemocný je mazán olejem na oči a uprostřed čela (což znamená duchovní oko) a podává se mu jejich »Eucharistie«. Rovněž i svěcení kněžstva vlastní O. k. Naposledy v r. 1933 byl svěcen Dr Rittelmeyerem nynější farář O. k.

⁴¹⁾ Dr. Rittelmeyer: Práh III. roč. Str. 4.

⁴²⁾ Dr. Rudolf Frieling: Obřad posvěcení člověka a modlitba. (Spolek přátel O. k. 1939 — str. 12.)

v Praze, Josei Adamec. Před nim Josef Král a Eduard Lenc. Postupně nejmladší farář byl odíván v roucha kněžská a mazán olejem. Kněžství jim totiž není pouhým kazatelstvím, ale plnomocí živého Krista. I křtu dítek užívají tito moderní křesťané a zvou jej posvěcením narození člověka.

Obec křesťanů jest prý jediné náboženské hnutí, které pěstuje duchovní náboženství. Chce obrodit dnešní lidskou společnost podle těchto zásad:

1. Náboženství vůči státu musí být zcela svobodné; náboženská činnost se musí řídit jediné vnitřními potřebami duší.

2. Veškerá snaha o náboženskou obnovu musí mít na zřeteli, aby obstála před vědeckým svědomím lidstva. (Anthroposofie je mu nejvěrnějším spojencem proti materialismu.)

3. Mimo kázání živého slova Božího zdůrazňují nový kultus svátostí.

4. Chce být pojítkem katolicismu a reformace, neboť nic, co je cenného v katolicismu, se prý u nich neztrácí a na druhé straně je využito všech vymožeností protestantské reformace.

5. Srdcem hnutí pro náboženskou obnovu je Kristus, ale ne Kristus historický, v nějž se dogmaticky věří, nýbrž »Kristus duchovně — živě přítomný, čistě a svobodně zažitý a poznáný z ducha přítomnosti.«⁴³⁾

Československý theolog Dr. Hromádka tvrdí, že dnešní svět může přijmouti buď svátostné katolictví spojené s liturgickou mystikou, nebo přísný reformační theismus.⁴⁴⁾ A přece jak tvrdé složky theismu, tak měkké proudy liturgické mystiky jsou jediné v církvi katolické plně zastoupeny. Velkou satisfakcí katol. bohoslužbě se nám právě zdá být Obec křesťanů svým sklonem k liturgii. Na první pohled

⁴³⁾ Dr. Hermann Beck: Původ ve světle geneze. (Spolek přátel O. k. 1939 — str. 24.)

⁴⁴⁾ Dr. J. L. Hromádka: Katolicismus a boj o křesťanství. 1925. Str. 237.

hnutí Rittelmeyerovo se zdá povrchnímu katolíku sympatickým. Avšak přihlédneme-li hlouběji, shledáme, že anthroposofický podklad tohoto novokřesťanského hnutí naprosto odporuje zdravému myšlení, neboť je spíše svobodomyšlnou fantasií — než věčnou, pravdivou filosofií. A proto i náboženská soustava Rittelmeyerova, čerpající z theosofie a anthroposofie, nemůže stačit věřícímu katolíku. Kristus není nám jen slunečním heroem, nýbrž Bohem, jenž v náplni historické doby přichází na svět, aby přinesl a vysvětlil lidstvu věčné pravdy náboženské (zjevení) a vykoupil je z moci hříchu. Rovněž odraďuje věřícího katolíka toto nejpokrokovější hnutí křesťanů XX. století tím, že příliš hovoří pantheismu. Zamyslíme-li se nad dějinami křesťanskými, poznáváme, že Rittelmeyer nepřináší nic nového, nýbrž že jeho hnutí je opakovaná starokřesťanská gnose (srovn. doketismus, učení Basilida, Valentina a jiných bludařů starokřesťanských), ovšem oděná v moderní háv XX. století. Rovněž svátosti O. k. nemají nic společného s našimi katolickými svátostmi, jež nám jsou *signum sensibile a Christo perenniter institutum . . . gratiam significans et efficiens.*⁴¹⁾ Každý svobodomyšlný zednář nejhrubšího ražení atheistického může se státi poctivě údem této novodobé sekty, v níž však není místa pro věřícího křesťana, neřku-li katolíka.

Unitářství Dr. Norberta Čapka

Druhou, tentokrát z Ameriky k nám importovanou sektou, jež rovněž usiluje o duši naší intelligence, jest hnutí unitářské, u nás založené Norbertem Čapkem. V Karlově ulici čp. 8, v paláci Unitaria se konají v úterý o 1/28. hod. več. a o 1/211. hod. v neděli dopoledne veřejná shromáždění. V přednáškách se střídají N. Čapek, Jaroslav Šíma, Karel Hašpl a j.

⁴¹⁾ Dr. Adalb. Šanda: *Synopsis theologiae dogm.* II. Str. 137.

Norbert Čapek se narodil v Radomyšli u Strakoníc, navštěvoval vysokou školu baptistickou v Hamburku a působil před válkou jako baptistický kazatel v Plavně (Sasko).⁴⁶⁾ Odjíždí pak do Ameriky, kde poznává unitářství a stává se jeho vyznavačem. V novém světě získává nějaký doktorát, jež uvádí dopisovatel pittsburských listů důsledně v úvozovkách. I jiná nactiutrhání jmenovaný časopis uvádí, jež by svědčila o náboženské dobrodružnosti unitářského průkopníka v naší vlasti.⁴⁷⁾ Po světové válce se vrací Čapek do své vlasti a zde zakládá náboženský spolek Svobodné bratrství, jež je prý »prvým organisovaným vyjádřením českých obrodných snah náboženských v souladu s dnešním stupněm vědeckého a etického vývoje lidstva.« Má svůj časopis pod názvem *Cesty a cíle*. Podle Čapka nutno lišiti dvojí náboženství: náboženství založené na zázracích, t. j. zjevené čili zázračně zprostředkované, a náboženství svobodné. Křesťanství je mu výsledkem vývoje náboženství židovského, na něž působila i jiná náboženství, zvláště pohanská. Vývoj náboženský nezadržitelně spěje kupředu, nastávají občas t. zv. náboženské krise, rozpory mezi vírou a vědou, a vývoj se prý často přelévá přes hlavy církevních představitelů. Ježto církevní náboženství N. Čapkovi a jeho nespokojeným stoupencům nestačí, proto si zakládají v době popřevratové nové hnutí zvané Svobodné bratrství.

Svobodné bratrství chce býti vědomé pokračování v duchu čes. bratrství, t. j. v duchu Husově, vždy pravdy hledati, v duchu Českých bratří — vždy lepších věcí žádostivi býti a v duchu Komenského míti úctu k rozumu i vědě a povýšiti tak harmonickou výchovu osobnosti nad všechny náboženské formality a konfese.⁴⁸⁾ Jako církev československá i Svobodné bratrství klade největší důraz na úplnou

⁴⁶⁾ Srovn.: Posel Pokoje — baptist. časopis — z r. 1894.

⁴⁷⁾ Srovn.: Světlo — list Jednoty česko-bratrské — roč. 1922. Str. 57.

⁴⁸⁾ Dr. Norbert Čapek: Nová brázda. (Unitaria 1925.) Str. 32.

svobodu svědomí. Členy S. B. nespojuje společná víra či konfese, nýbrž společné úsilí po lepším životě jednotlivce a celé společnosti v souladu se zákony veškerenstva. Nepřijímá od jiných církví obřadů, ale vytváří si podle potřeby vlastní symboly, jež by vyjadřovaly náboženský cit přítomných účastníků, na př.: vítání novorozenců, pozdravení novomanželů, vyprovázení zesnulých, slavnost bratrství, při níž květinka se vkládá do společné nádoby. Jednotlivé obce jsou úplně samosprávné; všude se zdůrazňuje vědecká metoda, kritériem poznání jest jedině rozum a měřítkem mravnosti lidské svědomí.

Bibli uznávají, ale jest jim knihou lidskou, jež obsahuje mnoho omylů a fanatismu; ovšem najdou se prý v ní i perly nábož. myšlení, a proto pořizují si výběr z nejlepších statí Písma sv. a z veškeré nábož. literatury všech národů a všech dob, jež zovou »Živou bibli«. Bůh jest jim nevyslovitelným Absolutnem a převládá názor, že je spíše přítomen a činný v každém normálním projevu života (imanentní) — než bytostí povznesenou nad tvorstvem (transcendentní). Zjevením jest pro ně každý projev života v touze po pravdě a dokonalosti. Největší ústupky skeptické vědě, jež obavami naplňuje a téměř straší v hlavách vyznavačů Čapkových, byly učiněny v christologii. Jest prý bludem považovati Ježíše za jediného Syna Božího nebo za druhou osobu Boží Trojice, stejně jako je nesprávné z něho činiti osobu mythickou nebo nějaký mystický princip. Zasluguje jen »úcty« a následování jako velký mistr lidského pokolení, který svým životem a učením obohatil lidstvo«. Ani v soteriologii nepotřebuje Čapek se svými učedníky Spasitele, neboť každý prý spásy dochází svým vlastním mravním úsilím bez jakéhokoli prostředníka. Účelem náboženství jest jedině napomáhat duchovnímu úsilí a štěstí člověka. Modlitbou je jim každá práce, již koná člověk v souladu s »duší veškerenstva« (Bohem?). A dokonce znají ve S. B. různé modlitby: relaxaci, meditaci, koncentraci a j. Církev je Čapkovi zřízením lidským a knězem je každý člen Svobodného

bratrství povoláný ke službám bratrským. V záhrobí se vyvíjí každý jednotlivec v mnohých proměnách do nekonečna a následující život je výslednicí jakosti životů předcházejících (srovnej indickou karmu). Toť jádro učení Svobodného bratrství. Svobodné bratrství v r. 1930 bylo přezváno a přešlo v čsl. unitářství.

Unitářství se jeví v křesťanství již od nejstarších dob. Ve 4. st. arianism byl vlastně prvním projevem unitarismu. Jako uvědomělé hnutí se projevuje teprve v době reformace; již v raném středověku mnozí myslitelé (bludaři) popírali nejsv. Trojici (na př. Occhino, Laelius), než prvním cílevědomým organisátorem tohoto hnutí je Faustus Sozzini v Polsku a po něm dostává název socinianism. Ve své vlasti je socinianism potlačen a nachází útočiště v Sedmihradech. Kol r. 1565 dávají si sociniáni název unitáři, ježto popírají nejsv. Trojici; jejich ochráncem byl zejména unitářský král Jan Zikmund, jenž jim zaručil rovnoprávnost. Neodvisle od socinianismu se šíří unitářství i v Americe, kde je zmodernisoval známý unitář Lindsey. U nás po světové válce je šíří zmíněný N. Čapek pod názvem Svob. bratrství, od r. 1930 jsou unitáři ve smyslu § 2 zák. z 20. května 1874 uznáni za náboženskou společnost státem uznanou.⁴⁹⁾

České unitářství je způsob náboženského života, myšlení a činů, který jest určován zásadami:

Užívatí rozumu ve všem, tedy i ve věcech náboženských, respektovati svobodu, býti snášenlivým a snažiti se vytvářeti opravdové charaktery. Sbratřuje lidi dneška v duchu svobody a pomáhá člověku dosáhnouti lepšího zítřka cestou sebepoznání, harmonického rozvíjení osobnosti a uplatnění všech jeho schopností. Hrdě prohlašují, že nemají věrouky ani závazných obřadů, že nejsou konfesní, nýbrž nadkonfesní a svobodnou obcí náboženskou. »Unitáři trvají na zásadě svobody svědomí každého člověka.«⁵⁰⁾ Odtud si vy-

⁴⁹⁾ Čsl. církevní zákony — Dr. Vrat. Bušek, Jar. Hendrych, K. Laštovička, V. Müller. (Praha 1931.) Str. 1284.

⁵⁰⁾ Čsl. zákony církevní. Str. 1285.

světluje jejich pokrokovost, již předčí i upřílišenou modernost, či upřímně řečeno nevěru, společnosti ČČS. Křesťanského učení o pádu člověka, o vtělení Syna Božího neuznávají, neboť »v Ježíši uctívají toliko náboženského genia a otce.«⁸¹⁾ Ač Bůh je chápán ve smyslu pantheistickém a Ježíš je pouhým člověkem, přes to mluví ve své ústavě o dvojích bohoslužbách: všeobecných a zvláštních. Všeobecné jsou vždy veřejné a mohou obsahovati zpěv, hudbu, předčítání, proslovy, modlitby, utišení-mlčení, symbolické projevy a jiné.

Zvláštní bohoslužby bývají konány k tomu zřízenými osobami a účelem jich je podávati útěchu a povzbuzení, odstraňovati negativní stavy, disharmonie (tísní, smutků, zoufalství, duševního rozvratu) a vzbuzovati pozitivní duševní stavy a nálady.

Správa unitářů je funkcionální to je pro každou funkci tvoří se přiměřené orgány, jichž trvání jest podmíněno výkonem. Ženy jsou ve všem postaveny na roveň mužům. Každý rok v květnu se schází sněm, v němž právo voliti má každý člen nejméně 21letý; volí správní sbor, který potvrzuje ministr školství.

Unitářství není již křesťanstvím, ježto popírá nejsv. Trojici a snižuje Bohočlověka na pouhého lidského genia; vyprazdňuje tudíž úplně obsah křesťanství a ze strachu před vědou či lépe řečeno pro usmíření s nepravou vědou přímo je sedřelo z kůže. O tom, jak blízké je svobodnému zednářství, svědčí známý Dr. Kunstovný, jenž uznale považuje unitářství za nejpokrokovější a nejmodernější náboženství současné doby. Nejen křesťanstvím není toto hypermoderní hnutí ustrašených diletantů, ale věřící katolík v něm nenalézá ani známky náboženství. Spíše se nám zdá to býti jakýsi záchvěv atheismu stlumený pantheismem. Vždyť v nejnovějším svém spise praví zakladatel českého unitář-

⁸¹⁾ Dr. Norbert Čapek: Náboženství mého života. (Čs. Unitáři, Praha I.) Str. 2.

ství, jež dnes má kol 2.000 členů, zarážející slova: »Říkám si: Moje nejvlastnější podstata je božská. Jsem jiskrou zapadlou do hmotného těla, jež v tomto těle se má rozkřesati v posvátný oheň.«³³⁾ A přes to unitářství se těší značné přízni obětavých mecenášů, o jichž štědrosti svědčí palác Unitaria v Karlově ulici. Nejmodernější náboženství v naší vlasti je důkazem správnosti tvrzení Algermissenova, že »naše doba je časem kvašení, neklidného tápání a hledání.«³⁴⁾

MIMOCÍRKEVNÍ ZDANLIVĚ KŘESŤANSKÉ SPOLEČNOSTI

Spolek »Nový Jerusalema«

Po světové válce kromě Svobodného bratrství Dr. Norb. Čapka, vzniká v Praze náboženský spolek Přemysla Pittera, zvaný »Nový Jerusalema«, jež dlužno odlišovati od náboženské sekty swedenborgiánské. Jeho orgánem je měsíčník k obrodě ducha a společnosti, vycházející pod názvem: »Sbratření«. Spolek Nový Jerusalema nechce býti novou soustavou nebo novou společností, nýbrž jen »zdůrazňuje snášenlivost, jež vývojem má přivést k pravému soužití, k bratrství všech tříd, stavů a národů.«³⁵⁾ Pak prý nebude rozdílů mezi lidmi, ale poznání společné cesty spojí všechny národy v jeden celek. K náboženství a přesněji řečeno katolické Církvi se staví nepříznivě z toho důvodu, že prý Řím byl nepřítelem našeho národa, a proto stoupenci Pitterovi jako ctitelé Husovi musí Řím soudit a odsoudit. Pojmem »náboženství« rozumí Pitter souhrn ušlechtilých citů, jež naplní duši člověka. »Je to duchovní nazírání na život, hledání pramene a touha za cílem.«³⁶⁾

³³⁾ Dr. Norbert Čapek: K slunnému břehu, 1939. Str. 186.

³⁴⁾ Dr. Kon. Algermissen: Konfessionskunde, 1930. Str. 37.

³⁵⁾ Přem. Pitter: O národu silném. Vyd. N. Jerusalema-Žižkov, 1921. Str. 13.

³⁶⁾ Přem. Pitter: Náboženství doby dnešní a příští. Knihovna N. Jer., 1920. Str. 3.

Náboženský cit se přirozeně vyvíjí, ale dvě překážky se staví vůči Pitterovu náboženství, totiž: materialism a církev se svými starými předsudky a zastaralými dogmaty. Dosa-
 vadní slepou víru nutno nahraditi poznáním vznešeného
 účelu života a jeho krás. Poznati Krista ve vlastním nitru
 bez zprostředkování Církve Kristovy, toť pravým nábo-
 ženstvím českého pseudomystika křesťanského. Ohledně
 složení člověka přijímá theosofickou nauku a cílem je mu
 splynutí s Bohem. Jeho menší spisky: *Mystika křesťanství*,
Od jisker k ohni a jiné svědčí o ideovém diletantismu za-
 kladatele hnutí pro duchovní a společenskou obrodu v Praze,
 jímž má býti N. Jerusalem. Pitter byl kdysi též nadšeným
 horlitem pro křesťanský komunismus, mezinárodní to
 hnutí v čele s duchovním vůdcem V. Bulgakovem; než
 hnutí bylo zakázáno v našich zemích, a bylo nutno se spo-
 kojiti s ideou sbratření. Nadšený obdivovatel Miliče z Kro-
 měříže zakládá Miličův Domov pro děti opuštěné a
 mravně ohrožené, jakýsi dětský Jerusalem podle ideálu
 Miličova. V tomto Miličově domu na Žižkově, čp. 1836, se
 rovněž konají shromáždění Nového Jerusalema, jenž pod ve-
 dením svého zakladatele a horlivé spolupracovnice české
 »Bessantové« — Pavly Moudré, usilují o esoterní vnitřní
 křesťanství. Ušlechtilá P. Moudrá (zesnula před časem),
 jež nábožensky byla vychována ve škole kazatelů bratr-
 ských, Adlofa a Schillera, a jež se zesnulou Jindřiškou Wur-
 movou pracovala o ideálech pacifismu, samozřejmě sympa-
 tisuje s protestantstvím, stejně jako Pitter je nadšeným
 opěvovatelem Králické bible a Žilkova překladu Nového zá-
 kona. Pitter rád se obírá mystikou křesťanskou, ovšem
 má své osobní pojetí. Můžeme-li souhlasiti s věřícím pro-
 testantským theologem K. Barthem, mohli bychom označiti
 Pitterovu mystiku případným názvem »fabrica idolorum«,
 neboť skutečně jeho učení je pikantní směsí všech možných
 náboženských idejí, jež mají utišiti rozhlárané nitro moder-
 ního českého člověka, který se rozešel s pravou Církví
 Kristovou.

Spolek »Volné sdružení klasů«

Ještě zajímavější »raritou« jest hnutí Volného sdružení klasů, jehož duchovním původcem je Dr Alexander Sommer-Batěk. V době popřevratové, kdy vyprchalo prvotní opojení ze svobody, jež byla nesprávně chápána, řečnil u Husova pomníku na Staroměstském náměstí pravidelně v neděli o 9. hod. dopolední nový »apoštol«, jenž i písemně předkládal své ideály posluchačům v časopise: »Zpravodaj z Kézbybyl«. Hlásá docela nové desatero přirozené mravouky, jež zdůrazňovalo lásku k sobě a k bližnímu. Obsahovalo tyto příkazy: »Hleď svého zdraví, vzdělávej svůj rozum, zušlechťuj svůj cit, veď svou vůli k dobru, starej se o svou rodinu, šetři zdraví svého bližního, šíř vzdělání, miluj vlast a národ, pěstuj cíle všelidské, buď laskav ke zvířatům.« »Nechtěl jsem založit nové církve; protože těch je dost a jsou nesnášenlivé, ani spolek! Připodobnil jsem myšlenky, které šířím, klasům obilným. Odtud jméno sdružení klasů,« tak vykládá o vzniku svého spolku tento horlivý šířitel t. zv. laické morálky.⁶⁹⁾ Smyslem života je mu vytvořit něco krásného, nač by ostatní mohli vzpomínat.

Později, snad z nedostatku myšlenek, propaguje na podnět prof. St. Růžičky, t. zv. eubiotiku, v níž doporučuje vegetarianism; dochází k závěru, že i Kristus byl vlastně vegetarián, neboť prý v poslední večeři je skryta celá nauka vegetářská. »Totot je tělo mé,« praví Ježíš o chlebu, »totot je krev má« — o šťávě rostlinné. (Srov. Správný život — roč. VIII., č. 2.) Ba i nové písmo vynášel Dr Batěk, jenž prý vnášel světlo do tmy, způsobené úsilím katolického Říma.

Y M C A a Y W C A

Tyto dvě organisace sice nepatří mezi církve, ale dlužno se s nimi zběžně seznámiti, ježto mají jako spolky křes-

⁶⁹⁾ Srov.: Zpravodaj z „Kézbybyl“, roč. II., 1924. Str. 51.

fanských mladých mužů a křesťanských mladých žen propagační význam pro český protestantismus v boji proti Církvi katolické. YMCA, t. j. Young Men's Christian Association — sdružení mladých křesťanských mužů — vzniká nejprve v Londýně zásluhou methodistického kazatele Jiřího Williamse, jehož českou odnoží je nám známý »Spolek křesťanských mladíků« před válkou. Ale na americké půdě zorganizoval toto sdružení Bedřich Schlümbach, rodem Němec. Byl původně atheistou, později se přihlásil k methodistům, ale členem zednářské lóže zůstal dále. Jako spoluzakladatel YMCY na americké půdě, strhl na sebe generální sekretářství všech těchto sdružení a vtiskl jim americký ráz. Po světové válce YMCA, »ruskými legiemi« importovaná, zaplavila a pronikla naše země, jsouc podporována vládou, protestanty a svobodnými zednáři. Skoro v každém městě, kde byla vojenská posádka, byla založena k vedení vojenských domovin. Rovněž usiluje o získání vysokoškolského studentstva. Prof. Emil Rádl, jenž ji nadšeně doporučoval zároveň s protestantskými pastory československými: Jeriem a Hromádkou, tvrdí, že prý americká YMCA vložila do práce u nás na 50 milionů korun. Ovšem nutno uvážiti, že tato humanita nebyla naprosta sobectví amerického vedení; důstojníci američtí, kteří vedli v posádkách činnost YMCY, měli měsíční plat as 300 dolarů, což dle tehdejšího kursu činilo as 20.000 Kčs, mimo to stát přispíval ročně na toto sdružení nejméně 14 miliony Kčs. Program YMCY se liší od programů jiných spolků, spíše se podobá skautingu nebo svobodnému zednářství. Sám její příznivec vyznává, že vznikla z protestantismu; aby však neodradil členy neprotestantských církví, tvrdí, že »jakákoliv agitace proti církvím je vyloučena.«⁹⁷⁾ Od církví se prý liší praktickým pojetím křesťanství, a od našich sociálních, tělocvičných a vzdělávacích společností pak svojí náboženskostí a světovostí.

⁹⁷⁾ Em. Rádl: Československá YMKA, 1922. Str. 9.

Ohromným nákladem zřizuje své vlastní budovy ve všech větších městech a zvláště v Praze vlastní ohromný palác na Poříčí. Organisuje i rekreační střediska, letoviska, na př. na Sázavě, Oravě — a rovněž s YWCOU se věnuje práci emigrační. Uvážíme-li, že v její organizaci, jež je čistě demokratická, v hlavním vedení, v ústřední radě jsou členy vůdčí evangeličtí kazatelé (Hromádka, Jerie), a že je sloučena ve spolupráci s českobratrskými evangelickými sdruženími mládeže, stačí to katolíkovvi, aby poznal, že tato horlitelka pro »pouhé křesťanství« má docela jiné poslání a že v ní pro něho není místa.

Angličan Jiří Williams hned v prvních letech po založení YMCY zřídil v Londýně podobné sdružení pro mladé ženy a dívky. Jeho příkladu následoval i americký methodista, generální sekretář YMCY, B. Schümbach, jenž r. 1848 založil Young Women's Christian Association, t. j. křesťanské sdruž. mladých žen čili YWCU. Zprvu živořila, ale později se jí ujali methodističtí pastoři a všude, kde byla zřizována YMCA, byla vždy založena též YWCA. Od r. 1894 utvořen světový výbor YWCY. Duchovním pojítkem všech těchto ženských sdružení, stejně jako je tomu ve sdruženích YMCY, je ideál obsažený v programu, který je symbolicky vyznačen u obou větví trojúhelníkem. Znamená to: 1. péči o zdraví a tělesnou zdatnost (sportem, hrami atd.); 2. společenský život; 3. duševní vyrovnanost docílená: kursy, přednáškami, kroužky a konferencemi. Do naší vlasti byla YWCA uvedena v r. 1920 americkými pracovníci pod vedením mise Eleonory Prudenové a horlivě byla podporována vládou.

V obou těchto spolcích převládá duch protestantský; každoročně se v nich konají mezinárodní protestantské společné modlitby, zvané týden modliteb. Značnými státními subwencemi podporované tyto protestantské společnosti přes svou zdánlivou interkonfesnost nemohou býti sympatickými katolické mládeži, nýbrž nutno je zásadně odmítnouti.

V. ODDÍL

CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ

Dějiny: Smyslem českých dějin není sice jediné otázka náboženská, ale přesto jest v nich jedním z nejdůležitějších činitelů. Křesťanství, jehož hlavním ohniskem pro naše země je staroslavná Soluň, rodiště slovanských věrozvěstů sv. Konstantina a Methoda, prožívá v naší vlasti pohnuté dějiny. Recko-slovanská byzantská orientace a latinská římská zápasily o duši národa ještě v XI. století. Vítězí církev latinská, jež se stává náboženskou společností, státem respektovanou. Různé cizí myšlenkové proudy nalézají ohlasu i u nás. Humanism podporuje do jisté míry národní myšlenku, ba pod jeho vlivem vzniká náboženské hnutí, jež usiluje prohloubiti niterné křesťanství a které bychom mohli nazvati českou devotio moderna. Proudů bludařské, jež rovněž nacházely příznivou půdu zvláště u vrstev lidových, nespokojených s tehdejší úpadkem trpící církví, mají jakýsi protiklad v devotio moderna, jež usilovala zůstatí na půdě církevní. Čeští protestanté vidí mezník našich dějin v Mistru Janu Husovi. V normálních dobách by se byl Hus stal snad zdatným profesorem bohosloví, o němž bychom pravděpodobně znali jen jméno, »ale jeho cestu zkřížil muž, který, ač již mrtev, svými spisy trvale na Mistra působil, jej jal do svého začarovaného kruhu a byl jeho osudem.«¹⁾ V náboženském smýšlení Husově možno jasně pozorovati dvojí směr: jednak chce býti věrným synem jediné svaté ka-

¹⁾ Eduard Winter: Tisíc let duchovního zápasu. L. Kuncíř 1940. Str. 262.

tolické církve a v ní dosíci spasení — v duchu devotio moderna, na druhé straně však jeho spirituální chápání církve má v sobě prvky theologie Wiclefovy — již čistě bludařské. Hus svým neblahým skolem znamená počátek tragiky českých dějin. Za rozvratem náboženským následují války husitské, jež znamenají téměř zničení předchozí karolinské kultury v naší vlasti. Hlubší duchové, nespokojení s úpadkovým utrakvismem, hledí nahradit nedostatek duchovních řádů, jež ve válkách husitských byly v našich vlastech téměř vyhlazeny, nespoutaným sektářstvím. Dokladem toho jest Jednota bratrská, jež by mohla býti nazvána sektou nespokojenců s tehdejší mělkou církví podobojí. Jako Hus v podstatě přijal a hlásal vypůjčené názory anglického bludaře Wiclefa, tak i Jednota — již při vzniku ovlivněná bludařským valdenstvím — se zároveň prohlašuje duchovní dcerou Husovou, a se přiklání po vzniku protestantismu k luteranismu, později pak přijímá přísný kalvinism. Před válkou třicetiletou český národ již není věren kalichu, za nějž husitští předkové krváceli, nýbrž z největší části přijímá pohodlnější, cizí víru protestantskou. Nastává rozeřtnutí na Bílé hoře a Čechy s Moravou jsou rekatolisovány. Bohužel, s rekatolisací je spojeno obnovení královské a politické moci vládnoucího rodu habsburského, což bylo protestantsky zabarveným historikům podnětem k tomu, že nenávisť k habsburské Vídni spojovali s nechuť ke katolickému Římu a toho zneužívali v ohledu náboženském. Doba umělecky plodného baroka je vystřídána periodou osvícenství, jež přichází do našich zemí ze západu a odcizuje kněžstvo katolické nadpřirozenou a Církvi; vrcholným projevem josefinského osvícenství je toleranční patent. Nenásleduje katolická restaurace, nýbrž období církvi ještě nepřátelštějšího liberalismu, jež sám věřící protestant označuje jako snahu »náboženství si usnadniti a upravití podle norem nenáboženských.«¹⁾ České evangelické kruhy obra-

¹⁾ Jos. Hromádka: Cesty protestantského theologa. V. Horák, 1927. Str. 99.

cejí zraky národa k době před Bílou horou a Husa činí ideálem českého náboženského snažení.

Před světovou válkou sice profesor Masaryk potírá ostře liberalism, poukazuje na to, že »český liberál je pravidlem matrikovým katolíkem a v otázkách náboženských analfabetem« (Srovn. Světová revoluce, str. 257), ale zároveň katolickou církev ostře odsuzuje příliš přísným heslem: »Řím musí býti souzen a odsouzen.« I v nižším kléru se jeví před světovou válkou nespokojenost s domácí církevní hierarchií, neboť biskupové, jmenovaní císařem, zpravidla stojí za státním centralismem a čeští vlastenci vidí v Církvi pro její přirozenou loyaltitu ke vládě nepřitele českého národa. Nižší klérus pracuje horlivě vlastenecky, ale nábožensky se zapomíná na nebezpečné proudy liberalismu a náboženské lhostejnosti. »Katolíci čeští příliš pozdě reagují na proudy, jež kompromitovaly budoucnost církve v jejich národě.«^{*)}

Už příliš pozdě alarmují vlastenečtí biskupové Jirsík a Brynych české katolíky do boje za církev a vlast. Pravdivě a s výstižnou upřímností označuje duchovní proudění v českém národě před světovou válkou zesnulý profesor Em. Rádl slovy: »Celé devatenácté století jsme byli vychováváni v nenávisti proti katolictví. U nás Dobrovský, katolický kněz kritisoval církev, Jungmann ve svém deníku posmíval se katolictví; Augustin Smetana byl vyloučen z církve; Havlíček psal epištoly kutnohorské a ostré epigramy proti katolické církvi; Palacký vytvořil národní theorii, že smyslem našeho národního života je boj proti Římu; Neruda a stejně Svatoopluk Čech uštěpačně psali o černém jesuitství; Masaryk a realisté celý život zápolili s klerikalismem. Sociální demokracie měla za zásadní program boj proti klerikalismu; celé XIX. století bylo u nás vyplněno protikatolickým bojem; vlastenectví a protikatolictví byly nej-

^{*)} Le monde slave. — Revue mens, 1930. F. Dvorník: L'évolution de l'Eglise cath. en Tchécoslovaquie, Paris-Libr. F. Alcan-Boulev. S. Germaine. Str. 262.

důležitějším projevem našeho duchovního života.« A končí tento protestantský spolupracovník opět upřímným doznáním: »Všichni to cítí, jak dnes útoky proti katolictví zní dutě, jak dovolávají se kostnické hranice jest přežitkem.«⁴⁾

Čeští katolíci se samozřejmě brání vůči protikatolickým snahám, vnikajícím do lidu českého. Reformně katolické myšlenky Dr. Antonína Schella a později Erharda pronikají i do naší vlasti a padají na úrodnou půdu. Kořeny reformistického hnutí u nás dlužno však hledati již v době dřívější. V pohnuté době revolučního snažení r. 1848 josefinsky založený kněz F. Náhlovský na schůzi kléru v lužickém semináři v Praze předkládá reformní návrhy: revise církevního učení, zavedení české liturgie, volba biskupů a farářů, odstranění celibátu. I v románech V. B. Třebízského a Havlíčkových epištolách je podrobován kritice zvláště celibát a žádány rozličné reformy. Teprve r. 1895 se úsilí reformismu projevuje živěji a vzniká Jednota katolického duchovenstva. Zprvu má nádech vlastenecko-literární; jsou vydávány časopisy, jež kol sebe soustřeďují vlastenecky smýšlející kněžstvo: Nový život, Rozvoj, Rozkvět, Bílý prapor a jiné. Do tohoto původně uměleckého hnutí byly ponenáhlu vpašovány snahy reformní a později i politické. Sám Karel Dostál-Lutinov doznává: »Začali jsme jako církev zpívající; snahou naší bylo zreformovat pouze poesii a umění katolické v Čechách.«⁵⁾ Nelze podceňovati tuto esteticko-literární stránku nového hnutí, jež je označováno jako Katolická moderna; bohužel, později nabývá rázu protihierarchického, což bylo příčinou jejího rozpuštění.

Katolická moderna chtěla býti volným uměleckým sdružením duševně příbuzných a k témuž cíli krácejících lidí.

⁴⁾ Křesťanská revue. Pořádá: J. L. Hromádka a Em. Rádl. Roč. I., 1928. Str. 201.

⁵⁾ Nový život, roč. VIII., 1903. Dostál-Lutinov: K vývoji a snahám K. M. Str. 50.

Jejím cílem bylo království Boží na zemi i na nebi a tohoto cíle chtěla moderna dojítí učením Ježíše Krista, jež usiluje aplikovati na všechny směry, snahy a skutky lidské v přítomné moderní době. V náboženství chce hájiti jeho ryzost a brániti jeho zneužívání a v církvi chce pečovat o rozvoj, pokrok a církevní čistotu; chce ovšem jenom reformu. »Pozoruje, že přítomná doba — lépe lidstvo — a katolicismus čím dále, tím více se rozcházejí a navzájem odcizují.«⁶⁾ Proto odstraniti toto nedorozumění má býti předmětem reformy; podle názoru modernistů českých bylo by třeba zlikvidování církevní správy, volba biskupů, odstranění celibátu, bohoslužebný národní jazyk, spravedlivé rozdělení církevního jmění a jiné reformy. V umění žádá moderna toleranci a věcnou kritiku, ve vědě reformu seminárních studií, možnost dalšího theologického vzdělání, podporu tisku, knihoven atd. Chce řešiti i sociální otázky a provésti reformu sociálních poměrů v duchovenstvu i ostatních stavech; z radikálnějších časopisů modernistických vycituje i povrchní čtenář, že to byla hlavně otázka celibátní, jež rozčeřovala hladinu spokojenosti kléru, zastoupeného v katolické moderně. Šlo jí ovšem o povznesení a posílení katolicismu a též katolické Církve u nás. Zůstává věrna přísné katolické věrouce a »zřiká se sebemenší změny dogmatické.«⁷⁾ Později některé modernistické časopisy přestřelují ve svých ostrých kritikách vyšší hierarchie a budí vůči sobě animositu vyšších kruhů církevních. Poslední sjezd katolické moderny byl konán 31. VII. 1906 v Přerově za účasti asi 150 kněží a laiků, kteří se museli prokázati vstupenkou časopisu *Nový život*, vydávaného v Prostějově nebo Bílého praporu, vycházejícího v Olomouci. Pod předsednictvím K. Dostála-Lutinova je předložen tento program: 1. naše postavení k Římu, 2. čeho žádáme od hierarchie v Čechách a na

⁶⁾ *Bílý prapor*, roč. II., 1903. — Jan Valerian: Program katolické Moderny. Str. 2.

⁷⁾ Al. Spisár: Ideový vývoj cirkve českoslov. Edice Blahoslav, 1936. Str. 45.

Moravě, 3. jak chceme mítí realizovánu ideu cyrilo-metodějskou, 4. o volnosti projevu a svědomí, atd.⁹⁾

Světové hnutí modernismu bylo v r. 1907 odsouzeno Apoštolskou Stolicí; inkvisice vydala souhrn (syllabus) 65 thesís, zjištěných ve spisech modernistů, odporujících církevnímu učení. Jako doprovod byla téhož roku vydána encyklika »Pascendi« o stu stranách, celý traktát, v němž jsou ony these zevrubně rozebrány.⁹⁾ U nás Jednota katolického duchovenstva byla v témže roce rozpuštěna kardinálem Skrbenským a časopisy modernistické zastaveny; takový byl konec Katolické moderny v naší vlasti před světovou válkou. Není cílem této informace kritika Katolické moderny, jež měla zprvu na zřeteli ušlechtilé snahy umělecko-literární, bohužel, v pozdějším svém vývoji sešla na scestí, což bylo příčinou jejího zániku. Leč přece bude aspoň zčásti oprávněna kritika protestantského theologa Jos. Hromádky, jenž tvrdí o katolickém modernismu, že jeho představitelé nevynikali nad průměr ani nábožensky, ani mravně, a ironicky poznamenává, že »modernisté čeští snili o mystických vigiliích a při tom hráli karty, hádali se s arcibiskupem olomouckým, pěstili folklor a psali básničky«. (Srovn.: Katolicism a boj o křesťanství, 249.)

Dozvuky tohoto hnutí se však stále a stále ohlašují. Za světové války cítíme z polemik jenišovického faráře, pozdějšího čs. patriarchy G. Procházky, v Národních listech pod šifrou: Hlas venkovského faráře a replik časopisu Čecha, že modernism český utlumen zákazem arcibiskupovým nebyl.

Již 1. X. 1918 časopis »Právo národa« přináší vlastenecké provolání k českému kněžstvu, jež je ohlasem vítězství národně-státní ideje. Po 28. říjnu jakoby na povel povstaly v českém národě všechny síly, ode dávna nepřátelské Kristově Církvi, do otevřeného boje proti katolické víře.

⁹⁾ Srovn.: Bílý prapor, roč. V., 1905. Str. 233.

⁹⁾ Bl. Ráček: Církevní dějiny, Praha 1940. Str. 621.

Dlouhotrvající válkou byly oslabeny všechny autority a před očima českého lidu se rozpoutává přímo útočný orkán proti katolictví, vrcholící zabíráním katolických kostelů a rafinovaným sváděním katolíků k odpadlictví. Nenávist k Církvi katolické je rozdmychována vedoucími kruhy a je zneužíváno veřejné prohlášení z Církve vystoupivšího prvního presidenta nové republiky, že po Vídni musí býti zúčtováno i se Římem. Fráze o nepřátelství papežů k českému národu, o křížáckých výpravách proti Čechům, o odčimění Bílé hory, rozněcují zášť svedeného lidu, jež vrcholí běsněním proti mariánskému sloupu na Staroměstském náměstí, proti sochám sv. Jana Nepomuckého, jehož historičnost je dokonce popírána Volnou myšlenkou a protestantským theologem F. M. Bartošem, dále vyhazováním křížů na hromady odpadků, takže nejde již jen o protikatolické, nýbrž o protináboženské výstřelky vůbec. Ke konci roku 1918 na záchranu své Církve se spojuje katolický klérus v Jednotě československého duchovenstva v Praze a přejímá reformní program z r. 1907. První schůzi 7. XI. 1918 předsedá Jindřich Šimon Baar, místopředsedou je prof. Karel Dvořák a zapisovatelem pozdější senátor Fr. Kroiher. Církev se staví vůči Jednotě vlídně, dokonce kurie římská i zemský úřad schvalují její statuty, neboť členy jejími byli i význační hodnostáři ryze katolicky cítící (Dr. K. Kašpar, Dr. M. Pícha, Dr. M. Zavoral a jiní), Vedení Jednoty, k níž se hlásilo 90% českého kléru, »po útěku arcibiskupa Huyna z pražské arcidiecése a za úplné bezmocnosti kardinála Skrbenského bylo vlastně církevní vládou.«¹⁰⁾ Program Jednoty byl stylisován v 66 stránkovém návrhu Jednoty čs. duchovenstva v Praze pod názvem »Obnova vírky katolické v československé republice«. Výbor Jednoty tento návrh reforem na základě elaborátů jednotlivých odborů schválil. Obsahuje devět požadavků: 1. Zřízení patriarchátu v ČSR, ne ve smyslu kánonu 271 CJC,

¹⁰⁾ E. Winter: Tisíc let duchovního zápasu. Str. 282.

nýbrž v té podobě, jak tomu bylo za doby sv. Metoděje na základě partikulárního práva. 2. Církevní samospráva ve farních obcích v čele s farními radami, jimž měly být nadřizeny rady diecéšní a těm ústřední církevní rada. 3. Úprava otázky patronátní a obsazování beneficií, při čemž se zdůrazňuje volba biskupů. 4. Návrh na národní liturgii čs. 5. Návrh na úpravu bohosloveckého studia a výchovy kněží. 6. Zdobrovolnění celibátu. 7. Stanovisko k řádům. 8. Úprava církevní praxe při pohřbívání žehem. 9. Návrh na úpravu breviáře.¹¹⁾ Tento program byl přijat 10. dubna 1919 a zároveň byla ustanovena deputace do Říma, jež měla předložit návrh Svatému Otci pod názvem: *Litterae supplices Sedi Apostolicae ab Associatione cleri bohemo-slovenici oblatae*. Teprve 6. VII. t. r. byla česká deputace, sestávající z Dr. M. Bláhy, Dr. Kolíska, Dr. V. Šandy, Fr. Kroihera a právního poradce, laika Dr. Henna, přijata v audienci. Než kromě několika malých ústupků neměla příznivého úspěchu. Fr. Kroihér po návratu referuje a jeho spoludelegát ironicky líčí v anekdotě úspěch Kroihérův, že prý po návratu do vlasti vyhledával italská slovíčka z Vymazalovy učebnice, »aby autentickými výroky omráčil české Honzy«.¹²⁾ Ohromné překvapení způsobilo nečekané jmenování Dr. Fr. Kordače arcibiskupem na osiřelý stolec sv. Vojtěcha, což bylo zároveň projevem nepřízně k Jednotě, ježto nový arcipastýř byl zásadovým nepřítelem všech reforem. Vláda považuje jmenování za čistě soukromou věc církevní a tak Jednota čs. duchovenstva se ponenáhlu začíná rozklížovati. Bohužel, jiné proudy se domáhají v odumírající Jednotě vedení; je to radikální křídlo, jež se soustředilo kol časopisu *Ohniska* a čítalo asi 200 kněží. Vůdčí postavení zaujímají v něm ministr železnic Isidor Zahradník, vystoupivší kněz pramonstrátský, jeho bratr, sekční ministerský

¹¹⁾ Srovn.: *Obnova církve katolické v čs. republice*. Návrh Jednoty čs. duchov.

¹²⁾ Ferd. Prášek: *Vznik c. čs. a patriarcha G. Procházka*. T. Rada C. Č. S., 1932. Str. 63.

rada Bohumil Zahradník-Brodský, bývalý farář v Ouběnicích, advokát Dr. Choc, Dr. Karel Farský, a ti chtějí prováděti reformy *via facti*. Známý útočný bojovník pozdější ČČS, laik Ferdinand Prášek, prohlašuje naivně, že prý »kdyby byl v této historické chvíli Dr. Isidor Zahradník místo do ministerstva železnic usedl na opuštěný arcibiskupský stolec, z něhož arcibiskup uprchl, byla by věc dalekosáhlého významu vyřešena hladce a za plného souhlasu všech bez Říma«. (Srovn. Vznik ČČS, str. 36.) Radikálové, kteří pod předsednictvím Karla Farského přijímají název: Klub reformních kněží Jednoty čs. duchovenstva, s kněžími agrárními a národně demokratickými protestují proti jmenování Dr. Kordače v září t. r. a navrhuji i protikandidáty: prof. Dvořáka, Baara, Farského.

Vznik církve československé. Předem je nutno si objasniti, co znamená katolíkovi výraz: *sekta*. Sektáři neradi slyší tento přílehlavý název a zvláště protestanté nazývají různé oddělené společnosti náboženské od hlavních reformačních typů »*d e n o m i n a c e*«. Název sekta v katolickém pojetí nalézáme již v apoštolských listech a svatopisci jím mívají tvoření se zvláštních odštěpenců v křesťanské společnosti. Snad nejlépe lze odvoditi etymologicky slovo sekta od latinského *sequor*-následují, ježto bývá to náboženská společnost, jež se odlišuje od pravé Církve a následuje určité filosofické mínění. Jejím základním charakterem jest náboženský individualism. K. Algermissen definuje sektu jako »zvláštní církevní směr, spočívající na náboženském individualismu, jenž odporuje pravosti a jednotě pravé církve a jako zvláštní skupina žije svým vlastním životem«. ¹⁸⁾

Příčinou vzniku sekt je buď p ý c h a lidská, jak to již výstižně naznačuje sv. Augustin slovy: »*Si superbia non*

¹⁸⁾ K. Algermissen: *Konfessionskunde*. J. Giesel, Hannover 1930, 4. vyd. Str. 21sq.

esset, non essent heretici.« (De vera religione), nebo třeba snost, což rovněž vyjadřuje sv. Jeroným větou: »Nulla heresis nisi propter gullam ventremque constituitur.« Tyto dvě polmutky pro vznik všech sekt možno zjistiti též u zakladatelů církve čs. Jistě uražená pýcha hrála značnou roli při odpadu Dr. Karla Farského a u druhého spoluzakladatele Bohumila Brodského byl rozhodujícím zase motiv druhý. Vždyť sám na schůzi kléru 8. 1. 1920 veřejně doznává: »O mně bylo tvrzeno, že mám tři děti. Zatím mám jednoho synka a nepopírám to. Veřejně jsem s ním chodil a nikdo mi to nebral za zlé.«¹⁴⁾ Ostatně stačí prolistovati některý z eroticky zabarvených románů tohoto plodného, z Církve vystoupivšího kněze. O vzniku nové sekty rozhoduje 8. leden 1920, kdy asi 200 nespokojených kněží se schází v Národním domě na Smíchově, aby založili novou církev v naší vlasti. Předsedá Dr. Farský a debatuje se celý den. Bývalý kaplan u sv. Jindřicha, br. J. Dlouhý-Pokorný, jenž byl suspendován svým arcipastýřem z důvodů mravních, se nadšeně přimlouvá pro odtržení od Církve katolické bombastickými frázemi: »Když dobrotitivý Bůh po léta trpěl 400 milionů budhistů, 250 milionů mohamedánů, 200 milionů evangelíků, 150 milionů orthodoxních, pak strpí i několik tisíc československých katolíků. Proto hlasujeme pro samostatnost církve.« Rovněž Gustav Procházka, druhý patriarcha, nabádá k podobnému rozhodnutí. Při hlasování je 140 hlasů pro odtržení, 66 proti, 5 nerozhodných. Hned byl zvolen 12členný výbor ze 6 kněží (Farský, Brodský, Procházka, Stiber, Tichý, Smrček) a ze 6 laiků. Toto kněžské schisma nevzniklo z nějakých náboženských ideálů, neboť kdyby byl Řím vyšel vstříc těmto radikálům aspoň ve dvou požadavcích: v zdobrovolnění celibátu a české církevní bohoslužebné řeči, nebylo by došlo vůbec k založení nové církve. Neboť vskutku nikdo, kdo znal tehdejší náboženské poměry v sudetských zemích, nemohl říci, že by v českém

¹⁴⁾ Rud. Urban: Die slavisch-nationalkirchlichen Bestrebungen in der Tschechoslovakei: Markert & Petter, Leipzig 1939. Str. 35.

národě byl nějaký hlad po novém náboženství.¹⁴⁾ Ani česko-bratrskému theologovi prof. Hromádkovi se příliš nezamlouvá nová církev, jež je mu plodem české katolické moderny, české nálady pokrokářské a husitsky protiřímských hesel. Praví o nové sektě skepticky: »Nebylo tu reformátorské vášně, nebylo tu reformního promyšlení katolických a křesťanských ideálů. Založena byla na spolkové schůzi nespokojených kněží, nikoli ve chrámě vzrušených modliteb. Nevyrovnala se ani s katolicismem, ani s reformací.«¹⁵⁾

Hned po jejím vzniku se — již 10. ledna 1920 — objevuje provolání církevního výboru, jež svou úrovní nepředčí tuctového politického projevu. Ježto je prohlašováno za kostru budoucího ideového vývoje nové sekty, dlužno si všimnouti jeho hlavních myšlenek. Zní: »Národu československému! Věrní velkému odkazu svatého mučedníka kostnického »pravdy každému přejte«, po velkých bojích a vnitřních strastech, jimiž rozhárána trpí náboženská duše národa československého, uvědomili jsme si povinnost, kterou přítomné dny velikého osvobození ukládají i stavu duchovnímu. Opět a opět usvědčuje nás vývoj veškerého života o pravdivosti výroků velkého našeho filosofa, že česká otázka je stále otázkou náboženskou, otázkou tolikrát řešenou, ale pro nepřítel poměrů nikdy nedořešenou.« A v dalších frázích naznačují skladatelé provolání, že chtějí jíti ve stopách sv. Cyrila a Methoda, Mistra Jana Husa a Českých bratří, ovšem v duchu demokracie, řídíce se zásadou naprosté svobody svědomí. A samozřejmě na konci vyzývají každého, aby se odhlásil z církve římské a přihlásil do nové církve čs. U rozumné inteligence bylo toto nedomyšlené hnutí přijato velmi nepříznivě. Sám Dr. Farský si stěžuje, že tak zvaná inteligence, reprezentovaná denním

¹⁴⁾ Zeitenwächter 1927. J. Jatsch: Die tschechoslowakische Kirche. Str. 97.

¹⁵⁾ J. L. Hromádka: Katolicismus a boj o křesťanství. Bursík a Kohout, 1925. Str. 257.

tiskem, »osvědčila celkem velmi málo pochopení pro věc.«¹⁷⁾ Před hromadným odpadem z církve katolické a před novou sektou varuje univ. profesor Šusta (již 11. ledna v časopise Venkov), a zvláště profesor Pekař 13. ledna v Národní politice vysvětluje, proč nemíni poslechnouti provolání. (Hlavně z toho důvodu, že národní vědomí mu velí se vystříhat všeho, co by mohlo ohrozit budoucnost mladé republiky, poukazuje též, že způsob verbování nových členů daným provoláním neliší se od niveau agitace politické strany.)

U kolébky nové náboženské společnosti stáli »jako spoluzakladatelé vyložení nevěrci, volnomyšlenkáři a staří nepřátelé Říma, protestanté«.¹⁸⁾ Zvláště českobratrská církev evangelická se staví příznivě k nové sektě, neboť ji zprvu považovala za průchodní stanici odpadlých českých katolíků k protestantismu. Prof. Hrejsa dosvědčuje v mezinárodní revui: »Le monde slave« — 1930, že mezi oběma církvemi existují bratrské styky. (Srovn.: str. 302.)

Odštěpení nespokojených kněží vzpamatovalo věřící katolíky v našich zemích. Vedení Jednoty čs. duchovenstva proklamuje věrnost mateřské Církvi katolické ve svém provolání ke katolickému duchovenstvu a československému lidu ze 13. ledna 1920. Čtyři dny poté se objevuje pastýřský list biskupů k ochraně ohroženého stáde, který omezuje působnost Jednoty a mění ji v diecéšní svazy. Tímto energickým řezem byla zasazena smrtelná rána reformnímu hnutí českého duchovenstva a v kléru nastalo vystřízlivění a uklidnění.

Čtvrtstoletý dějinný a ideový vývoj ČČS

Srovnáme-li 2.000 let dějin církve katolické s 25 lety trvání náboženské společnosti československé, neubrání se nestranný pozorovatel přesvědčení, že taková nepatrná

¹⁷⁾ K. Farský: Z pode jha. Vznik c. čsl. Knihovna c. čsl. 1920. Str. 44.

¹⁸⁾ Ordinar. list diecése hradeč., 1927. Str. 65—68.

doba v životě náboženském vlastně nic neznamená. Přesto možno rozpoznati ve vývoji nové náboženské společnosti aspoň tři periody: období varu, dobu přelomu a periodu jisté konsolidace.

I. V popřevratovém varu jsou předhazovány desorientovanému lidu oslnivé fráze: Řím musí býti souzen, hranice Husova a Bílá hora musí býti odčiněny a jiné. Přes úžasnou agitaci zúčtování s Římem dopadlo pro předáky nové sekty, kteří doufali, že většina národa přejde do jejich tábora, celkem velmi nepříznivě. Podle sčítání r. 1921 mašlo v nové církvi 523.232 duchovně ztroskotaných většinou katolíků útočiště. Během r. 1920 se přihlásilo do nové společnosti jen 53 kněží, aby v ní pracovali. V předběžném řádu se prozatím přijímá náboženský řád církve katolické; lidu se namlouvá, že v nové společnosti vše bude stejné až na český jazyk v liturgii. Ale v první řadě jde o apoštolskou poslušnost kněží a biskupů nové církve; jen tato starost vede novou společnost k pravoslaví. (Srovn. Hník: Za lepší církví.) A již v r. 1920 vykrystalisovala myšlenka spojení se s církvemi pravoslavnými; zvláště Boh. Brodský mluví o orthodoxii v superlativech. Již 3. IX. t. r. je zasláno memorandum archijerejskému saboru srbskému a zároveň se vyjednává s biskupem nišským, Dositejem, jenž má zprostředkovat. Téhož roku vydává Farský čs. misál — ještě pravověrný a obřadní příručku pro církev čs., v níž jsou zachovány formy církve katolické, ale je jim podložen jiný smysl. V den prvního výročí založení nové náboženské společnosti se schází sjezd delegátů, na němž referuje Matěj Pavlík. Je stanovena první definice církve čs., jež se tolikrát změnila. »Křesťané vyznávající učení Ježíše Krista podle podání 7 prvních sněmů církevních a nicejsko-cařihradské vyznání víry, a řídící se tradicemi hnutí husitského, vše v duchu nynějšího stavu lidské kultury, tvoří obec československou.«¹⁹⁾ Státně byla uznána pro země české

¹⁹⁾ Československé církevní zákony (Bušek, Hendrych, Laštovka, Müller, 1931.) Str. 1153.

min. škol. a n. o. dne 15. IX. 1920, č. 542 a ústava její schválena tímže ministerstvem teprve 15. X. 1921, č. 87.841. Odpověď archijerejského saboru srbského přinesla pokrokovému hnutí značné rozčarování a ochladila nadšení pro pravoslavlí. Hlavně zůstal bez odpovědi článek, jenž si činil výhradu svobody svědomí a volného vývoje náboženského. Proto je 3. IV. 1921 zasláno nové memorandum, jehož mluva je mimořádně sebevědomá. V této době již lze pozorovat počínající se třídění duchů v nové společnosti, dvojí směr duchovní, orientaci pravoslavnou — představovanou M. Pavlíkem — a orientaci radikálně pokrokovou — reprezentovanou Dr. Farským. Že církev srbská po druhém memorandu nepřerušila styků, možno si vysvětliti jediné její neinformovaností. Kandidáty na biskupství byli navrženi: Stibor, Pavlík, Dlouhý-Pokorný a Farský. Dne 29. VIII. t. r. se schází druhý církevní sněm, na němž již možno znamenati značný výkyv doleva ve prospěch radikálního směru. Ze čtyř kandidátů byl zprostředkujícím biskupem Dositejem vyvolen Matěj Pavlík. Ten 24. září s 25člennou delegací jest velkolepě přijat v Srbsku a benedikován patriarchou Dimitrijem nejdříve na igumena (klášterního převora), pak na archimandritu a 25. září posvěcen na biskupa. Přijímá mnišské jméno žáka Methodějova, Gorazda. Po návratu Gorazdově do vlasti propukají navenek v nové společnosti vnitřní boje. Proti volbě Farského na biskupa již dříve v zákulisí tajně pracoval Brodský, ponoukán svou ctižádostivou manželkou, a úřední orgán Farského »Český zápas« již i veřejně brojí proti pravoslavné orientaci v nové společnosti náboženské. Gorazd se brání a polemizuje ve svém orgánu »Za pravdou«, v němž zvláště článkem: »Aby bylo jasno« se staví nekompromisně za učení pravoslavné. Příští rok — 23. VII. 1922 — odjíždí Gorazd-Pavlík na misijní cestu do Ameriky, jejímž hlavním účelem bylo získati finanční podpory od amerických souvěrců.

II. Druhou periodu vývoje ČČS bylo by možno výstižně nazvati dobou přelomu. V době nepřítomnosti

Gorazdovy se objevuje 3. X. československý katechismus. Působil v nové církvi jako puma a způsobil dokonalé roztržení duchů, jež nějaký čas před vydáním katechismu se zřetelněji začalo projevovat. Obsahově je dílem K. Farského, formálně pak a iniciativně prací jeho přítele, Fr. Kalouse. Zvláště první část katechismu: o náboženství — v otázce o Bohu postupuje neobvyklou cestou aposteriorní, od známého k neznámému — od světa k Bohu. Zvláště definice: »Bůh je živý zákon světa« — vzbudila nesmírný rozruch a oprávněný úžas.²⁰⁾ Sám Spisar připouští, že definice způsobila pobouření pro pantheismus, ale dle jeho tvrzení prý Farský i v katechismu chápe Boha theisticky. Kristus dle katechismu je jen hrdinský trpitel lidstva. »Úkolem katechismu Farského je strhnouti diadém božství s hlavy Kristovy a vyličiti ho jako obyčejného člověka, jenž poznal sice Boha lépe než jiní lidé i ostatní proroci jiných národů, jenž plnil svědomitě vůli Otce nebeského a tak se mu stal příjemným, že se stal jeho synem. Avšak ani dárce milosti, Duch sv. neobstál před soudnou stolicí Farského. Dle jeho názoru není Duch svatý třetí osobou téže podstaty s Otcem i Synem, nýbrž jen Božím nadšením v nás.«²¹⁾ »Nejpustší nehoráznosti jsou obsaženy v druhém dílu katechismu, nadepsaném O d ě k a z y.«²²⁾ Ironicky se táže česko-bratrský kazatel Kopal-Stěhule, proč nebyl také přičiněn k evangeliu odkaz Masarykův: »Nebát se a nekrást,« a Tomkův: »Aby nás Pán Bůh při zdravém rozumu uchovati ráčil.« Rovněž třetí část katechismu, jednájící o bohoslužbě a čtvrtá o církvi, je směsí nedomyšlených reforem.

Biskup Dositej jej prohlašuje za soukromé dílo Farského a Kalouse; leč diecéšní rada pražská a východočeská katechismus schvalují, pročez nemohl býti považován jen za

²⁰⁾ Československý katechismus. K. Farský a Fr. Kalous, 1922. Str. 3.

²¹⁾ Jan Konečný: Československý katechismus — rozklad křesťanství, Král. Hradec, 1922. Str. 20.

²²⁾ Fr. Cínek: K náboženské otázce v prvních letech. Str. 112.

soukromé dílo dvou autorů a proto srbský sabor odpovídá přerušením styků. Rovněž Gorazd, dlíci v Americe, jenž v prvním dopise energicky odsoudil katechismus, ve druhém upřímně doznává, že sám v počátcích podlehl válečné psychosé radikalismu, ale nyní se nekompromisně hlásí k orientaci pravoslavné. Diecesní rada v Olomouci se ostře staví proti radikalismu Farského a ve svém orgánu *Za pravdou* se přihlašuje k prohlášení biskupa Dositeje v plném jeho rozsahu. Biskup Dositej pokládá své poslání v ČČS za skončené a odjíždí do své vlasti. Teď »katechismus skutečně způsobil třídění duchů v celé církvi, nejostřeji na Moravě.«¹¹⁾ Farský se brání proti útokům v Českém zápase, jasně a energicky prohlašuje v duchu Husově naprostou svobodu svědomí. V lednu 1923 se vrací Gorazd z Ameriky, dochází k zoufalému boji Moravy o jednotu, v březnu 1923 Gorazd resignuje. Ústřední rada pražská prohlašuje, že nemá ničeho proti autonomnímu vývoji pravoslavného směru, ale mimo církev československou. Spory se táhnou až do května 1924, kdy pod vedením A. Spisara, učitele Hrabánka a ředitele Polešovského většina Moravy se přiklání k radikálnímu směru Farského. Místo odstoupivšího Gorazda, jest zvolen za biskupa Jos. Rostislav Stejskal.

III. Po vnitřních bojích se v nové společnosti vyjasňuje a nastává konsolidace jak v diecésích českých, tak i v moravské. Farský pokračuje v reformách a vydává návrh liturgie pro ČČS, v němž provádí radikální změnu, totiž odmítá obětní ráz mše svaté a připouští ve slavnosti večeře Páně jen zpřítomnění díla Ježíšova. Důležitý pro konsolidaci je první sněm ČČS dne 29. a 30. srpna 1924, kde se definitivně rozhoduje o ideovém směru nové církve. První referent Alois Spisar vytyčuje věroučné základy, dle nichž ČČS musí býti: 1. církví Kristovou, neboť Ježíšovo náboženství je vrcholem vývoje náboženského; 2. církví Husovou, neboť dle

¹¹⁾ Al. Spisar: *Ideový vývoj církve* čsl. Str. 194.

Husa nejvyšší instancí ve věcech víry je naše svědomí, 3. církví m o d e r n í, která chce odpomoci náboženské krizi moderního člověka. Písmo svaté nutno přijímati kriticky. Bůh je tentokrátě chápán jako osobní, nejsvětější Trojici Spisar zásadně odmítá, Kristus je mu synem Božím jen ve smyslu mravním, není však Bohem. — Druhým referentem jest Dr K. Statečný, bývalý profesor ethiky na bohosloveckém učelišti v Čes. Budějovicích, třetím Dr K. Farský, jenž ve svém referátu popřel svátosti v katolickém pojetí. Značný vývoj nové sekty — ovšem k nevěře — lze viděti i ve změně prvního článku ústavy, dle něhož CČS této doby tvoří křesťané, kteří usilují naplniti současné snažení mravní a poznání vědecké duchem Kristovým, jak se zachoval v Písmu a podání starokřesťanském i jak jest dochován národu československému hnutím husitským a českobratrským.

Od zřízení e p i s k o p á l n í h o se přiklání nová církev pod vedením Farského ke zřízení p r e s b y t e r i á l n í m u. Prvním biskupem a zároveň patriarchou pražským byl zvolen 11. VI. 1924 Dr Farský. Nebyl ovšem posvěcen nějakým biskupem s apoštolskou sukcesí, nýbrž jen na neobvyklé církevní slavnosti vyvolenými delegáty-kněžími a laiky — byl z ř í z e n. Hned 6. 1. 1925 ordinuje 12 laiků na jáhny a dva dny poté jim uděluje t. zv. svěcení. »S v ě c e n í k n ě ž s k é možno označiti jako konec revoluční periody a jako počátek všeobecného klidného duchovního vývoje.«⁴⁾ Sice roku 1927 stihla CČS značná ztráta smrtí Dra Farského a Dra Statečného, ale v té době vývoj církevní organisace byl aspoň v kostře již hotov.

Dalším mezníkem v konsolidaci této sekty lze označit církevní sněm v r. 1931. Byl jím schválen návrh naukového výboru pod názvem: Učení náboženství křesťanského pro věřící církve čsl. Obsahuje pět částí: 1. O Bohu

⁴⁾ R. Urban: Die slavisch-nationalkirchlichen Bestrebungen. Str. 185.

a jeho díle — (zjevením náboženským se rozumí »působení Boží v člověku skrze ducha Božího v Ježíši Kristu«). — 2. O Kristu, jenž je jen »vzorem člověka sjednoceného s Bohem«. — 3. O zákoně mravním, v němž se zdůrazňuje zvláště mravnost Ježíšova vůbec a mravnost Ježíšova v naší minulosti — viditelná v Husovi a v Jednotě bratrské. 4. část jedná o zbožnosti, jež se projevuje modlitbou a sedmi svátostmi (u svátostí je přijata terminologie katolická, ale náplň je nekřesťanská). — 5. O církvi, jež je jim společností křesťanů usilujících o uskutečňování Ježíšova království Božího na zemi.²⁵⁾ U příležitosti 20. výročí trvání CČM (církve českomoravské) po K. Farském zvolený druhý patriarcha G. Procházka s ostatními biskupy vydává slavnostní pastýřský list, v němž se zmiňuje o nesnázích, jež musela překonati nová náboženská společnost a hrdě ohlašuje, že v současné době »působí v náboženských obcích 306 kněží a 364 učitelů náboženství, dnes že má 157 chrámů vybudovaných (prý) obětavou svépomocí.«²⁶⁾ (Pozn.: Po zřízení t. zv. protektorátu Čechy a Morava přijala náboženská společnost CČS titul úřední CČM — církev českomoravská.)

Dle dnešního stavu se dělí teritorium CČS na 4 diecése s 239 farnostmi. V každé farnosti je sociální odbor pečující o potřebné členy církve a Jednoty mládeže pro nábožensko-mravní výchovu mládeže poškozeného věku. Takových jednot je dnes 105. Vědecké, literární a propagační činnosti církevní slouží 18 časopisů a 2 knihnice. Největší diecése je pražská, spravovaná patriarchou Drem Frant. Kovářem, má 101 náboženských obcí a 156 aktivních duchovních, příslušníků as 340 tisíc. Druhou je východočeská, v jejímž čele stál po Gust. Procházkovi zvolený biskup Stanislav Kordule (zemřel nedávno) se sídlem v Králové Hradci; má 72 obcí, 90 duchovních a 242.364 členů. Třetí

²⁵⁾ Srovn.: Učení náboženství křesťanského pro věřící c. čl. Str. 14, 19, 46.

²⁶⁾ Český zápas, ofic. orgán CČS — Roč. 1940, č. 1.

diecése je moravská s 52 obcemi a 98.377 členy; biskupem byl horlivý reformista Dr. Jos. Rostislav Stejskal (nedávno zemřel — říjen 1946.) Dnes ji vede Dr. Cigánek. Nejmenší diecése je ostravská s 23 obcemi a 36.025 příslušníky; biskupem je Ferd. Stibor se sídlem v Radvanicích ve Slezsku.

Z bouřlivých počátků vyrostla nová sekta v dosti silný organism, jehož vůdčí zásadou jest prý služba Bohu a národu. Ač jí byl předpovídan zánik jako se to stalo hnutí německého katolicismu Rongeho a Czerského, jež úplně vplulo do svobodného zednářství, přec prozatím se předpovědi nevyplnily. Ovšem stále vnitřně laboruje — toužíc plně se zalíbiti modernímu skepticky založenému člověku, takže sám jeden z mnoha rozčarováných jejích příslušníků píše v časopise Nový směr, že je v ní »sedřeno křesťanství z kůže« (č. 5 — 1923). Spory o pravoslavnou orientaci a rovněž o volbu druhého patriarchy sice byly utlumeny, než osobní zájmy jsou stále v popředí a energicky uplatňovány. Sám prof. Fr. Kovář r. 1930 u příležitosti desátého výročí církve doznává: »V naší církvi je poměrně málo zbožných lidí, a to nejen sociálně, nýbrž i intelektuálně a charakterově, a bohužel též mravně malých lidí. V církvi se vidí často jen spolek jako jsou jiné kulturní spolky a politické strany a jejich názory a pracovní metody se též přenášejí na církev.« Jaroslav Halhuber, člen diecéšní rady pražské, ostře podrobuje kritice jednání zesnulého druhého patriarchy slovy: »Máme patriarchu, jenž nedodržuje dané slovo, jenž nemluví pravdu, jenž strání těm, o nichž myslí, že jsou jeho protivníky, bez ohledu, zda to je církvi ke škodě nebo ku prospěchu. Máme církevní vedení, jež jedná proti ústavě a sněmovním výnosům.«¹⁷⁾

V ý z n a č n é o s o b n o s t i c í r k v e č s l.

Zakladatelem církve československé a prvním jejím patriarchou je bývalý profesor náboženství Th. Dr. Karel

¹⁷⁾ Srovn.: Husova Liga — III. č. 9/12-1929

F a r s k ý. Narodil se 22. VII. 1880 ve Škodějově u Vysokého nad Jizerou. Na svých studiích na akademickém gymnasiu v Praze byl podporován svým strýcem — kanovníkem vyšehradským — Jos. Farským. Studia bohoslovecká koná v Praze a po vysvěcení působí jako kaplan v Ostrově u Karlových Varů a později jako administrátor fary v Perningu u Jáchymova. Roku 1909 je promován na doktora bohosloví a dokonce ve škol. r. 1909—10 zastupoval univers. prof. Sýkoru v přednáškách na stolici Nového zákona. Nato působil jako katecheta na středních školách ve Vršovcích a Vinohradech a od r. 1914 je jmenován profesorem na druhé reálce v Plzni. Po převratě se zúčastnil všech snah o církevní reformy, zvláště v Jednotě duchovenstva a později v Klubu reformního duchovenstva, nejsa již od listopadu 1919 profesorem náboženství, nýbrž úředníkem v ministerstvu školství a nár. osvěty. Když se ukázalo, že naděje reformistů ztroskotaly, stává se vůdčím duchem nespokojenců při založení nové sekty, hned při jejím vzniku 8. 1. 1920 se přihlásil do služeb tohoto nového útvaru, pro nějž vypracoval demokratickou ústavu, výrazné ideové směrnice a bohoslužebný řád. Z katolické církve vystupuje nikoli jako profesor náboženství, nýbrž jako úředník ve službách ministra Habrmana, který jistě neměl mnoho křesťanského světového zaměření. Jako důvod ku svému rozchodu s Církví udává ve svých člancích v Českém zá-
pase a zvláště v brožurce »Přelom« spor s arcibiskupem Huynem při školní visitaci na reálce 21. VI. 1918. Žáci Farského se smáli pro špatnou českou výslovnost při kázání visitátorově, a odpoledne téhož dne dochází ke srážce četníků doprovázejících arcibiskupa s lidem, čehož později bylo tak nechutně zneužíváno proti katolické církvi. Zajisté na jeho apostasii značnou měrou působila zatrpkllost a uražená ješitnost, když se mu nezdařilo úsilí státi se universitním profesorem a rovněž ztroskotat i druhý pokus, jenž skončil bez úspěchu při žádosti o plzeňské arciděkanství. Pozdější vývoj dokázal, že vyšší církevní kruhy mu ne-

činily bezpráví, když mu nedůvěřovaly. Tedy nejen náboženská krise Farského jakožto moderního člověka — neboť prý mu nestačil světový názor dosavadních církví — nýbrž i oba uvedené neúspěchy hrály též významnou roli při rozhodování rozervaného atheisty založit novou církev. Politicky sympatisoval se stranou národně demokratickou a k jeho krajanu Dru K. Kramářovi ho pojily upřímné a přátelské styky.

Farský byl »organisátorským talentem, ač ve věrouce jeví značné slabiny.«¹⁸⁾ Jako předseda církevní rady představuje radikální orientaci v rodící se sektě a je zapřísáhlým nepřítelem pravoslavného směru v církvi. Byl ideovým původcem čsl. katechismu, který svou přímo nevěrou způsobil třídění duchů v nové společnosti a byl příčinou k přerušení sympatisujících styků s církvemi orthodoxními. Jeho protivníci Pavlík a Hulínský mu vyčítají, že chce být diktátorem, papežem odštěpené sekty. Jisto jest však, že »Farský chtěl být aspoň biskupem.«¹⁹⁾ Po vítězství radikálního křídla jest zvolen za biskupa pražské čsl. diecése a tím zároveň za patriarchu celé církve. Jako patriarcha koná cestu do Ameriky, aby získal hlavně finanční pomoc a též zájem amerických krajanů o novou sektu. Než zdá se, že jeho snahy neměly valného úspěchu. Nedlouho po návratu z Ameriky — 11. VII. 1926 — těžce onemocněl, téměř rok je upoután na lůžko a přes operativní zákrok umírá na rakovinu střev — nikoli rakovinu jazyka, jak se tvrdilo ve mnohých zprávách o příčině jeho smrti — dne 12. VI. 1927. Zdá se, že příčiny duchovního odklonu zakladatele a organisátora ČČS byly přece jen hlubší než u ostatních jeho spolupracovníků. Neštěstím pro jeho pravověrnost bylo, že již za studií seminárních se věnoval studiu liberálního protestantismu místo prohloubení svých zna-

¹⁸⁾ Jos. Jatsch: Das neuste aus der tschechoslow. Kirche, *Zeitenwächter* 1928, Str. 14.

¹⁹⁾ Michel d'Herbigny: L'anglicanisme et l'orthodoxie gréco-slave, Bloud & Gay, Paris. Str. 124.

lostí katolické dogmatiky a morálky. Sám československý theolog Dr Hromádka o něm tvrdí, že je »ušlechtilým a obětavým organisátorem, nikoli však věřícím vůdcem.«⁹⁹⁾ — Z touhy po vyrovnání s vědou zachází do nejkrajnějších ústupků, a obsahově vyprazdňuje křesťanství téměř úplně, takže jeho názory a náboženské nápady jsou přijatelné i nejsvobodomyšlnějším zednářům a volnomyšlenkářům, nikoli však věřícímu křesťanu. Svědčí o tom radostný jásot sympatie a souhlasu známého bojovníka »proti tmě a zpátečnictví katolické církve« — volnomyšlenkáře — Dra Kunstovného po objevení se čsl. katechismu. Smrt Farského byla sic bolestnou pro ČČS, ale nikoli smrtelnou ranou, neboť již v té době měla pevnou organizaci.

Nejhlubším theologem ČČS, jež bychom mohli nazvat Filipem Melancthonem nového náboženského útvaru, jest z Církve vystoupivší moravský kněz, Alois Spisár. Již za svých bohosloveckých studií byl oddaným ctitelem Masarykovým a v r. 1895—96 zakládá v olomouckém semináři kroužek bohoslovců-Masarykovců. Zároveň se zajímal hojně i o liberální theologii protestantskou. Jako katecheta se účastní hnutí Katolické moderny, do jejíchž časopisů též přispívá; po převratě se hlásí k radikálnímu křídlu odpadlých moravských duchovních a k opozici proti pravoslavné orientaci biskupa M. Pavlíka-Gorazda. Stává se čs. katechetou v Praze-Nuslích a později profesorem čs. náboženství; z jeho pera vycházejí téměř všechny důležité věroučné a mravoučné spisy nového útvaru. Po smrti Farského je jedním z protikandidátů 2. patriarchy, Procházky — byl volen 11 hlasy. Když po dlouhém úsilí ztroskotaly snahy ČČS o zřízení samostatné theologické fakulty čs., působí jako profesor systematické theologie na vysokém čs. bohovědném učelišti v Praze XIX-Dejvicích. Pro své literární zásluhy byl jmenován 30. IV. 1935 čestným doktorem theologie na Husově evangelické fakultě, a za-

⁹⁹⁾ J. L. Hromádka: *Katolicismus a boj o křesťanství*. Str. 257.

nedlouho jmenován na téže fakultě profesorem systematické theologie. Přes značné zásluhy o ideovou konsolidaci ČČS zdá se, že jest úmyslně přezírán církevním vedením. Z množství jeho spisů a brožurek i článků jsou nejvýznamnější: *President T. G. Masaryk, náboženský člověk a myslitel* — 1925; příručky pro školy měšťanské a střední: *Křesťanská věrouka v duchu církve čs., Křesťanská mravouka v duchu církve čs.* — 1932; z větších spisů jsou známé: *Ideový vývoj ČČS; Úvod do věrouky v duchu ČČS* — 1939; *Věrouka v duchu ČČS, I. díl* — 1941 (*Kritika z katolického hlediska v ČKD, 1942, str. 292-298*).

Nejplodnějším spisovatelem sekty čs. je nesporně Ph.Th. Dr. Frant. Kovář. Po svých bohosloveckých studiích v Praze nabývá záhy doktorátu theologie; jeho zálibou bylo studium apokryfní literatury židovské a starokřesťanské. Po světové válce byl jmenován suplentem Nového zákona na katolické theologické fakultě, jež měla být zřízena v Bratislavě. Ale již prý v té době »duševně dozrál k novému přesvědčení, že nejen katolicismus nelze reformovati, ale že jeho celý dogmatický systém jest nepravdivý.«¹⁾ Než i poměry v církvi čs. ho odrazují a proto raději vstupuje jako vyšší úředník do služeb ministerstva školství. Jeho úsilí o habilitaci na docenturu (abstraktního oboru vědy náboženské) na filosofické fakultě v Praze nepěkně ztroskotalo. Jeho habilitační práci pod názvem: »Představy parsismu a židovství o posledních věcech světa a lidstva,« vytkl Dr. Ant. Beer v Brně v časopise: *Naše věda*, VI., č. 5-7, že je to p l a g i á t, ježto autor necitoval věci užitých z knihy Deussenovy — »Die Philosophie der Bibel«, nýbrž je vydával za své. Vzniká vědecká aféra, a protože Kovář je nemožný na filosofické fakultě, resignuje a rozumně se vzdává docentury. Z jeho jiných děl kromě předválečných

¹⁾ Dr. Fr. Kovář: *O náboženství*, I. díl. Edice Blahoslav 1926. Str. 13.

jeho příspěvků v ČKD jsou známé spisy: Filosofické myšlení helenistického židovstva, 1922; O náboženství, 2 díly, 1926 a zvláště menší, hájící zájmy CČS jako: Království Boží na zemi, 1920; Náš poměr ke katolictví, 1936 a jiné. Od 1926—30 působí Kovář jako ředitel čs. koleje v Dejvicích, r. 1935 je jmenován profesorem na evangelické fakultě Husově pro obor Nového zákona a po smrti patriarchy G. Procházky je zvolen za třetího patriarchu CČS.

Druhý patriarcha Gustav Adolf Procházka, čestný doktor evang. Husovy fakulty, se narodil 11. VIII. 1872 v Kosmonosích u Ml. Boleslavi; po vysvěcení působí osm let jako kaplan v Lounech, 18 roků působil jako kaplan a farář v Jenišovicích u Turnova. Již od počátku aktivně jako reformistický organisátor a 8. ledna 1920 dal bezprostřední podnět k založení církve československé. Roku 1923 zvolen biskupem východočeské diecése a po smrti patriarchy Farského byl zvolen 171 hlasy za druhého patriarchu. Proti jeho volbě vznikla silná oposice, vedená čs. duchovními Kuříkem, Hůtou, Širokým a jinými, kteří novým patriarchou byli energicky suspendováni. Zejména profesor Husovy fakulty F. M. Bartoš a E. Dlouhý-Pokorný v časopise Kostnických jiskrách ostře útočí proti novému patriarchovi, protože prý řada zasloužilých mužů (Spisar, Kalous) byla divným způsobem zatlačena jeho volbou do pozadí. Snad ohledně charakteristiky druhého patriarchy bylo by možno připustiti tvrzení Dr. R. Urbana v tom smyslu, že rovněž patří mezi ony popřevratové kněze, »kterým při odpadu především šlo o to — nějakým způsobem naléztí možnost se oženiti a legitimovati své nemanželské děti.«^{**)} (Pozn.: Druhý patriarcha zemřel před několika roky a po něm r. 1946 zvolen za 3. patriarchu CČS Dr Fr. Kovář.)

^{**) Dr R. Urban: Die slawisch-nationalkirchlichen Bestrebungen — str. 254.}

Úsili církve čsl. o samostatnou fakultu theologickou

Budoucí duchovní CČS se v prvních letech vzdělávali na evangelické fakultě Husově, založené po převratu. Církevní vedení CČS usilovalo hned s počátku o vlastní docenty na této fakultě; teprve roku 1924 byl jmenován čs. docentem vystoupivší kněz českobudějovický, Dr. Karel Statečný. Po jeho předčasné smrti je CČS na Husově fakultě nezastoupena. Již od r. 1927 bylo usilováno o vlastní fakultu, ale evangelík-ministr Hodža prohlašuje pokus za nemožný pro nedostatek finančních prostředků. Proto roku 1932 sahá církev čs. ku svépomoci, již označuje Spisar »činem takřka zoufalým« (srovn. Ideový vývoj, 270), a odvolává své posluchače z Husovy fakulty. Zakládá si vlastní vysoké bohovědné učeliště v Praze XIX-Dejvicích, na němž působili i universitní profesori z filosofické fakulty: Dr. Kozák a Dr. Pertold. (Snad z tohoto faktu lze si vysvětliti poměrně značný počet filosofických doktorátů u čs. duchovních.) Dále vyučují čs. docenti: Spisar, Kloubek, Procházka, Stejskal, Dr. Hník, Hradec, Plešinger, Novák, Lomoz, Picha. Ředitelem koleje od r. 1930 jest Martin Zeman. Ostré spory s Husovou fakultou nastaly, když Dr. Rud. Urban, čs. duchovní se habilitoval na Husovu fakultu, ale vedení CČS mu odmítlo udělití t. zv. misi. (Pozn. — Je to jiná osoba než citovaný německý autor.) Teprve roku 1935 dochází k jakémusi vyrovnání jmenováním profesorů Spisara a Kováře na evang. fakultě Husově. V poslední době byla povinnost posluchačů čs. z dosavadních 4 semestrů zvýšena na povinných osm.

Hlavní koryfejové moderní náboženské společnosti — Farský a Spisar byli nadšenými ctiteli prof. Masaryka již před válkou. První náš prezident Osvoboditel má nesmírné zásluhy o vytvoření první naší republiky. Za to s vděčností a láskou vzpomíná naň každý český vlastenec. Leč s jeho náboženskými názory věřící katolíci plně souhlasiti ne-

může. Tím ovšem se mu na úctě neubírá. Pročítáme-li předválečné časopisy Katolické moderny, poznáváme, jakým přísným kritikem Církve katolické, odpůrcem plným nadměrné přísnosti byl oblíbený profesor Masaryk, zakladatel t. zv. českého realismu. Zdůrazňoval pouze rozumové poznání a způsobil mnoho rozruchu svým zvláštním chápáním otázky české a otázky náboženské. Jemu nejhlubším thematem dějin světa a lidstva je spor nevěry a víry. (Srov. Základy konkrétní logiky — str. 174.) Na české dějiny se díval svým zvláštním pojetím otázky české, jež mu byla otázkou čistě náboženskou. V reformaci vidí vrchol českých dějin, ač o Husovi připouští, že cítil v podstatě katolicky; co zdůrazňoval u Husa, byl jeho protiklerikalism. Hus prý nechtěl opustiti učení církevní, ale »dostal se z církve svým protiklerikalismem, že nad papeže stavěl koncil a nad koncil a celou církev Písmo.«⁹³⁾ Pokračování reformace vidí v Českých bratřích a v současné době žádá reformaci moderní v duchu úplné svobody náboženské. Všechny současné církve podrobuje drtivě přísné kritice. »Církve nám nestačí svým učením, nestačí nám svým vedením, nestačí nám svou mravností.«⁹⁴⁾ (Tuto neplně spravedlivou větu tak zhusta opakují duchovní korifejové ČČS.) Odtud vzniká náboženská krise moderního člověka, protože prý »náboženství staré vyplnilo svůj veliký kulturní úkol, na vedení moderního života nestačí.«⁹⁵⁾ Tudiž nejen katolicismus, nýbrž i protestantismus, ač protestantismu dává prof. Masaryk přednost, jsou pro něho překonané. Naše doba prý ztratila víru v Boha a proto usiluje Masaryk zachránit aspoň víru v lidstvo; nahrazuje náboženství svým filosofickým novým směrem, střízlivým realismem a humanitou. Masarykovi Ježíš jest sice nejvyšším učitelem nábožen-

⁹³⁾ T. G. Masaryk: M. Jan Hus a česká reformace. Čas. Jiskra, řeč 17. VII. 1910. Str. 10.

⁹⁴⁾ T. G. Masaryk: O svobodě nábož. a volnosti přesvědčení. 1904. Pol. kl. č., str. 1.

⁹⁵⁾ T. G. Masaryk: V boji o náboženství. J. Laichter, Praha 1904. Str. 28.

ským, ale při tom jen pouhým člověkem; samozřejmě popírá zjevení a úplně vyprazdňuje křesťanství a jeho náboženství se omezuje na t. zv. *praeambula fidei*, totiž připouští jen existenci Boha a existenci nesmrtelné duše.

Jeho hesel proti Římu, proti církvi katolické, z níž vystoupil, zvláště fráze: »Řím Čechem musí býti souzen a odsouzen, ale též Řím Čechy musí býti překonán« a jiných bylo hodně zneužíváno.

Spisar prohlašuje Masaryka za velkého myslitele a náboženského člověka. Snad se zalíbil tento racionalista zakladatelům nové sekty svou kritikou a postojem vůči církevní autoritě. Ježto mluvil o potřebě nové reformace a o jejím dovršení i dokonání, snad se domnívali, že první státní president si přeje nové církve, jež by se pak hřála na výsluní jeho přízně. Jest však jisto, že Masaryk aspoň jako president, s novou církví, která by uskutečňovala jeho moderní a náboženské požadavky, nikdy nepočítal. A přes to nová společnost se hlásí se zjevnou propagační snahou k jeho názorům. Vědí sice její vůdcové, že Masaryk není theologem, že vyprazdňuje křesťanství, že člověka činí středem náboženství místo Boha, ale přece se volá bombasticky: »Masaryk, toť program církve československé,«⁹⁹) Dosud prý nebyla českému národu dána náboženská společnost, jež by chtěla realizovat Masarykovo náboženství; ji proto chce býti ČČS, aby pokračovala v jeho programu. V intencích Masarykových nechtějí se státi husity středního věku ani Českými bratry XVI. století, nýbrž jen pracovati směrem české reformace, v jejím duchu. Proto si učinilo »moderní náboženství« ústřední svojí zásadou — zásadu přisuzovanou reformaci — totiž svobodu svědomí. Při zpracování směrnic ČČS bylo použito všeho, co učil Masaryk o vědě, náboženství, křesťanství, Kristu, církvi,

⁹⁹) Al. Spisar: *President T. G. Masaryk, nábož. člověk a myslitel*. Tiskové a nakl. družstvo ČČS 1925. Str. 82.

dogmatech v jeho duchu, věrným žákem Masarykovým, Al. Spisar em. Na bibli, na zjevení, na Krista, křesťanství, na českou reformaci, obrození, dějiny, na to vše se dívá ČČS očima Masarykovými. »Tudíž měl Masaryk ideově lví podíl na přípravě čsl. církve, třebaš nepřímo, a dokonce i na její ideové výstavbě.«⁷⁷⁾ Když prezident Masaryk svou resignací pozbývá dalekosáhlého vlivu ve státě, zdá se, že i církev čsl. »v duchu svobody svědomí« omezuje jeho vliv ideový na svoji společnost. Aspoň v roce 1938 dle informace Českého zápasu už není Masaryk programem ČČS, nýbrž »Masaryka prohlašují jen za Jana Křtitele své církve, ne zakladatele neb apoštola«. Sám Spisar píše: »Naším theologickým názorům nestačí.«⁷⁸⁾ Není účelem této studie kriticky zhodnocovati Masarykovy filosofické a náboženské názory, ale stojí za povšimnutí, jak věřící protestant, J. L. Hromádka, píše o osobnosti ideového předchůdce ČČS, jež očekávala snad, že záře Hradčan padne i na ni a její působení. »Masaryk jest nábožensky duše rozeklaná, zmučená, nezcelená, Masaryk by byl rozkladným živlem ve hnutí socialistickém jako náboženském. Masaryk nám nábožensky ničeho nedá a dáti nemůže.«⁷⁹⁾

Učení církve československé

1. Věrouka všeobecná ČČS. Nová náboženská společnost ve svém učení zdůrazňuje tolik po světové válce opěvovanou zásadu, totiž zásadu svobody svědomí. Je prý tolik nutná v současné době, protože moderní člověk trpí náboženskou a národní krizí. Již na prvním církevním sněmu r. 1924 zdůrazňoval Dr. Statečný, že programem nové církve má býti dokončení českou náboženskou reformaci. Církve

⁷⁷⁾ Al. Spisar: *President T. G. Masaryk, nábož. člověk a myslitel*, Tiskové a nakl. družstvo ČČS 1925. Str. 47.

⁷⁸⁾ Srovn.: *Český zápas*. 1938. Str. 182.

⁷⁹⁾ J. L. Hromádka: *Cesty protestantského theologa*. Horák a spol. 1927. Str. 67.

prý trvají neúprosně na svých církevních názorech, jež se opírají o středověké, překonané poznatky vědecké. Přichází nová moderní věda, kterou nemožno sloučiti s církevním dogmatismem. A přece mnozí touží po lepším náboženství, po čisté víře, zbavené rmutu minulosti a vyhovující zároveň vědeckým potřebám dneška. Zvláště prý český člověk prožívá tuto krizi nejbolestněji. Uvědomělému, nábožensky citivému Čechu podle soudu ČČS vzniká dvojitý rozpor: jednak rozpor a boj české přítomnosti katolické a reformační minulosti národa. To znamená, že husitskou a česko-bratrskou reformaci nelze spojit s dnešním katolicismem. A za druhé, rozpor mezi církevním, středověkým rouchem oděným d o g m a t i s m e m — a názory moderní vědy. Tudíž příčiny krise jsou v ě d e c k é — všesvětové a h i s t o r i c k é — domácí. Překonati tuto krizi vědecko-národní je právě úkolem nové náboženské společnosti: ČČS. Chce proto v duchu Kristově katolickou reformu tím, že zínění svůj názor na dogmata, aby zadostiučinila vědeckým požadavkům, a tak bude odstraněna první krise vědecko-světová. Kdežto českou, domácí krizi chce překonat tím, že se staví na Husovo moderní stanovisko. V nové společnosti musí býti trojitý duch: duch K r i s t ů v, duch H u s ů v, a duch m o d e r n í, to jest duch nové doby. Jest a musí býti církvi předně Ježíše Krista, neboť Ježíšovo náboženství je vrcholným bodem náboženského vývoje; musí býti církvi Husovou, protože z Husa si bere zásadu svobody svědomí, podle níž nejvyšší instancí ve věcech víry není zevní autorita církevní, ale naše svědomí; a konečně církev čsl. má býti církví moderní, neboť chce odpomoci krizi moderního člověka a »vyrovnat a spojit učení Ježíšovo se světovým názorem dneška.«⁴⁰⁾ A aby odpomohla této vymyšlené, p ř e d p o k l á d a n é krizi českého, moderního člověka, nutně vyžaduje, ba předpokládá svobodu svědomí, nezamlouvá se jejím »myslitelům« dogmatismus církví, zvláště

⁴⁰⁾ Al. Špísar: Ideový vývoj c. čsl. 1936. Str. 225.

katolické, a proto prohlašují svobodu svědomí svým fundamentálním principem.

Náznak tohoto požadavku máme již v svolání zakladatelů nové sekty v lednu 1920; rovněž v prvním memorandu církvi srbské na zámek Pavlíka a Stejskala byl přidán dodatek: »S výhradou svobody svědomí a volného vývoje náboženského.« Též směrnice prvního sjezdu delegátů předpokládají svobodu svědomí. Farský v době boje o čl. katechismus, když se brání v Českém zápase článkem »Index«, energicky a jasně prohlašuje tuto svobodu svědomí v duchu Husově za dogma církve československé.⁴¹⁾ Také ve svém katechismu se k ní nekompromisně hlásí. Druhý patriarcha, G. A. Procházka píše v Českém zápase: »My jsme se postavili na stanovisko svobody svědomí, neboť jsme tušili, že základním kamenem není dogmatika, nýbrž praktické křesťanství, křesťanství promítnuté do života.« Spisar ve svém článku v Českém zápase — 1936 — dokonce řeší problém svobody svědomí. Jest mu principem vnitrocírkevním; ovšem může se pouze mluvit pouze o svobodě víry, o svobodě věření, nikoliv jednání. Církev nemůže nikoho vylučovati pro jeho názory. Každý může své názory projevit a většina v církvi demokraticky rozhodne; z této zásady však vyjímá školu a bohoslužbu. »Škola a oltář nejsou místa, kde by se mohl dělat pokrok a vývoj náboženský.«⁴²⁾ V roce 1937 projevuje již ČČS jakýsi krok zpět. Jeden z jejich exegetů vykládá ideu svobody svědomí jakožto synonymní se svobodou náboženského přesvědčení. Hlavní zásadou církve čl. je prý držeti pravdu Boží totožnou s pravdou vědy. Právě proto musel býti vyřčen zákon svobody svědomí; první to pochopil Farský a postavil tuto ideu do základu reformního hnutí a programu. Končí pak zajímavou větou: »Jako přechodně je převzetí náboženského řádu římsko-katolického, tak přechodná jest i plat-

⁴¹⁾ Al. Spisar: Ideový vývoj c. čl. 1936. Srovn. str. 198.

⁴²⁾ Český zápas, 1936. XL, Spisar.

nost zásady svobody svědomí.«⁴¹⁾) Zdá se, že dnešní čl. duchovní sami nevědí, co činiti s touto libivou zásadou, s níž se z počátku natropilo tolik demagogie. S úsměvem pročítá čtenář nadšenou utopistickou oslavu čl. katechismu a jeho svobody svědomí z pera Dra Hořejšího v Českém zápasu — 1922 č. 48.« Naše nové náboženství nechť učiní vážný pokus překlenouti mezery mezi vědou a filosofií, monismem a dualismem, materialismem a spiritualismem, synkretismem, mezi filosofií a náboženstvím, mezi konfesemi a bezkonfesemi. Nebudeme třídit náboženství na pravá a nepravá, spojíme se v jedno náboženství spasitelné, přijatelné všem lidem dobré vůle, od Pamiru k Alpám, od moře k moři, od pólu k pólu.» (Tam mělo vésti nesprávné chápání svobody svědomí nové sekty, již nazývá olomoucký profesor Cinek mátožným polotvarem, nevyhraněným ani ideově ani programově.«⁴²⁾)

S v o b o d a s v ě d o m í v katolickém pojetí je »m o ž n o s t u člověka vybrati si náboženství, které se mu líbí.«⁴³⁾) Katolík však má mravní povinnost věřití pravdám Bohem zjeveným a neomylným učitelským úřadem k věření předkládaným. Jelikož člověk jako rozumný tvor přirozeným světlem svého rozumu poznává v náboženství svůj vztah k Bohu, a zjistiv na základě kriterií zjevení — zázraků a prorocství, že jediným pravým zjeveným náboženstvím jest náboženství Kristovo, čili křesťanství — a že křesťanské pravdy jsou podle ustanovení Páně hlášány neomylně svatou Církví, přichází logicky k nutnosti věřit, to jest projevití vnitřní souhlas s Božími pravdami, svatou Matkou-Církví hlásanými. To není znásilňování svědomí, nýbrž jen »rationabile obsequium intellectus et voluntatis fide Deo revelanti — (srov. Conc. Vatic. sess. III. c, 3 — Dz 1789), Čím lépe

⁴¹⁾ Náboženská revue c. čl. Kovář a Stejskal, 1937. Str. 86.

⁴²⁾ Fr. Cinek: K nábož. otázce v prvních letech. Str. 26.

⁴³⁾ Ad. Tanqueray: Synopsis theologiae dogmaticae fund. — I. Pars. Str. 624.

pak poznáváme zjevené pravdy, tím souhlas s nimi je pevnější a zároveň svoboda svědomí nabývá své úplné.

Bohověda církve československé. 25 let je krátkou dobou, aby se mohla theologie nového náboženského útvaru plně rozvinouti. Katolická bohověda obyčejně třídí se na obor věrouky, mravouky a liturgiky. Totéž je i zachováno v církvi československé. Teprve r. 1939 vydává Al. Spisar podrobnější Úvod do věrouky c. čsl., jenž má asi odpovídati katolické generální dogmatice (fundamentální theologii), a jím chce odůvodniti základy církevního učení. Z pramenů pro theologii čsl. jsou udávány: věroučné směrnice z valného sjezdu delegátů v Praze 1921, jimiž je určen poměr k vědě prohlášením bezvýhradné svobody; dále referáty prvního řádného sněmu r. 1924, a učení náboženství křesťanského, návrh to schválený sněmem z r. 1931. Tedy prameny víry nejsou ani Písmo svaté a tradice jakožto vzdálenější pravidlo víry, aniž bližší pravidlo víry neomylný učitelský úřad církevní. Předmětem čsl. theologie není v prvé řadě Bůh a pravdy jím zjevené, nýbrž náboženská zkušenost. Zde právě dlužno hledati zdroj ideového odklonu od církve katolické a počátek bludného myšlení, jež se běže jiným směrem než myšlení katolické.

Podle Spisarova »Úvodu do věrouky« náleží Schleiermacherovi nesmrtelná zásluha, že zdůraznil náboženskou zkušenost. Obsah duchovního života prý musí býti zakoušen po stránce rozumové, vůle i citu; to znamená: musí býti prožit, v duši procítěn. Máme-li míti o něčem zkušenost, musí působit mimo nás nějaký zevní podnět. Náboženská zkušenost pak se týká života nábožensko-mravního. Není tedy výsledkem vědecké práce, nýbrž »jest prožíváním osobního vztahu k předmětu náboženství, ke sféře náboženské.«⁴¹⁾ Kovář, druhý význačný duchovní

⁴¹⁾ Al. Spisar: Úvod do věrouky v duchu církve čsl. Ed. Blahoslav 1939, str. 100.

vůdce sekty, definuje náboženskou zkušenost jako »duševní jev, v němž jsou účastny všechny tři stránky duševního našeho života, poznávací, snahová i citová, ovšem ne stejnou měrou.«⁴⁷⁾ Na každého člověka prý působí vyšší mimosvětová oblast, ale každý na ni nereaguje stejně, neboť brání tomu nevědomost, zaostalost, předsudky, rozptýlenost a jiné překážky. Tedy každému člověku nutno učiniti jakýsi skok do oblasti mimosvětové, mimolidské, a k tomu skoku prý nás nutí sama náboženská zkušenost svým svérázem. V ní na nás působí akce z vyšší oblasti: »V náboženské zkušenosti se zjevuje člověku Bůh.«⁴⁸⁾ Že se v náboženské zkušenosti zjevuje Bůh, ví člověk ze závaznosti pravdy a mravního dobra — a právě závaznost tuto prožívá prý v náboženské zkušenosti.

Na první pohled zjišťujeme, že autor si vypůjčil a upravil bludy modernistické, odsouzené Piem X. v encyklice »Pas-cendi«.

Zjevení podle učení CČS. jest působení Boží na člověka a v člověku. Rozeznávají zjevení nepřímé čili zprostředkované ze světa, a hlavně přímé zjevení Boží, jež je přímým působením Božím. Toto působení Boží je zjevením přímým, bezprostředním a se strany Boží dobrovolným a svobodným. V nejvyšším stupni se zjevil čili projevil Bůh v Je-žíši z Nazareta. Zjevení Boží vysvětlují světoví učitelé (Pavel, Augustin, Wiklif, Luther, Kalvín a jiní), u nás pak učitelé národní (Cyril, Hus, Chelčický, Komenský a jiní). Bůh nedává prý celou pravdu člověku najednou, proto má náboženské zjevení také svůj vývoj a své dějiny. V Ježíšovi vidí CČS jen nejvyšší stupeň zjevení dosud daného lidstvu. »A tak zjevením se stává člověku Bůh faktem zkušenosti.«⁴⁹⁾

Bůh na člověka působí, to jest zjevuje se a dává mu podnět k náboženské zkušenosti, jaksi vstupuje v osobní

⁴⁷⁾ Fr. Kovář: O náboženství. Str. 46. (I. díl.)

⁴⁸⁾ Učení náboženství křesťanského. Str. 3.

⁴⁹⁾ Al. Spisar: Úvod do věrouky v duchu c. čsl. Str. 123.

styk s člověkem. Z této náboženské zkušenosti vzniká víra, kterou člověk odpovídá na Boží zjevení a jaksi se ho zmocňuje. Náboženská zkušenost je jenom iracionální, pouze dojemová, ale ve víře již pracují všechny složky duševní, rozum, vůle i cit. Tím si tedy člověk podle názoru ČČS vytvoří víru, vlastně spoluvytvoří s Bohem, odpovídaje na zjevení Boží. »Věřiti tedy neznamená míti něco v náboženství za pravdu, poněvadž nám to řekli jiní lidé, nýbrž poněvadž to prožíváme ve své náboženské zkušenosti.«⁸⁰⁾ Jako normou náboženské zkušenosti je zkušenost Ježíše Krista, tak i nejvyšší normou víry ČČS jest duch Kristův, jak se dochoval v Písmě, v podání křesťanském, husitském a českobratrském a v úsilí reformačním až po naši dobu; duchem Kristovým má býti rozuměn podstatný a hlavní smysl jeho života, díla a působení. Tedy v orientaci křesťanské víry stojí nejvýše Ježíš Kristus, jehož náboženskou zkušeností musí býti usměrňována i víra lidská. Vírou si člověk uchvacuje a vykládá zjevení a tak vznikají rozmanité typy náboženské od nejprimitivnějších až k nejduchovějšímu typu Ježíšovu.

Z náboženské zkušenosti vzniká v lidské duši náboženství individuální. V jádru náboženství je »oddané, osobní obecenství člověka s Bohem.«⁸¹⁾ Jako se vyvíjí kultura, tak se též vyvíjí náboženství, ale jeho vývoj není přímočarý. Nemůže se prý tvrditi s jistotou, že by lidstvo mělo náboženství od samého počátku, neboť o pravěkém náboženství máme jen dohady. V dějinných náboženstvích liší čsl. věrouka náboženství: kmenová, národní, světová, ale nejdokonalejší formou je jí křesťanství, to jest náboženství Ježíšovo ve své podstatě a ve svém duchu. Styk s Ježíšem probouzí v těch, kteří se dají jím vésti, zvláštní náboženskou zkušenost zvanou křesťanskou, z níž roste křesťan-

⁸⁰⁾ Al. Spisar: Křesťanská věrouka v duchu c. čsl. pro školy měšť. a střední. 1932. Str. 14.

⁸¹⁾ Al. Spisar: Křesťanská věrouka v duchu c. čsl. pro školy měšť. a střední. 1932. Str. 7.

ská víra a zbožnost. Dlužno prý lišiti náboženství Ježíšovo a křesťanství určité církve. V církvích je totiž náboženství zabaleno a proniknuto prvky kulturními a časovými. Muselo se obléci v háv odpovídající kultuře té které doby, aby se ujało. Církví čsl. nemůže stačiti církevní křesťanství, zvláště pak ne katolické. Rovněž Dr Kovář opakuje názory Masarykovy, hlásá povýšeně: »Církev nestačí nám především svým učením. Mnohá dogmata odporují zaručeným výsledkům věd, zdravému rozumu i životní zkušenosti,« a mluví o církvi jako o duchovní mrtvole.⁸³⁾ Proto hledá ČČS smysl díla Ježíšova — to, co je universální, všelidské, věčné pro všechny lidi a časy: hledá ducha Ježíšova. Podle Spisara »podstatou křesťanství jest víra v Boha, Otce všech lidí, a život božího synovství všech v království božím skrze církev — sbor Páně — pod vůdcovstvím Ježíše Nazaretského — Krista.«⁸⁴⁾

Zamyslíme-li se nad tímto úvodem do věrouky, jenž má odpovídat katolické apologetice, chápeme, že právem profesor Konečný nazval tuto společnost »církví frází«. Jak mnoho je v její věrouce nejasného a nedomyšleného. Nauka o náboženské zkušenosti, z níž vychází a na níž se zakládá celá čsl. věrouka, není nic původního, nýbrž jen opakováním bludů liberálně protestantských a zvláště modernistických — odsouzených papežem Piem X. r. 1907. Již u předchůdců liberálního protestantismu — Bedř. Schleiermachera, jenž se utíká od čistého racionalismu k náboženskému citu, se dovídáme, že »pravé náboženství jest cit a chuť pro Nekonečno«,⁸⁵⁾ že podstatou náboženství je jedině bezprostřední zakoušení Božství. Rovněž Albrecht Ritschl se svou školou, ač se odklání od Schleiermacherova panteismu, přece zůstává věren náboženskému citu a zkuše-

⁸³⁾ Fr. Kovář: Náš poměr ke katolictví. Edice „Akce církevní“ 1936. Str. 3.

⁸⁴⁾ Al. Spisar: Úvod do věrouky v duchu c. čsl. Str. 215.

⁸⁵⁾ Fr. Schleiermacher: Ueber die Religion. A. Kröner, Leipzig 1924. Str. 39, 110.

nosti. Kristus mu byl synem Božím jedině z toho důvodu, »protože zvláštním způsobem si byl vědom svého spojení s Bohem.«⁹⁵⁾ A tyto teorie německých myslitelů doplňuje ve Francii A. S a b a t i e r; rovněž katolickým modernistům Kristus byl pouhým člověkem, vědomým si zjevení Božího ve své náboženské zkušenosti. U Spisara znamenáme dále i odlesk vlivu Harnackova.

Náboženská zkušenost jest podle učení ČČS měřítkem víry i zjevení. Theologové čsl. nevyhraňují přesně pojem náboženské zkušenosti, cítíme z jejich definic jakousi nejasnost, ba i tápání. Rovněž pojem víry je zcela odlišný od pojetí katolického, a obsah zjevení rovněž je vzdálený katolickému.

Katolík náboženstvím rozumí vztah člověka k Bohu — *relationem aliquam sive ordinem hominis ad Deum* —.⁹⁶⁾ Nevzniká tudíž z nějaké náboženské zkušenosti, již katolická věrouka ve smyslu modernistickém neuznává. V tomto vztahu k Bohu jsou zahrnuty všechny mohutnosti člověka — celý člověk; tudíž náboženství pravé je aktem nejen citu či nějaké zkušenosti, nýbrž aktem rozumu, vůle i citů, jednoduše aktem celého člověka. Katolická bohověda staví na náboženství přirozeném náboženství nad přirozené čili Bohem zjevené. Bůh sám poučil lidstvo svými vyslanci o náboženských pravdách a tajemstvích a každý člověk má povinnost hledat a přijmout pravé náboženství, čím spíše náboženství zjevené, jež se mu doporučuje tak zvanými kritérii čili průkaznými známkami své pravosti (zázraky a proroctvími). Tato kritéria jakožto pohnutky víry právě dosvědčují, že Bůh promluvil prostřednictvím svých legátů a ukončil zjevení svých pravd náboženských Ježíšem Kristem, Synem svým jediným. Jednorozený Syn Boží je

⁹⁵⁾ Ad. Tanquerey: *Synopsis theologiae dogmaticae*. I. Pars. Str. 699.

⁹⁶⁾ Ant. Michelitsch: *Elementa apologeticae seu theol. fundamentalis*. Graz 1925. Str. 86.

posledním legátem, jímž zjevení je dokončeno a dovršeno. Svou osobností, svým učením, svými zázraky dokázal své nadpřirozené, božské poslání a vyžaduje si naši plnou důvěru. Před svým nanebevstoupením zakládá církev a svou nejvyšší moc učitelskou, kněžskou a pastýřskou odevzdává svým apoštolům a jich nástupcům. Kristus Pán zřizuje svou církev nejen jako společnost hierarchickou, nýbrž i zároveň monarchickou, neboť sv. Petrovi a jeho pravoplatným nástupcům udělil primát — prvenství jurisdikční nad celou církví. Učitelskému úřadu církevnímu odevzdává moc hlásati neomylně zjevené pravdy Boží: »veřejné zjevení bylo dokončeno smrtí apoštolů a jest neomylně střeženo církví.«⁶⁷⁾ Tedy jedině církevní magisterium má právo poklad pravd Bohem zjevených a Kristem mu svěřených neomylně vysvětlovat a formulovat; tak docházíme k církevním věroučným článkům — dogmatům. Mezi učením a myšlením ČČS a neomylného magisteria katolické církve je propast. Náboženskou zkušenost nemožno uznati pravidlem víry nebo kriteriem zjevení; bylo by to kriterium příliš subjektivní, neboť každý pak může svou vlastní zkušenost, své náboženství považovati za nejlepší a jinými pohrdati. Dále náboženská zkušenost je kriterium nedostatečné, neboť se jí může nanejvýše dokázati, že náboženství je pro člověka dobré, ale nedokáže se jím, že jest Bohem zjevené a tudíž pro každého absolutně závazné. Náboženská zkušenost též jako cít nedostačí lidskému rozumu. Též v čsl. věrouce znamenáme jakýsi myšlenkový skok ohledně lidské povinnosti orientovati vlastní náboženskou zkušenost zkušeností Ježíšovou, neboť je nepochopitelné, proč, z jakého důvodu má býti naprosto svobodnému, ničím nevázanému člověku najednou Kristova náboženská zkušenost pravidlem víry — (regula fidei), — zvláště když Kristus není Bohem-Pánem svých tvorů, nýbrž pouhým člověkem jako každý jiný? Vždyť v l a s t n ě jaká-

⁶⁷⁾ A. Šanda: *Synopsis theologiae dogmaticae*. I. Herder Friburgi 1916. VIII.

koliv autorita v náboženské zkušenosti je rovněž v přímém rozporu se svobodou svědomí každého čsl. »věřícího«.

Každý důkladný nevěrec jest důslednější nežli čsl. věřící. Pro logicky myslícího, moderního člověka je jenom dvoji možnost: buď býti skeptickým nevěrcem nebo věřícím — bez výhrad — katolíkem. Ale neoprávněně sahati na poklad víry, jehož nedotknutelnost tak důtklivě zdůrazňoval sv. Timotheovi velký Apoštol národů (»depositum fidei custodi«), a samovolně si vybíráti, co se komu či jeho náboženské zkušenosti právě v této chvíli líbí, jest nejen nedůsledností a nedomyšleností, nýbrž přímo zločinem na pravdách Bohem lidstvu zjevených. I sám protestantský theolog nazývá ilusí tvrzení ČČS, že náboženská zkušenost je zjevením Božím a že v náboženských zážitcích se člověk setkává se samou skutečností Boží; že by tedy pravdu Boží bylo možno nějak vytvořiti přímo ze sebe. »Je to omyl myšlenkový, neboť problém theologie a náboženského myšlení je problém Boha a nikoliv lidských zážitků a náboženských zkušeností.«⁸⁸⁾

»P í s m o není nám souhrn zjevení pravdy Boží, nýbrž svědectví o náboženské zkušenosti těch, které si Bůh vyvolil, aby jimi vzbudil v nás víru v Sebe a své dílo,« praví sněm ČČS r. 1931. Jest to samozřejmým a logickým domyšlením čsl. tvrzení, že kriteriem, pravidlem víry je jediné náboženská zkušenost. Sice náboženská zkušenost Kristova byla vzata na milost v tom smyslu, že byla uznána prozatím v náboženském vývoji za nejvyšší, ale kromě toho si čsl. myslitelé velmi váží jiných náboženských zkušeností jako: Buddhovy, Mohamedovy a jiných světových proroků. Písmo sv. a starokřesťanské podání jsou jim jen m u s e j n í m dokladem ducha Kristova, neboť bible jak Starého, tak i Nového zákona jediné svědčí o náboženské zkušenosti proroků a z nich největšího Ježíše Krista. Spisy Nového zákona, zvláště evangelia, mají buditi ve čtenářích ducha Kristova;

⁸⁸⁾ Křesťanská revue (čsbr. evang.). Roč. II. 1927. J. L. Hromádka, Str. 27.

mají podněcovati, aby si vytvořili úsudky víry v duchu Božím a Kristově. Podání křesťanské a náboženská zkušenost mimokřesťanská(!) jsou směrodatné jenom potud, pokud jsou ve shodě s duchem Kristovým. Exegeté nové sekty prohlašují za jisté, že »dnešní evangelia naše v té formě, jak se nám dochovala, nejsou psána rukou apoštolů.«⁹⁹⁾ Samozřejmě rovněž inspirace je nepřijatelná moderním náboženským racionalistům.

2. *Věrouka zvláštní.* Posud ČCS nemá propracovanou věrouku, neboť je ve stadiu stálého vývoje, proto dlužno se řídit hlavně katechismem Farského, učením sněmu z r. 1931, Spisarovými učebnicemi pro školy měšťanské a střední, řádně schválenými a jeho příručkou věrouky 2díl-
nou — 1941 a 1946. Samozřejmě není čl. věrouka — pokud ovšem lze o nějaké věrouce mluvit — vědeckým výkladem dogmat, ježto věroučné články jsou čl. věřícím jenom časovými pravdami, jež vyrostly postupem doby z lidské spekulace. Moderní náboženská společnost však touží mít věčnou pravdu Kristovu, zbavenou dobového rámce a ji usiluje vpravit v pojmy, jež jsou majetkem doby moderní.

Veliký rozruch a tak zvané třídění duchů způsobil katechismus Farského svým pantheistickým pojetím Boha jako »živého zákona světa«. Rovněž Farského Zpěvník z r. 1925 vycházející z náboženské zkušenosti zdůrazňuje: »Jsoucnost Boží nedokazujeme, nýbrž předpokládáme.« Spisar ve svém referátu na sněmu církevním r. 1924 již zdůrazňuje theistické pojetí Boha. A sněm z r. 1931 vidí už v Bohu »ducha nejvyššího dokonalého, odlišného od světa podstatně, sebevědomého a mocného, jenž tvoří ve světě ne zvenčí, nýbrž z vnitřku.«

Katolická dogmatika klade existenci Boží mezi t. zv. praeambula fidei — nutné náboženské předpoklady. Neboť člověk může poznati Boha, dojít k poznání Jeho existence

⁹⁹⁾ Al. Spisar: Úvod do věrouky v duchu c. čl. Str. 209.

již přirozeným světlem svého rozumu a koncil vatikánský anathematizuje toho, kdo by tuto jasnou pravdu popíral.

Racionalistické pojetí ČČS odmítá tajemství o nejsvětější Trojici. Smad je to vliv Harnacka — liberálního theologa protestantského, zdůrazňujícího v křesťanství jedině Boží Otcovství, — jenž se obrátil i v náboženském unitarismu ČČS. Theologové čl. vysvětlují nejsvět. Trojici symbolicky: »Možno mluvíti o trojjediném životě v Bohu; trojosobnost či trojice Boží může nám znamenati jen plnost života Božího.«⁹⁹) Mluví jen o trojjediném působení Boha ve světě, jako Tvůrce, Zjevitel a Posvětitel; theologové čl. nesmírně se totiž obávají zakukleného tritheismu, kdyby připustili učení o nejsvětější Trojici. Bůh jako Stvořitel neboli Tvůrce působí život světa, jenž se projevuje ustavičným tvořením; nejdokonalejším tvorem je člověk. Bůh jako Zjevitel se projevuje v přírodě a zvláště v člověku — v jeho náboženské zkušenosti. Bůh jako Posvětitel vede lidi k dokonalosti a se Sebou sjednocuje. Tudíž theologie ČČS je v podstatě unitářskou. (Podrobněji rozvádí nauku ČČS I. díl kompendia věrouky v duchu c. čm., jehož autorem je Al. Spisar, 1941.)

Účelem člověka ve světě jest, aby poznával pravdu Boží, dle ní žil a tak se zdokonaloval a Bohu připodobňoval. Podle učení ČČS má tento nejdokonalejší tvor Boží sklon ke hříchu, což je podmíněno živočišnou přirozeností lidskou a zesilováno následky hříchů našich předků a špatným příkladem společnosti; ve hřích dědičný čl. věřící nevěří, jenom v dědičnost náklonnosti ke zlému. Člověk má za úkol své schopnosti rozvíjet a sjednotit se s Bohem; totiž má uvědomit si působení Boží v sobě a s ním spolupůsobiti. K tomu potřebuje pomoc Boží, již nazývají milost Boží. Anthropologie ČČS není ničím jiným než hrubším opakováním bludu Coelestiova, jenž z bludných tvrzení Pelagiových logicky vyvodil popření hříchu dědičného;

⁹⁹) Al. Spisar: Ideový vývoj c. čl. Str. 228.

stejně jako popírání nejsv. Trojice čsl. racionalisty jest opět obměnou starých heresí gnostických a ariánských.

Poněvadž Ježíš Kristus nejdokonaleji poznal Boha jako svého Otce a Otce všech lidí, je nazýván čsl. příslušníky Synem Božím nejmilejším, ovšem ve smyslu mravním. Jinak ho nazývají »věčně živým zákonem náboženství a mravnosti ve jménu Božím«.⁹¹⁾ Ježto nemohou rozumem pochopiti, jak možno spojit Boha a člověka v podstatu jedné osoby, popírají božství Ježíše Krista. Připouštějí sice, že Ježíš je člověk zvlášť vynikající v náboženském a mravním životě, ba jedinečný toho druhu. »Jest to člověk Boží neboli vzor člověka s Bohem sjednoceného« — soudí čsl. Melanchthon. Ti, kdož jej uznávají svým vůdcem k Bohu a chtějí podle něho žítí, jsou křesťané. Vykupitelem neboli Spasitelem se nazývá proto, že vede lidi ze hříchu k Bohu. Ježto nevěří v dědičný hřích, nevěří ani, že by bylo třeba Kristovy smrti na kříži ku smíření lidstva s Bohem. Ježíš obětoval svůj život, aby dal příklad, že i my máme vše obětovati za pravdu a za dobro. Přímo směšné je odůvodnění, proč ČČS má ve znaku kalich a nikoli kříž; prý Ježíš přirovnal oběť života k pití z kalicha. »Z kalicha Ježíšova pije ten, kdo statečně a trpělivě nese kříž svého života.«⁹²⁾ V zázraky Páně a zvláště v Jeho zmrtvýchvstání nevěří; Farský dokonce ve svých člancích Postily se domnívá, že Kristus byl jen zdánlivě mrtev a odešel po svém procitnutí k sektě Essenů. Nyní jim zmrtvýchvstání znamená toliko symbol. Rovněž nevěří v očištec, ani v odpustky, ani v peklo, vzkříšení těl, ani ve druhý příchod Kristův. Proto nábož. společnost ČČS není již společností křesťanskou, ježto neuznává Božství Ježíše Krista. Christologie ČČS nápadně se shoduje s pojetím Ad. Harnacka. Ve svém díle »Wessen des Christenthums« připouští tento svobodomyšlný protestantský theolog sy-

⁹¹⁾ Al. Spisar: Křesťanská věrouka v duchu c. čsl. 1932. Str. 40. 1931. Str. 22.

⁹²⁾ Učení náboženství křesťanského. Návrh věrouč. výboru.

novství Boží u Ježíše nikoli ve smyslu metafysickém, nýbrž jen psychologickém. Totiž, proto je Ježíš synem Božím, protože si uvědomil dokonale svůj poměr synovství k Bohu Otci.

Církev katolická nestačila moderním nevěrcům, naopak úkolem nové náboženské společnosti bylo v duchu Masarykově překonati katolicism. Podle učení ČČS Kristus nezaložil viditelné církve; ta má původ ve sdružovací potřebě lidské. Ježíš hlásal a zakládal království Boží na zemi a církvi jest společnost křesťanů, kteří právě usilují o uskutečňování Ježíšova království Božího na zemi. (Opět ozvěna tvrzení Ad. Harnacka.) Církvi je na světě asi na tři sta, a žádná z nich prý nemá práva se nazývatí jedině pravou na úkor druhých. Ekklesiologie čsl. násilně roztrhuje Kristovu ideu o království Božím od ideje Církve Kristovy. Ježíš dle svědectví Matoušova toliko dvakrát užil termínu »církev«.⁹⁹⁾ Ale tato dvě podání prvního sv. evangelisty jsou tak jasná, že nelze pochybovatí o tom, že Spasitel vždy »královstvím Božím« ve svých podobenstvích měl také na mysli budoucí společnost viditelnou a neporušitelnou — svatou Církev, již sám bezprostředně založil. (Srovň. Mat. XVI. 19b a XVIII. 17a.)

Mravouka ČČS. Člověk je podle mravouky ČČS povinen zachovávatí mravní zákony, jež poznává z vlastního svědomí a zvláště z mravního vědomí Božích proroků. Před Ježíšem je mravní zákon vyjádřen nejlépe v desateru. Ve formulaci desatera nepřijímá ČČS katolického rozdělení sv. Augustina, nýbrž stejně jako protestanté přesně postupují podle druhé knihy Mojžíšovy — XX. 3-17. Kromě desatera zdůrazňují mravnost Ježíšovu; podle Ježíše nejvyšším mravním dobrem jest Bůh, to jest jeho dokonalost. Nejdůležitější z mravouky Ježíšovy jsou jeho přikázání lásky k Bohu a lásky k bližnímu, jež se projevuje skutky

⁹⁹⁾ Ant. Michelitsch: *Elementa apologeticae seu theol. fund.* - Str. 253.

milosrdenství. Sněm církevní z r. 1931 pod heslem »Mravnost Ježíšova v naší minulosti« opět uvádí t. zv. odkazy Mistra Jana Husa, Božích bojovníků, Petra Chelčického a J. A. Komenského, jež oprávněně podrobil sarkastické kritice prof. Cinek. Mravnost v pojetí ČČS jest naprosto subjektivní, poněvadž »v čem je mravní dokonalost, poznáváme z mravní zkušenosti své i cizí.«⁶⁴⁾ Z mravní zkušenosti jediné prý poznává člověk mravní zákon čili mravní pravidlo. Zde dlužno hledati zdroj, z něhož vyvěrá subjektivnost, laxnost a neodůvodněnost čsl. morálky.

Liturgika ČČS. Účelem čsl. zbožnosti jest sjednocování mysli a vůle s Bohem. Křesťan posiluje a upevňuje svoji zbožnost modlitbou, t. j. duchovní rozmluvou s Bohem a svátostmi. Z modliteb čsl. se uvádí jenom: Otče náš, jež končí podle vzoru protestantů slovy: »Neboť Tvé jest království i moc i sláva na věky. Amen.« Katolické svátosti předpokládají existenci milosti Boží, jíž působí v nitru člověka disponovaného, »ex opere operato«, to jest bez ohledu na zásluhy přijímajícího. Nikoliv tak svátosti ČČS. Tato tajemství podle učení moderní sekty jsou »posvátné úkony, kterými věřící v různých okolnostech životních naznačují a posilují své sjednocování s Bohem.«⁶⁵⁾ Člověku přijímajícímu svátosti prý vzchází ze sjednocování s Bohem radostné uspokojení, pocit vnitřního štěstí, síly a klidu. Samozřejmě, že čsl. racionalisté nepřipouštějí působení svátosti ex opere operato, obávající se »kouzelnictví a svátostné magie« církve katolické. »ČČS přijímá všech sedm svátostí, ale dává jim svůj vlastní výklad.«⁶⁶⁾ Křesť čsl. je úkon první náboženské obrody pro Krista a jeho dílo v církvi. Křtí se podobným způsobem jako v katolické církvi mimo exorcismů, ale náplň této první svátosti, jež dle

⁶⁴⁾ Al. Spisar: Křesťanská mravouka v duchu c. čsl. pro školy měst. a střed. 1932. Str. 7.

⁶⁵⁾ Učení náboženství křesťanského. Str. 38.

⁶⁶⁾ Al. Spisar: Křesťanská věrouka v duchu c. čsl. Str. 53.

CČS ani neodpouští hříchu dědičného (jejž popírají), ani nezrozuje k životu věčnému (který do jisté míry rovněž neuznávají), je zcela jiná než u katolíků. Proto podle ordinar. listu diecése hradecké — 1927, č. II., str. 65-68, je křest této sekty neplatný.

Biřmování je jim svátostí posily Boží pro život křesťanský a slibem věrnosti evangeliu Kristovu. Nikoliv biskup, nýbrž předseda rady starších se táže biřmovance: »Zůsta-neš naší církvi věren?« Pak teprve duchovní klade biřmo-vanci na hlavu ruce říkáje: »Přijmi dary ducha svatého.« Ani manželství, ani poslední pomazání, jež nazývají útěchou nemocných, neberou v pojetí katolickém. Svěcení kněží stva podrželi jako svátost, ovšem ve svém smyslu a výkladu. Touto svátostí, osoby způsobilé a osvědčené nabývají posvěcení a oprávnění k apoštolské činnosti na díle Kristově (t. j. duchovním vedení, náboženské výuce; hlásání slova Božího, vysluhování svátostmi). Jáhen CČS vypomáhá v duchovní správě; kněz vede církev k jejímu cíli; biskup CČS je kněz pověřený církví, aby dožíral nad duchovními správami. Duchovní CČS nejsou kněžími, to jest rozdateli nadpřirozených tajemství — tudíž prostředníky mezi Bohem a lidmi v duchu katolickém; nejsou také jenom kazateli, hlasateli slova Božího, které má v sobě nadpřirozenou moc a působnost, jako v orthodoxním protestantismu, nýbrž »jsou nebo aspoň mají býti skutečnými vůdci náboženského života, vychovateli a spolupracovníky svých sester a bratří v duchovním a náboženském životě.«⁹⁷⁾

Svěcení jáhnů a duchovních koná zpravidla biskup se dvěma spolusvětiteli, z nichž jeden je duchovní a druhý laik, tím, že vkládá na svěcence ruku, říkáje: »Osvěcuj a posiluj tebe, bratře, Bůh, duchem svým svatým. Amen.« Jáhnovi podává Písmo, duchovnímu stolu a kalich. Biskupové jsou jenom zřizování, a to sborem 12 církevních zástupců. Právě úsilí, aby nově vzniklá společnost měla bis-

⁹⁷⁾ Fr. Kovář: O náboženství. I. díl. Str. 33.

kupa posvěceného biskupem s apoštolskou posloupností, způsobilo sklon k orientaci pravoslavné. Bylo to ovšem jen koketování s církví srbskou, plně neupřímosti a sobectví. Když Dr. Farský seznal, že by byl vysvěcen jenom stěží, odvrátil se od zřízení e p i s k o p á l n í h o ke zřízení presbyternímu. První pak zřízení patriarchy a biskupů v kostele sv. Mikuláše u Staroměstského náměstí 12 církevními zplnomocněnci (6 kněžími a 6 laiky) v r. 1925 působilo na nestranného pozorovatele dojmem směšnosti, nedůslednosti a polovičatosti. Jelikož svěcení kněžské může udílet i jen biskup s apoštolskou posloupností, nemožno mluvit o kněžském svěcení v ČČS, jenom duchovní ČČS jsou zřizováni.

Přípravou na t. zv. liturgii má být svátost pokání. Podstatnými úkony při něm jsou: zpytování svědomí, litost, předsevzetí, společná zpověď a dostiučinění. Soukromou zpověď ČČS nevyklučuje ani nezakazuje.

Po svém vzniku ponechala si odštěpená společnost prozatímní bohoslužebný řád církve katolické. Farský přeložil římský misál a teprve o vánocích r. 1922 předkládá vlastní liturgii Večeře Páně, která byla sněmem r. 1924 schválena. Čsl. večeře Páně je opět dokladem pokrokové nedomyšlenosti. Ač Farský popřel přítomnost Krista v nejsv. Svátosti i obětní charakter mše svaté, přes to v podstatě ponechal liturgii latinské mše svaté. V ČČS večeře Páně »jest zpřítomněním Ježíše Krista, to jest jeho života a díla, jakož i sjednocením s Kristem přijímáním chleba a vína.«⁹⁹) Liturgií si zpřítomňují smrt Kristovu na kříži a zároveň slaví památku poslední večeře Páně. Název liturgie nebo mše je jim totéž.

Celá liturgie je sborová a kněz čsl. je spíše vůdce lidu; stojí za obětním stolem, obrácen tváří k obecnstvu. Podstatné úkony obřadu jsou:

I. Čtení z Písem, zvláště z evangelia Ježíšova. Sem patří

⁹⁹) Učení náboženství křesťanského. 1931. Str. 40.

modlitby úvodní, jež se konají střídavě, doznání-konfiteor společně s lidem, pak tužby, při nichž kněz zpívá a lid odpovídá slovy: Kyrie elejson, Gospodi pomiluj, smiluj se Hospodine; následuje čtení epištoly a zpěv blahoslavenství, jež se řídí roční dobou a má nahraditi katolické graduale. Při evangeliu je i u čl. věřících obyčejem, že se stojí, a pak pravidelně následuje promluva duchovního a vyznání víry — zkomolené to podání nicejsko-cařihradského kréda.

II. O b ě t o v á n í sebe a svých schopností Bohu v duchu Kristově jest druhou částí čl. mše. Duchovní se tiše modlí a povznáší chléb a kalich s vínem. Pak následuje chvalo-zpěv ukončený slovy: »Svatý, svatý...«

III. Nejzajímavější jest tak zvané z p ř í t o m n ě n í čili připomínka oběti Ježíšovy tím, že si ho zpřítomňují chlebem a vínem. Obec přítomných nekleká, nýbrž stojí až po modlitbu zvanou osvědčení. Tudiž nekoná se proměnění chleba v Tělo Páně a víno v Krev Páně již z toho důvodu, že duchovní CČS nemají svěcení kněžského. Následuje modlitba: Otče náš, již duchovní zpívá s lidem.

IV. Poslední částí je sjednocení s Kristem v přijímání chleba a vína. Večeře Páně se vysluhuje věřícím tak, že duchovní omáčí chléb ve víně a podává věřícím. Po přijímání obec přítomných povstává a duchovní uděluje požehnání slovy: »Požehnání všemohoucího Boha Otce a mír Jezu Krista i milost Ducha svatého nechť sestoupí na nás a zůstane nám i budoucím.«⁹⁹⁾ Liturgie, již prohlašují za šťastné vyřešení mezi katolickými a protestantskými bohoslužbami, snad působí bohatým symbolismem na jinověrce, ale uvědomělému katolíku se jeví divadelním, b e z o b s a ž n ý m napodobením obřadů mše svaté katolické.

CČS má též své obřady mimosvátostní jako pohřeb, zavěšení zvonů, rozvinutí praporu, uvítání matky, jež mají odpovídat katolickým svátostninám. Při různých příležitostech

⁹⁹⁾ Srovň.: Liturgie pro c. čl. Dr Karel Farský. 1925. III. vyd. Str. 34.

tech používá se zpěvníku Farského, v němž se střídají písně vypůjčené z kancionálů katolických, písně českobratrské, ba i nasládlé písně mariánské z pera Věry Klecanské nebo V. Padovské.

Pro zajímavost všimněme si ještě Spisarova vyznání víry pro děti ve škole, jež zní: »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.« Nejrozšířenějším vyznáním jest kredo, složené Drem Rost. Stejskalem, biskupem na Moravě, jež by vyhovovalo i každému nevěřícímu volnomyšlenkáři.

CČS usiluje spojit v jeden ladný celek čistý racionalism — rozumářství s křesťanstvím. Sám protestant Dr. Hromádka konstatuje pravdivě: »Vznikla ze všech jiných důvodů než z náboženských potřeb svých vůdců a českého lidu.« Nevznikla ani z náboženských tradic husitských a českobratrských, jak se chtělo českému lidu namlouváním vsugerovati, nýbrž ze vzdálených ohlasů českého modernismu a protiřímské nálady pokrokářské, podněcované zvláště před válkou prof. Masarykem, za spolupůsobení liberální theologie protestantské. Ač získala mezi nábožensky odumřelou inteligencí a mezi městským dělnictvem na první pohled značný počet přívrženců odpady z církve katolické, přec ohrožením jejím v českém národě nikterak není. Bude však, bohužel, ještě snad i v budoucnosti »útočištěm všech ztroskotaných katolických kněží, kteří se rozešli se svojí církví, a mezi lidem stále buditi uměle a živiti protiřímskou náladu«.⁷⁰⁾ Francouzský učenec d'Herbigny v ní nalézá protidogmatický radikalism, neukázněnost myšlenek a mravů, přeceňování laického prvku — zvláště učitelů obecných škol, nacionální partikularism, a již v r. 1922 předvídal, že »nadšení a vášně vyprchají, přijdou

⁷⁰⁾ Srovn.: Dr K. Bihlmeier: Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuchs von F. v. Funk. 1934. F. Schöningh. Str. 440.

kompromisy, ale odkřesťanštění poroste«. Bohužel, jeho předpověď se plně vyplnila.⁷¹⁾ Algermissen, německý apologeta, u ní předpokládá obdobný konec, jímž skončilo hnutí německého novokatolicismu Jana Rongeho, jež nemělo rovněž porozumění pro nadpřirozenou náplň Kristova učení a vústilo do úplné nevěry.

V popřevratové sektě křesťanství bylo obsahově vyprázdněno, zbaveno nadpřirozenosti, theologická terminologie byla sice převzata z katolicismu, ale naplněna obsahem, nad nímž se může radovati a spokojiti každý nejsvobodomyšlnější volnomyšlenkář, a proto ne neprávem napsal profesor Cinek, že »Církev s takovým křesťanstvím je organisovanou společností nevěrců.«⁷²⁾ Není ani třeba vyvracet všechny její bludné nauky a srovnáním s pravdami katolické věrouky prokázati jich nesprávnost a neodůvodněnost. Stačí poukázati na kořen obnovených starých bludů nové sekty. Zdrojem, odkud pramení nesprávné theologické myšlení moderní církve je převzatá a přizpůsobená nauka liberální protestantské bohovědy a bludů modernistických o t. zv. náboženské zkušenosti, již prý má člověk prožiti nadpřirozeno — Boha. Toť kořen subjektivního myšlenkového pojmání křesťanství u korifejů nové sekty. Pak ovšem mizí správné pojetí zjevení, mizí správné pravidlo víry a každý na základě svobodného svědomí si může tvořiti libovolně náboženské názory, jež odpovídají jeho chvilkové náladě, nápadům, náboženské zkušenosti. Sám p. president Dr. Beneš zástupcům ČČS při audienci 23. I. 1947, kdy mu bylo odevzdáno memorandum »Církev čsl. v životě národa«, připomněl, že ČČS, jež má dnes na 1 milion příslušníků, je třeba prohlubování etické a přesné formulování náboženského a církevního myšlení.

Zastavme se u několika nejnápadnějších nedůsledností

⁷¹⁾ M. d'Herbigny: *L'anglicanisme et l'Orthodoxie*. Str. 134.

⁷²⁾ Fr. Cinek: *K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti*. Str. 170.

a rozporů, jež zůstávají nezodpověděny. Jestliže Bůh se zjevuje každému člověku v jeho náboženské zkušenosti, čím je odůvodněn vznik a existence nové náboženské společnosti?

Církev katolická je zprostředkujícím ústavem spasení. K čemu třeba nové církve čsl., která nezprostředkovává žádných milostí, zvláště když každý věřící čsl. prožívá Boha sám a jedině ve vlastní náboženské zkušenosti? Když Ježíš Kristus čsl. věřícím není Bohem, jenom pouhým člověkem, byť geniálním, proč slaviti jeho zpřítomnění ve večeři Páně a z jakého důvodu se závažně řídití jeho náboženskou zkušeností? Nebylo by snad člověku plně svobodnému, vlastně plně rovnocennému Kristu, pohodlnější doma namočit chléb do vína než se účastniti na »zpřítomnění«
Krista-člověka a pro tuto divadelní atrakci stavěti nákladné modlitebny, jež vyžadují tolik značných obětavých příspěvků svých členů a ještě více státních subvencí? Nač čsl. duchovního, aby přísluhoval svátostmi, když všichni musejí míti svou vlastní náboženskou zkušenost? Tím jenom se povrchně dotýkáme nedomyšlených problémů v naukách ČCS.

Ideově nic nového nebylo českému lidu přineseno, leč odvar přizpůsobených myšlenek německých liberálních protestantů a bludů katolických modernistů, jež mají nasytiti žíznicí duši českého člověka, který většinou z nevědomosti se rozešel se svojí, jedině pravou Církví.

Myšlenková budova křesťanství spočívá na 3 duchovních pilířích. Je to ona posvátná triada, o níž mluví nadšeně známý apologeta Hettinger: Bůh — Kristus — Církev. Seznali jsme, že církve rozkolné poněkud porušují ekklesiologický pilíř této budovy, nechtějíce připustit monarchickou ústavu Církve Kristovy.

Pravověrný protestantismus pak povaluje a odstraňuje ekklesiologický pilíř úplně, protože nepřipouští ani hierarchickou formu Církve. A téměř všechny denominace protestantské v naší vlasti nemajíce opory v učitelském úřadě

církevním, opírají se jedině o Písmo, jež má nahradit živé magisterium. Jich zásadou je: »Sola Scriptura — sola fides.« Liberální proud v protestantství pak odstraňuje i druhý pilíř křesťanství, totiž božství Ježíše Krista.

A ČČS napadá dokonce i první pilíř křesťanství, popírá nejsv. Trojici a v počátcích i pojetí Boha bylo až odvážně pantheistické. Od ČČS je již jen krůček k n e v ě ř e.

Jedině náboženským vzděláním s pomocí milosti Boží lze dojít k utišení věčně neklidného srdce lidského pod vedením a v mateřské náručí pravé Církve Kristovy, jež zdůrazňuje božství svého Zakladatele, a chrání své děti před n e v ě r o u...

DOSLOV

Dlužno sice doznati, že mnohým nezaviněně bloudícím a tápajícím, někdy i čistým a hluboce založeným duším, jež upřímně žíznily po pravém zdroji milostí Božích, byla některá a snad i větší počet z uvedených sekt nekatolických dočasným útočištěm, jakousi průchodní stanicí na cestě do přístavu pravé Církve Kristovy.

Než tento jediný pozitivní moment nedostačí k odůvodnění jich existence v našem národě. Poctivě smýšlejícímu českému člověku jest se zamysleti nad slovy, jež vytryskla z upřímně česky cítícího srdce velkého pěvce, básníka Otakara Březiny v přátelském rozhovoru dne 25. září 1925 v Tasově:

»Náš národ není dnes před věčností jako národ. Neboť národ je jako velká rodina, která se večer po práci sejde k jednomu společnému ohni . . . , tam si důvěrně všecko poví a posilní se na druhý den práce, a když by bylo třeba, všichni společně umrou, držíce se za ruce . . . a v tom je síla i útěcha i ve smrti. Ale náš národ nemá dnes společného ohně, společného jednoho chrámu, roztrhali jej na mnoho sekt a na mnoho táborů, rozptýlili a zeslabili . . .

Ten, kdo toto vše v národě napáchal, nikdy toho před Bohem nezodpoví« — končí s teskným povzdechem velký básník, jakoby v úloze národního proroka. (Srovn.: Jak. Deml: Mé svědectví o Otakaru Březinovi — 1931, 12. svazek edice českých autorů Plejada, str. 323.)

Kéž svatí čeští patronové vyprosí u trůnu Beránkova svému lidu, aby se poznal a nábožensky sešel v pravé Církvi Kristově.

POUŽITÁ LITERATURA

k 1. dílu

1. K. Adam: Das Wesen des Katholizismus. 2. A. L. Schwann, Düsseldorf 1925.
2. J. V. Bainvel: De Ecclesia Christi. Gabr. Beauchesne, Paris, Rue de Rennes 1925.
3. P. Batiffol: Cathedra Petri, Unam Sanctam 4. Les Éditions du Cerf, Paris 1938.
4. R. H. Benson: Christ in the Church. Trad. Vellier et Perron. Paris Lib. Ac. 1913.
5. L. Billot S. J.: Tractatus de Ecclesia Christi. T. 1. Ed. 3. Prati 1909.
6. Yv. de la Brière: L'Église - Dictionnaire Apolog. D'Ales 1924.
7. S. Bulgakov: Social Teaching in Modern Russian Orthodoxy Theology, 1934.
8. L. Cerfaux: La théologie de l'Église suivant s. Paul. Un. Sanctam 10. Paris 1941.
9. M. J. Congar: Esquisses du Mystère de l'Église. Unam Sanctam 8. Du Cerf, Paris 1941.
10. C. Feckes: Das Mysterium der heiligen Kirche. 2. A. — F. Schöningh, Paderborn 1939.
11. A. Goupil S. J.: L'Église. 4. éd. Paillard, Paris 1940.
12. A. Gratieux: A. S. Khomiakov et le Mouvement Slavophile. Unam Sanct. 6. Paris.
13. Franc Grivec: Cerkev. Bogoslovna Akademia v Ljubljani. Knjiga V. 1924.
14. Fr. Grivec: Kristus v Cirkvi. Přel. Fr. Švehlák, Olomouc 1938.
15. Ad. Harnack: Das Wesen des Christenthums. Trad. fr. — Fischbacher, Paris 1902.
16. M. d'Herbigny S. J.: Theologica de Ecclesia. 3. éd. Beauchesne, Paris 1927.
17. Ch. V. Hérís O. P.: L'Église du Christ. Les Éditions du Cerf, Paris 1930.
18. J. B. Jaugey: L'Église - Dictionnaire apolog. Paris, Delhomme 1888.
19. Ch. Journet: L'Église du Verbe Incarné. 1. T. Desclée de Brouwer-Bruges, Paris, 1942.
20. W. L. Knox: St. Paul and the Church of Jerusalem. Cambridge at the Un. 1925.
21. Hans Lietzmann: Petrus und Paulus in Rom. 2. Aufl., Berlin 1927.
22. P. Lippert: L'Église du Christ. Tr. R. Jolivet. E. Vitte, Lyon-Paris 1933.
23. Alfred Loisy: L'Évangile et l'Église. 3. éd. Bellevue 1904.

24. Alf. Loisy: La naissance du christianisme. Ém. Nourry, Paris 1933.
25. H. de Lubac: Corpus mysticum. Théologie 3. Aubier. Paris 1945.
26. J. A. Moehler: L'unité dans l'Eglise ou le principe du cathol. Un. S. 2. 1938.
27. Dom. Palmieri S. J.: Tractatus de Romano Pontifice. Pratti 1891.
28. A. de Poulpiquet O. P.: L'Eglise catholique. Éd. de la rev. des Jeunes, Paris 1923.
29. L. Prunel: L'Eglise 2. 24. éd. Beauchesne, Paris 1932.
30. Aug. Sabatier: Les religions d'autorité et la rél. de l'esprit. Fischbach, Paris.
31. Rég. Schultes O. P.: De Ecclesia catholica. Parisiis 1931. (Lethelieux.)
32. A. D. Sertillanges O. P.: L'Eglise; 2 tomes. 7. éd. Lecooffre, Paris 1931.
33. Vlad. Soloviev: La Russie et l'Eglise universelle. A. Savine, Paris 1889.
34. G. Thils: Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la réforme. Universitas cat. Lovaniensis. S. II. T. 30. Gembloux 1937.
35. Seb. Tromp. S. J.: Corpus Christi quod est Ecclesia. Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, Ed. 2. 1946.
36. Tim. Zapelena S. J.: De Ecclesia Christi. Pars apologetica. 2 tom. Pontific. Universitas Gregoriana, Romae 1940.
37. Encyclica: Mystici Corporis Christi. S. S. Papae Pii XII. — 29. VI. 1943. (Maison de la Bonne Presse, Paris 8, 5. Rue Bayard.)
- Dictionnaire apologétique de la foi catholique. Delhomme et Briquet, Paris. Lyon 1888.
- Dictionnaire apologétique de la foi catholique. D'Ales. Gabr. Beauchesne, Paris 1924.

POUŽITÁ LITERATURA

k 2. dílu

A. Církev pravoslavná:

1. Bušek-Hendrych: Československé církevní zákony. Müller 1931.
2. Dr. Stef. Cankov: Pravoslavné křesťanství východní. Liga pravosl. kult. 1931.
3. Gorazd-Pavlik: Pravoslavný katechismus. 1940.
4. M. Gordillo: Compendium theologiae orientalis. Romae 1939. Inst. Orient.

5. Vlad. Grigorič: Pravoslavná církev v republ. Čsl. Vl. Čerch, Josefov 1926.
6. M. d'Herbigny: L'anglicanisme et l'Orthodoxie grécoslave, Paris 1922.
7. Fr. Grivec: Pravoslavi. Akademie Velehradská 1921.
8. Maxim. Malatikis: Církev východní a západní. Akademie Velehr. T. XIII.
9. A. Michelitsch: Elementa apologeticae seu theol. fund. o. c. 1925.
10. Boh. Spáčil: Pravoslavná theologie a možnost unie s vých. c. Knih. ČKD 1925.
11. Ad. Šanda: Synopsis theologiae dogmaticae. Herder, Friburgi Brisg. 1916.
12. Ad. Tanquerey: Synopsis theologiae dogm. fundamentalis. Desclée, Paris 1927.
13. Val. Vilinský: Duch ruské církve. L. Kuncíř, Praha 1930.
14. Věstník pravoslavné české eparchie. Of. orgán.
15. Pravoslavná církev svým příslušníkům. Vyd. Sbor starších prav. církve.
16. Pravoslavná liturgika. Praha 1934.

B. Církev starokatolická:

1. F. Ew. Fuchs: Katechismus im Aufl. der 35. Synode der altk. K. St. nakl. 1938.
2. Fr. Iška: Národní církev československá. E. Grégr, Praha 1900.
3. Ch. Poulet: Histoire de l'Église. G. Beauchesne, Paris 1926.
4. V. J. Ráb: Církev starokatolická. Švejda, Praha VIII. 1919.
5. J. Theussel: Altkatholischer Katechismus. Synodalrat der altk. K. 1920.
6. Věstník církve husitské; české církve starokatolické. 1. roč. 1928, sq.
7. Řád menší a písně duchovní. V. J. Ráb, Jos. Průša, Praha VII. 1939.

C. Český protestantismus:

1. Al. Adlof: Přehled biblického učení. Křesť. spolek mladíků, Praha 1934.
2. Ph. Bachmann: Die wichtigsten Symbole der ref. und kath. Kirche. Erlang. 1891.
3. K. Barth: Die kirchliche Dogmatik. Verlag der evang. Buchhandl. Zollikon 1938.
4. Fr. Bednář: Památník česko-bratr. c. evang. Kalich, Praha 1924.
5. Jos. Burg: Symbolik. Unterscheidungslehre zw. Kath. u. Prot. Essen 1912.

6. Joannis Calvini: Institutio christ. relig. Učení náb. křest., Pardubice 1890.
7. Fr. Cinek: K náboženské otázce v prvních letech naší samost., Olomouc 1926.
8. Ant. Gindely: Dekrety Jednoty bratrské. Kober, Praha 1863.
9. Ferd. Hrejsa: Dějiny české evanj. cirkve v Praze a ve střed. Čechách. — České vyznání víry svaté křestan. všech tří stavů kr. čes. z víry; r. 1575. Nákl. Synod. 1935. — Katechismus česbr. evang. nábož. Kalich, Praha 1925.
10. Jos. Hromádka: Cesty protestantského theologa. V. Horák, Praha 1927. — Katolicismus a boj o křestanství. Bursík a Kohout 1925. — Zásady českobr. c. evanj. Synod. rada 1938.
11. B. Jerie: Z pramenů života. Kalich 1938.
12. J. B. Kozák: Ježíš ve víře a skepsi. Melantrich. Výhledy 1929.
13. Fr. Kozák: Co jest pravda? Čáslav, 5. vyd., 1921
14. J. A. Komenský: Poselství Jednoty bratr. Nákl. Kalichu 1940.
15. Fr. Linhart: Náboženství a kultura. Nákl. Kalichu 1925.
16. H. E. Manning: Histoire du concile de Vatican. Paris 1872.
17. Autore Ph. Melancthone: Loci theologici. Wittenberg 1545.
18. Fr. Prudký: Církev českokobratrská. Knechtl, Olomouc 1930.
19. Fr. Šebesta: Křestanská věrouka pro školu a dům. Spol. Komenský 1886.
20. O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestant.-J. C. Heinrich, Leipzig 1926.
21. J. Šahula: Česká konfese. Časové úvahy 1904.
22. Fr. Schleiermacher: Ueber die Religion. Leipzig, Kröner 1924.
23. Ern. Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Berlin, Oldenburg 1928.
24. Fr. Žilka: Dějiny světových náboženství. Stát. nakl., Praha 1924.
25. Revue Kalich, red. Žilka.
26. Křestanská revue, J. Hromádka.
27. Historie o těžkých protivěnstvích cirkve české. J. Otta 1888.
28. Konfesi Bratrská aneb Počet z víry a učení i náb. J. Br. č. z r. 1535.
29. Řád církevní Jed. Bratří čes., Komenium 1897.
30. Vyznání víry Jednoty Bratří čes., vyd. J. A. Komenským 1662. Synod. rada 1935.
31. Zřízení českokobratrské c. evangelické. Stát. tisk., Praha 1938.

Denominace protestantské:

1. A. Adlof: Nástin dějin svobodných církví křestanských, zvláště pak svobodné reformované c. české. Spolek křest. mla-

diků 1905. — Přehled biblického učení. Spolek křest. mladíků 1934. — Úvod do Nov. zákona. Spolek křest. mladíků 1939.

2. Konr. Algermissen: Konfessionskunde. Hannover, J. Giesel 1930.

3. K. Boothová: Útočné křesťanství. Hlav. velitelství, A. S., Praha 1921.

4. W. Booth: Čisté srdce. Dopisy. Hlav. velitelství A. S., Praha 1922.

5. Chr. Gotl. Frohberger: Briefe über Herrnhut und die evang. Brüdergem. Monse Budis. 1797.

6. H. T. Hudson: Význačné nauky c. methodistické. Meth. missie.

7. Jos. Marečková: Duchovné prúdy v našej republike. Bratislava, pošta 1926.

8. Jednota bratrská; orgán Jednoty bratrské.

9. Mladý křesťan; od r. 1893.

10. Kostnické jiskry; řídí Dr. A. Boháč, Fr. Žilka, Fr. Linhart.

11. Křesťanský buditel; orgán methodistický.

12. Články víry a všeobecná pravidla c. methodistické. Meth. missie.

13. Rády a pravidla pro vojiny A. S.

Ostatní sekty:

1. Arth. Brickmann: Bůh, člověk, věčnost; dle spisů E. Swedenborga, Praha 1918.

2. John Ellis: Unglaube und Offenbarung-Vineland. A. Roeder 1889.

3. Jar. Janeček: Eman. Swedenborg, apoštol nového křesťanství. Kr. Vinohrady 1912.

4. Přem. Pitter: O národu silném. Nový Jerusalema, Žižkov 1921. — Náboženství doby dnešní a příští. Nový Jerusalema, Žižkov 1920.

5. Em. Rádl: Československá YMCA; 1922.

6. J. F. Rutherford: Andělé; 1934. — Harfa Boží; 1932. — Dělení lidstva. Strážní věž, Brno 1935. — Útěk ke království 1934. — Stvoření; 1928 — atd.

7. Em. Swedenborg: Nauka Nového Jerusalema. 2. vyd. spisů E. Swedenb. 1939. — Nebe a peklo. Zd. Binko, Praha 1912; atd.

8. K. Algermissen: Konfessionskunde.

9. R. Gröhl: Die Heiligen der Letzten Tage, 1925. Die Adventisten und ihre Lehren.

10. J. B. Roetzer: Was ist vom Adventismus zu halten, 1920.

11. P. Scheurlen: Die Sekten der Gegenwart.

12. Dr. Jan Konečný: Adventisté, 1924, Ilradec Králové, a mnoho jiných.

13. Josef Popelka: Kdo jsou adventisté? — Adventist. nakl. v Brně.

Literatura o ČCS:

1. K. Bihlmeyer: Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. v. Funk. F. Schöningh, Paderborn, 1936.
2. F. Dvorník: L'évolution de l'Eglise cathol. en Tchécoslovaquie. Le monde slave. Libr. Alcan, Paris 1930.
3. F. Cinek: K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti — o. c.
4. K. Farský: Z podejha. Vznik c. čsl. Knihovna c. čsl. 1920.
5. Mich. d'Herbigny: L'anglicanisme et l'orthodoxie gréco-slave — o. c.
6. Jos. Jatsch: Das neueste aus der tschechoslow. Kirche. Zeitenwächter 1928.
7. Jan Konečný: Českoslov. katechismus, rozklad křesťanství. Hradec Králové 1922.
8. Ferd. Prášek: Vznik c. čsl. a patriarcha G. Procházka. Ústř. Rada ČCS. 1932.
9. Fr. Kovář: Náš poměr ke katolictví. Edice Akce církevní 1936. — O náboženství.
10. T. G. Masaryk: M. J. Hus a česká reformace. Časopis Jiskra, 1910. — O svobodě náboženské a volnosti přesvědčení. 1904. — V boji o náboženství. J. Laichter, 1904.
11. Bl. Ráček: Církevní dějiny. Vyšehrad, 1940.
12. Al. Spisar: Ideový vývoj c. čsl. Edice Blahoslav, 1936. — Úvod do věrouky v duchu c. čsl. Edice Blahoslav, 1939. — President T. G. Masaryk, náboženský myslitel a člověk. 1925 — Křesťanská věrouka v duchu c. čsl., 1932. — Křesťanská mravouka v duchu c. čsl. pro školy měšť. a stř.
13. R. Urban: Die slavisch-nationalkirchlichen Bestrebungen in der tschechoslowakei. Leipzig, Markert & Petter, 1938.
14. Ed. Winter: Tisíc let duchovního zápasu. Kuncíř, Praha 1940.
15. Československý katechismus; 1922. — Liturgie pro c. čsl. 3. vyd., 1925.
16. Obnova církve katolické v ČSR. Návrh Jednoty čsl. duchovenstva.
17. Učení náboženství křesťanského. Návrh věroučného výboru ČCS 1931.
18. Časopisy Moderny: Nový život, Bílý prapor.
19. Husova liga.
20. Český zápas; oficiální orgán ČCS.
21. Náboženská revue; red. Kovář, Stejskal.

JMENNÝ REJSTŘÍK

- Adam 32, 44, 59
 Adams 122
 Adamec 173
 Adlof 111, 125, 126, 180
 Algermissen 145, 153, 156, 179, 192
 Aichler 19
 Aristoteles 28
 Baar 192
 Bachmann 115
 Bainvel 52
 Barth 14, 101, 102, 108, 169, 180
 Barták 132
 Bartoš 96, 207
 Batiffol 25
 Bauer 24
 Beauchamp 132
 Bednář 93, 94, 95
 Beer 206
 Beneš 231
 Benson 37
 Bihlmeier 149
 Billot 48
 Bláha 191
 Boháč 103
 Booth 136, 138, 139, 140
 Boothová 137, 139
 Benzeliu 157
 Boower 139
 Brabec 66
 Brauner 66
 Brynych 186
 Bulgakov 16, 18
 Burg 99, 114
 Cajetanu 47
 Cankov 72, 73, 75
 Cerulaliu 65
 Cerfaux 28
 Cicero 28
 Cigánek 202
 Cinek 117, 198, 231
 Clark 123
 Cognar 27, 30
 Cyprián 58
 Czerski 202
 Čapek 174
 Čapek Norb. 127, 128
 Čech Miloš 79
 Červenka 67
 Čuřík 71
 Daněk 96
 Darlington 132
 Denis 90
 Denzinger 22, 33, 112
 Deschamps 51
 Dlouhý-Pokorný 193, 197, 207
 Dibelius 7
 Doellinger 78
 Dobeš 132
 Dositej 196
 Dobrovský 180
 Dorsch 31
 Dostál-Lutinov 157, 158
 Dvorník 186
 Dvořák J. 156, 192
 Dušek 94
 Eichler 68
 Erhardt 87
 Farský Jos. 203
 Farský Karel 70, 192, 202, 203, atd.
 Feckes 32
 Filaret 71
 Fotius 65
 Fonck 9
 Freitag 154
 Friedrich 78
 Frohberger 119
 Fuchs 82
 Gerson 19
 Gindeli 89
 Gorazd 67, 196, 199
 Gordilo 76
 Goupil 18, 55
 Gratiex 18

Grigorovič 67
 Grivec 15, 29, 33, 75, 76
 Habrman 203
 Halhuber 202
 Hanf 85
 Harnack 10, 13, 16, 168
 Hašpl 174
 Havlíček 186, 187
 Heiler 118
 Henner 191
 Herbigni 31, 32, 75, 204, 231
 Hérís 45
 Hermann 169
 Heussi 24
 Higgins 141
 Hník 208
 Hodža 208
 Hořejší 214
 Hrabánek 199
 Hradec 208
 Hrejsa 90, 93, 95, 96, 108, 115
 115
 Hromádka 96, 104, 107, 116,
 173, 182, 185, 189, 194, 205
 Hudson 133
 Hulinský 204
 Hůta 207
 Huyn 203
 Chelčický 78, 89
 Choc 192
 Chomjakov 18
 Iška 79
 Jablonský 120
 Janeček 157, 159
 Jatsch 194, 204
 Jaugey 57
 Jeřefverij 71
 Jerie 99, 105
 Jirsík 186
 Journet 43, 50
 Jungmann 186
 Kaftan 168
 Kalous 198
 Kalvín 100
 Kant 158
 Klecanská 230
 Knox 27
 Kolísek 191
 Komenský 91, 92
 Konečný 150, 198
 Kopal-Stěhule 198
 Kordač 191
 Kordule 201
 Košut 94
 Kowacz 94
 Kovář 206 atd.
 Kozák Fr. 102, 103, 104, 114
 Kozák J. B. 102, 103, 208
 Králíček 126
 Kunstovný 205
 Krojher 191
 Kuřík 207
 Laelius 177
 Laho 94
 Lány 94
 Lenc 173
 Lercher 31
 Lietzmann 24
 Lighthfoot 24
 Lindsey 177
 Linhart 96, 103
 Livius 28
 Lippert 20
 Loisy 11, 14
 Lomoz 208
 Lubac 29
 Luther 7, 89, 90, 99, 100 atd.
 Lagrange 9
 Macarius 52
 Malatík 72
 Manning 109
 Marečková 121, 124, 143
 Marsilius 24
 Masaryk 186, 208, 209
 Mejtský 123
 Melancton 110
 Messner 78
 Michelitsch 74, 106, 148, 219,
 225
 Milič 180
 Miller 142
 Moehler 49, 53, 58
 Mogila 71
 Mormon 164
 Moudrá 180
 Müller 151

Nagy 94
 Náhlavský 187
 Neruda 186
 Neusser 120
 Neuwman 61
 Nitschman 120
 Novotný Jindř. 123, 126
 Occhino 177
 Padovská 230
 Palacký 186
 Palmieri 21, 31
 Pašek 80
 Pavlík 67, 69, 196, 199
 Pekař 195
 Pertold 208
 Peřina 79
 Petřek 71
 Pícha 208
 Pius XII. 35
 Pitter 179
 Plato 28
 Plešinger 208
 Polešovský 199
 Polhem 188
 Popelka 143
 Porter 123, 125
 Poulpique 55, 57
 Prestonová 142
 Procházka 189, 207
 Prudký 98
 Prunel 20, 48, 59
 Pulec 80
 Quardini 7
 Ráb 80, 81, 84
 Ráček 189
 Rádl 182
 Reichl 122
 Reinkens 78
 Renan 15
 Rieger 66
 Rigdon 163
 Ritschel 100, 101, 169
 Rittelmeier 168, 169
 Ronge 202
 Russel 153, 156
 Rutherford 153, 154, 155
 Sabatier 11, 49
 Sahula 90

Sawatij 66, 67
 Sertillanges 25, 50, 53
 Schaufler 123
 Schiller 122, 180
 Schell 187
 Schleiermacher 13, 101, 169
 Schlümbach 182
 Schmidt 147
 Schulte 78
 Schultes 22
 Skalský 96
 Sladkovský 66
 Smetana Aug. 182
 Smith 163
 Smrček 199
 Soederblom 118
 Sommer-Batěk 181
 Sozzini 177
 Solověv 56
 Spaulding 163
 Spisar 199, 205, 206 atd.
 Statečný 200, 208
 Steenoven 78
 Stejskal 199, 202
 Stiber 193
 Stibor 197, 202
 Steiner R. 166, 167
 Straus 24
 Swedenborg 157 atd.
 Šanda 72, 84, 111, 113, 148, 174,
 191, 220
 Šebesta 105, 112, 113
 Šíma 174
 Široký 207
 Šusta 195
 Tanqueray 74, 107, 113, 214
 Theussl 84
 Thils 52
 Tichý 193
 Tolar 129
 Troeltsch 100, 101
 Tromp 29
 Třebízský 187
 Urban Rud. 193, 200
 Vančura 122
 Varlet 78
 Vilinský 71
 Vochoč 78

Weber 78
Wesley John 129, 130, 135
Wesley Karel 130
White 142
Whitefield 129, 130
Whitová 142
Widstoe 164
Wiklef 180, 184, 185
Williams 123, 124, 182
Winter 184, 190

Wurmová 180
Wurmser 93
Yves de la Briere 12
Zapelena 16, 52
Zahradník Boh. 68, 192, 193
Zahradník Isidor 191
Zdychynec 125
Zeman 208
Zinzendorf 119, 120, 121
Zwingli 99

OBSAH

I. DÍL

CÍRKEV KRISTOVA

ÚVODEM	7
I. ODDÍL: IDEA KRÁLOVSTVÍ BOŽÍHO	9
<i>Troji pojetí ideje království Božího</i>	10
<i>Pojetí katolické</i>	12
<i>Správnost pojetí katolického</i>	14
II. ODDÍL: CÍRKEV, JEJÍ USTANOVENÍ A ÚSTAVA. — OD KRÁLOVSTVÍ BOŽÍHO K CÍRKVI	16
<i>Hierarchicko—monarchická ústava Církve</i>	18
<i>Hierarchie v Církvi</i>	19
<i>Monarchie v Církvi</i>	21
<i>Trvání Církve (Perpetuitas Ecclesiae)</i>	23
III. ODDÍL: O VNITRNÍ STAVBĚ CÍRKVE	26
<i>Učení sv. Pavla</i>	27
<i>Mystické tělo Kristovo</i>	28
<i>Kristus hlavou Církve</i>	29
<i>Duše v Církvi</i>	31
<i>Svatosti v mystickém těle Kristově</i>	33
<i>Hierarchie a její poměr k mystickému tělu Kristovu.</i>	34
<i>Encyklika „Mystici corporis“</i>	35
<i>Panna Maria a Cíkev</i>	37
<i>Obcování svatých</i>	39
IV. ODDÍL: SLUŽBA CÍRKVE, ČILI CÍRKEVNÍ MOC	41
<i>Hierarchie apoštolská</i>	42
<i>Moc svátostná</i>	43
<i>Pravomoc pastýřská</i>	46
<i>Učitelská služba, čili moc Církve</i>	48
V. ODDÍL: ZNÁMKY PRAVÉ CÍRKVE KRISTOVY	51
<i>Jednota v Církvi</i>	53
<i>Svatost v Církvi</i>	54
<i>Obecnost, čili katolicita v Církvi</i>	55
<i>Apoštolskost v Církvi</i>	56
VI. ODDÍL: VLASTNOSTI CÍRKVE, NUTNOST CÍRKVE	58
<i>Cíkev ve světě</i>	60

II. DÍL

NEKATOLICKÉ NÁBOŽENSKÉ SPOLEČNOSTI

I. ODDÍL: ROZKOLNÉ (SCHISMATICKÉ) CÍRKVE V NAŠÍ VLASTI	77
<i>Církev pravoslavná</i>	65
<i>Církev starokatolická</i>	65
II. ODDÍL: ČESKÝ PROTESTANTISMUS POSLEDNÍCH DOB	86
<i>Českobratrská církev evangelická</i>	92
<i>Bohovědné názory protestantismu</i>	99
<i>Přehled protestantské bohovědy české</i>	102
<i>Věrouka církvi českobratrských</i>	104
<i>Evangelická katolicita</i>	117
III. ODDÍL: PROTESTANTSKÉ DENOMINACE HLASÍCÍ SE K HISTORICKÉ JEDNOTĚ BRATRSKÉ	119
<i>Jednota bratrská, t. zv. obnovená</i>	119
<i>Jednota českobratrská</i>	122
<i>Bratrská jednota Chelčického (domácí větev světo- vého svazu baptistů — Baptist World Alliance) .</i>	126
<i>Methodisté</i>	
IV. ODDÍL: OSTATNÍ DENOMINACE PROTESTANTSKÉ U NÁS	135
<i>Armáda spásy</i>	
<i>Adventisté</i>	141
<i>Ruselidi — významní badatelé bible — svědkové Je- hovovi</i>	152
<i>Církev Eman. Swedenborga či Nový Jerusalems</i>	157
<i>Mormoni či Církev Ježíše Krista svatých posledních dnů</i>	163
Nejnovější a nejmodernější dvě denominace pro- testantské:	165
<i>Obec křesťanů Dr. Bedřicha Rittelmeyera</i>	165
<i>Unitářství Dr. Norberta Čapky</i>	174
Mimocírkevní zdánlivě křesťanské společnosti:	179
<i>Spolek Nový Jerusalems</i>	179
<i>Spolek „Volné sdružení klusů“</i>	181
<i>YMCA a YWCA</i>	181

V. ODDÍL: CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ	184
<i>Dvacetiletý dějinný a ideový vývoj ČČS</i>	195
<i>Význačné osobnosti církve československé</i>	202
<i>Úsilí církve čs. o samostatnou fakultu theologickou .</i>	208
<i>Učení církve čs.</i>	211
DOSLOV	234
POUZITÁ LITERATURA	235
REJSTRIK	241
OBSAH	245

Dr. Josef Kubalík

ČESKÉ KŘESŤANSTVÍ

*Církev Kristova a jiné náboženské
společnosti v naší vlasti*

Jako 4. svazek knihovny „Studium“ vydal nakladatel Bohuslav Rupp v Praze II, Jindřišská 23. Graficky upravil a obálku navrhl Miloš Krejza. V nákladu 2.000 výtisků Románským garmondem vytiskly tiskařské a nakladatelské podniky „Cíl“ v Liberci.

L. P. 1947.

Dr. JAROSLAV BENEŠ

DUCH A HMOTA V THEORII POZNÁNÍ

2. svazek knihovny „STUDIUM“.

V nynější době, kdy v celém světě se tak ostře vyhranují dva hlavní myšlenkové tábory, a to na jedné straně stoupenci světového názoru křesťanského a na straně druhé hlásatelé tak zvaného dialektického materialismu, jest každé člověk nucen seznámiti se aspoň se základy filosofického myšlení. Bezpečným vůdcem na cestě za poznáním pravdy je sv. Tomáš Akvinský, jehož světlý filosofický systém má u nás zvlášť povolaného vykladače v profesoru pražské theol. fakulty dr. Jaroslavu Benešovi, z jehož dosavadních prací připomínáme aspoň knihy „René Descartes a Tomáš Akvinský“ a „Rozumem ke zdroji pravdy“, k nimž se přímo řadí poslední dílo Benešovo, nazvané „Duch a hmota v teorii poznání“. Mimořádná cena této knihy je v tom, že způsobem nejvýš přehledným, jasným a hutným řeší problém poznání z hlediska křesťanské filosofie a vřadit musíme zdůraznit, že kniha je zásadním příspěvkem k velmi časové otázce převrství ducha či hmoty. Dr. Beneš se nikdy nesnažil svůj úkol si ulehčit, nic nepředpokládá, v každé kapitole vychází od základu. Jeho mluva je jasná, myšlenky se rozvíjejí a na sebe navazují v přísně logickém sledu, takže kniha je ideálním úvodem do filosofického myšlení. Tak je kniha „Duch a hmota v teorii poznání“ vzornou a klasičtou ukázkou odpovědné vědecké práce a proto má stoupenec cizího názorového tábora nebudu ji číst bez užitku. Kniha je spolehlivou oporou myšlení, názorové jistoty a pevnosti a nejlepší východiskem k dalšímu studiu. Máme knihu, jakou jsme potřebovali a bez jakéhokoli nadšárky můžeme říci, že jsme za ni opřaveni věčně.

Národní obrada.

Cena brož. 50 Kčs, váz. 70 Kčs.

NAKLADATELSTVÍ
BOHUSLAV RUPP
Praha II, Jindřišská 23

K N I H O V N A „ L O G O S ”

SLOVO BOŽÍ. Napsal dr. Josef Miklík C. Ss. R. Kniha celo-
ročních kázání. Brož. 155 Kčs, váz. 185 Kčs.

NA KLINĚ MATERSKÉM. Napsal doc. dr. Josef Hronek. Ka-
pitoly o rodinné výchově dětí v předškolním věku. Brož. 45 Kčs.

KATECHETIKA. Napsal doc. dr. Jos. Hronek. Syntetické dílo
o duchu a formě nábož. výchovy a vyučování. Brož. 75 Kčs.

BLAHOSLAVENÍ. Napsal dr. Bohuslav Jarolínek. Kniha kázání
na thema Horské řeči. Brož. 96 Kčs.

MARIA. Napsal Jindřich Š. Baar. Kniha mariánských kázání.
Brož. 96 Kčs.

K N I H O V N A „ S T U D I U M ”

UČENÍ VÍRY. Napsal dr. Jan Ev. Urban O. F. M. Moderní kom-
pendium katolické nauky. Brož. 90 Kčs, váz. 115 Kčs.

DUCH A HMOTA. Napsal univ. prof. dr. Jar. Beneš. Základní
dílo křesťanské filosofie. Brož. 50 Kčs, váz. 70 Kčs.

O PŘÁTELSTVÍ. Napsal dr. Reg. M. Dacík O. P. Psychologie
a etika přátelství. Brož. 28 Kčs, váz. 53 Kčs.

BYZANTSKÉ KŘESŤANSTVÍ U SLOVANSKÝCH NÁRODŮ.
Napsal dr. Jar. Kadlec. Církevní dějiny slovanských národů.
Brož. 70 Kčs.

K N I H O V N A „ S V Ě T L A ”

DĚJINY DUŠE. Svěží životopis sv. Terezie z Lisieux.

Brož. 96 Kčs, váz. 131 Kčs.

SV. BENEDIKT. Napsal P. Marian Schaller O. S. B. Život a dílo
patriarchy západního mnišstva. Brož. 90 Kčs, váz. 130 Kčs.

SV. AUGUSTIN. Napsal Giovanni Papini. Život a dílo jedné
z největších postav křesťan. dějin. Brož. 87 Kčs, váz. 127 Kčs.

NAKLADATELSTVÍ BOHUSLAV RUPP

PRAHA II, JINDŘÍŠSKÁ 23 • TELEFON ČÍSLO 311-87