

A v čem bude záležeti taková fysická síla? Bude podstatně používat armády a loďstva, kdykoli dojde k nějakému střetnutí? Bude mezinárodní moc policejní autonomní? Možno vzít v úvahu, jak právě nedávno se stal návrh, aby se letectví zmezinárodnilo, při čemž zároveň by se zakázalo letectví národní, ať už veřejné nebo soukromé? Tím by se zavedla letecká policie, jejíž činnost prakticky by znemožnila každou válku. Či snad by se mělo především zdůraznit, že by mělo dostačit, zůstat při hospodářských prostředcích, jako jest blokáda, zákaz obchodních styků, bojkot, peněžní podpoření napadeného státu atd., čímž by byl vehnán do úzkých stát odbojný a útočný?

Odpovídat zde na to ano nebo ne, bylo by vyslovovat čirou domněnku. Zde musí odpovědět čas, technické a jejich práce.

Jisto jest, že centralisace v mezinárodním rámci se zdá přirozeným právem, jako druhdy centralisace v rámci státu; brániti se takovému vývoji, bylo by marným počínáním, právě jako pokoušeti se, odstranit ve dvacátém století hangary a nádraží. Ostatně tento vývoj je zcela ve shodě s duchem křesťanství. Spisovatel krátce praví: „Včera idea křesťanského svazu národů se jevila návratem do středověku; dnes ten křesťanský ideál splývá s ideálem mírového svazu“ (Sturzo, *La Communauté internationale et le droit de guerre*, Paříž 1931, str. 261 orig.).

Promlčené dogma o naprosté nadřícenosti států ustupuje nové ekonomii státní, kde každý z nich svou bezpečnost vidí ve spravedlnosti, kterou chrání vyšší autorita a kterou zaručuje fysická moc.

Můj závěr? Je zcela vysloven v klasických větách B. Pascala, nejhlubšího to a nejkřesťanštějšího z našich filosofů: „Spravedlnost bez fysické síly jest rozpor v pojmu, protože vždy plodí zlo. Fysická síla bez spravedlnosti žaluje sama na sebe.“ Nutno tedy sdružovat spravedlnost a fysickou sílu a tedy starat se o to, aby bylo silné, co je spravedlivé a aby bylo spravedlivé, co je silné.

A. Spisar:

## SLOVO KE KNIZE J. L. HROMÁDKY „KŘESŤANSTVÍ V MYŠLENÍ A ŽIVOTĚ“ \*)

Doba přechodná je vždy plna zmatků a nejistot. Staré se bortí, nové není ještě hotovo. Všude nejistota, tápání, hledání, zkoumání, experimentování. Tak je na všech polích lidského života: myšlenky, viry, mravů, hospodářství, politiky.

\*) Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských. Laichterův Výbor nejlepších spisů poučných. Praha 1931. Cena neváz. 54 Kč.

A tak je tomu i dnes v Evropě a v přilehlých oblastech kulturních. Nelze pochybovat o tom, že žijeme v době kulturního přelomu. Všude je chaos, změt názorů, plánů, zájmů, myšlenek a hesel.

Je pochopitelné, poněvadž přirozeno, že do toho víru je zatáhováno a že má účast na tom chaosu, na té nejistotě i — náboženství, v našich poměrech náboženství křesťanské. I to, co odjakživa a všude bývalo pevným opěrným bodem, co dodávalo lidstvu všech dob a kultur pevné páteře, pevné duše, pevných směrnic, útěchy, radosti, síly a odolnosti, ano i to je dnes zmítáno vlnami nejistoty, je v pohybu, pozbývá posilující moci, je v krizi.

V takových dobách kritických, kdy staré se boří, nové teprve hledá, je třeba zkoumat, na kolik staré je opravdu staré, zastaralé, na kolik musí učinit místo novému, na kolik musí býti nahrazeno něčím novým. To týká se projevů a posíl veškerých složek života, nanejvýš ovšem náboženství, jež vždy bylo vzpružinou, duší velkých období kulturních. Tu je na místě, aby v době krise, kterou prožívá i náš život náboženský a mravní, také dosavadní tmel našeho života byl učiněn předmětem zkoumání a šetření, zda je překonán a zda musí býti nahrazen něčím novým, lepším — bez nějakého opěrného bodu nelze člověku žádnému žítí — nebo zda má býti ponechán, jak je, nebo konečně zda má býti opraven, jinak formulován a řešen. Myslím křesťanství jako náboženství a církve.

Z této zde letmo načrtnuté nálady duševní, která ovládá více méně každého z nás, které si však neuvědomujeme všichni stejně a nelčíme ji stejně, vznikla kniha prof. Hromádky z Husovy fakulty, shora označená.

Profesor Hromádka velmi živě se zabývá studiem myšlenkového díla Masarykova. Loni vzešla mu z toho studia velmi hodnotná kniha jeho o Masarykovi, nejlepší kterou dosud máme v našem písemnictví. Jistě je prof. Hromádka právě Masarykem přiváděn k otázce: Co s náboženstvím, co s křesťanstvím, když přece Masaryk to byl, který u nás již od osmdesátých let minulého století sám zabýval se řešením krise náboženské, — pro sebe i společnost naši — jsa sobě vědom, že náboženství ztrácí na své průbojné síle, kterou mívalo kdysi, a že v nitru moderního člověka — odhozením náboženství zůstává děsivé prázdno, horror vacui, jež podlamuje sílu a radost a životní chuť moderního člověka, při vši a přes všechnu kulturu myšlenkovou a technickou. Při tom ovšem nechci a nemíním vylučovat vlivy jiné, které vedou autora knihy, aby zkoumal životnost forem křesťanských. Nikterak také nemyslím, že prof. Hromádka snad podléhá plně názorům Masarykovým, nýbrž naopak, musím plně zdůraznit, že kriticky sleduje názory Masarykovy a ukazuje na jejich slabiny, zvláště na jejich značně ještě zabarvení pozitivistické, neupíraje mu ovšem zásluh o zvýšení zájmu o otázky náboženské

a mravní u nás, v době, kdy v masách náboženství křesťanské a církve byly v naprostém úpadku nejen z důvodů a příčin zevních, ale — a hlavně — vnitřních.

Knihla Hromádkova vznikla jednak z vědomí krise náboženské a církevní u nás i jinde, jednak z obav o budoucnost nejen církvi, nýbrž i naší společnosti domácí i cizí. Hlavní otázkou jest mu, co může křesťanství dáti nám dnes i v budoucnosti. K tomu cílí zkoumá zásadní principy jeho i církevní, totiž to, co je — dle názorů Hromádkových — hlavní podstatou křesťanství, čím odlišilo se od kultury světa kdysi, když objevilo se na světě, a čím liší se i dnes a musí se lišit navždy, nemá-li splynout s filosofií a kulturou: a má-li konat svůj úkol osobitý a zvláštní, jehož nemá a nemůže nic jiného na světě konat a jehož svět právě potřebuje.

Na knihu nelze se dívat jako na plod školské teologie, nýbrž jako na vykřičník duše, chvějící se v úzkostech o společnost, když vidí, jak v tom všeobecném zmatku myšlenkovém a životním je v nebezpečí i křesťanství a církev, ovšem na škodu lidstva, ale zároveň i duše plné víry v životní schopnost křesťanství. Není to spis o dějinách křesťanství ani vyčerpávající informační knížka o církvích a jejich životě, tedy suchá, objektivní práce, studená, nýbrž živá, z přesvědčení tryskající a krví psaná interpretace společných kořenů křesťanských církví a charakteristika (v hlavních, podstatných rysech) dějinných útvarů církevních a theologických. Proto také ten nápis: křesťanství v myšlení a v životě.

Pravím-li, že to není práce objektivní, nemíním tím pohanu spisu, nýbrž chci jen říci, že není psána bez vztahu k názorům autorovým, ba naopak musím zdůraznit, že je psána naprosto se stanoviska náboženských a theologických jeho názorů. Nechci zde zabývat se otázkou, zda naprosto objektivní práce — i dějepisná — je vůbec možná, nebo zda každá práce — hlavně pak zásadní — musí být nutně zbarvena subjektivně, když přece hodnotící měřítko máme každý právě ve svých vlastních názorech.

To ovšem vysvětluje pak, proč není nám možno ve všem souhlasit s autorem a proč musíme se svého stanoviska vytknout body, v nichž jsme názorů jiných. A jiní učiní ovšem podobně.

Z obsahu nejvíce nás zajímá kapitola druhá: Společné základy křesťanských církví, v níž vidím vrchol díla, hlavní obsah. Tam poznáme autorovy názory na křesťanství a církev.

Kapitola první a šestá (poslední) mluví o kritické situaci křesťanství a o poslání křesťanských církví dnes i v budoucnu. V první kapitole uznává ubývání působnosti církví a křesťanství v dnešní době, a v tom přechodním chaosu cítí potřebu jasné duchovní orientace, k níž má přispět právě rozbor myšlenkových, mravních, kulturních složek křesťanských. Vínu slabého působení křesťanství vidí jednak ve všeobecném proudu naší kultury od dob renesance, tedy doby nové, který lze charakterisovati

jako odklon od sil duchovních a příklon k hmotě a silám hmotným, k zemi, přírodě, člověku, k zákonům, tedy odklon od kultury života věčného, Božího a příklon ke kultuře tohoto světa, kultuře smrti a pomíjitelnosti. Člověk — ne Bůh, zní dnešní disjunkce. Jednak spatřuje odpovědnost za nynější situaci v církvích samých, které nekonají *ani nábožensky* svého úkolu, tím méně myšlenkově, sociálně. Nemají vědomí svéprávnosti, přizpůsobují se tomuto světu, nerozumějí bolestem doby, ztratily vědomí universality, právě toho společného, jež je činí křesťanskými, zesektářšely. Odtud neznalost křesťanství nejen v lidu a v masách širokých, ale i v církvích samých a v těch, jež mají věsti. Hromádka právě chce upozornit na to hlavní v křesťanství, na hlavní a vnitřní podstatu a ideu křesťanskou, na myšlenkový princip v křesťanství, trvalý obsah jeho náboženského poselství. Chce upozornit na živé jádro a realitu víry, jež je tísněna jednak tradicí (dogmatem, teologií, kultickým řádem a zřízením), jednak přirozenými sklony lidské povahy, ale která stále revoltuje proti lidské logice a i ethice lidské svou paradoksností, čímž právě koná lidstvu službu záchrannou.

Má-li referent připojit k tomu svou poznámku kritickou, praví, že s autorem celkem souhlasí, dokonce i s jeho poznámkou o vzpouře víry proti běžné logice a ethice lidské čili paradoksností víry, ovšem v tom smyslu, že víra jde dál a výš než rozum a věda a že věda a rozum sledující vědu mívá také logiku nedůslednou, vadnou a že víra má též svou logiku, skrze kterou dlužno mnohdy odstraňovat barikády a překážky, jež si rozum vědecký sám mnohdy v cestu valí. Mezi příčinami úpadku křesťanství neuvádí autor rozpor mezi teologií křesťanskou a mezi filosofií, která čistě rozumově vykládá skutečnost na základě vědeckém. Je nepopíratelný rozpor mezi světovým názorem, jak ho formulovaly církve ve shodě (ovšem že mnohdy i v nesouhlase) s někdejší filosofií a mezi názory dnešního člověka. Ten rozpor dlužno odstranit. Jest dnes propast myšlenková mezi církvemi křesťanskými, kterými se autor obírá ve své knize, a mezi moderní dobou. Snad autor jako evangelík a protestant, tedy odchovaný církví, vzniklou již v době nové a respektující (ať vědomky nebo nevědomky) potřeby doby nové, ani necítí ten rozpor myšlenkový mezi dobou naší a křesťanskými církvemi, jako jej cítí odchovanec církve katolické, která mnohem důkladněji a rozumově přesněji, snad až příliš intelektualisticky zdůrazňuje dogmata starocírkevní (na př. Trojici — důraz na tři osoby a jednotu podstaty).

Ostatně autor sám uznává potřebu, aby církve svým myšlením i životem činně účastnily se duchovního zápasu o světový a životní názor, jak o tom svědčí poslední kapitola (šestá), kde velmi oprávněně nadhazuje otázku, zda dnešní rozklad syntetické stavby anticko-křesťanské (uznává v naší kultuře i náboženské složku nejen evangelia, ale i antickou) není možná jen

dokladem, že tato stavba nebyla dobře provedena a že je nutná podstatná rekonstrukce (437). Myslím, že stavba byla dobře dělána, ale z materiálu dobového (vědecky a filosoficky) a že je potřeba provádět rekonstrukci myšlenkovou, theologickou, v níž by vedle podstatných složek evangelia, byly podstatné složky naší kultury, ať jsou to složky antické nebo nové složky naší doby, s jejím pokrokem vědeckým a technickým. Naprosto popisují slova autorova: „Leč snad také je něco vadného v samé myšlenkové a theologické struktuře církví“ (438). Ano, je hodně vadného v theologii církevní, ač ne vše. A vím, že „rekonstrukce theologie je práce ohromná, ale bez ní není myslitelné ozdravení osobního života i společnosti“ (438). I to třeba uznat, že „i filosofie stojí před dějinným úkolem pojmut nově vztah theorie a praxe, podívat se novým zrakem na vývoj filosofie, odkrytí omyly filosofických soustav a vytvořit novou syntesu antické filosofie, římského práva, biblické víry, moderní vědy a technické civilizace. Správný vztah theologie a filosofie není dnes otázkou mocenskou ani prestižní, nýbrž naléhavou potřebou kulturní síly, mravního a společenského řádu“ (438).

Stanovisko toto a cíl — jsou formálně úplně správné; uznáváme je i za stanovisko naší ČCS. Provedení bude ovšem těžší, aspoň tak těžké, jako bylo budování theologie tradiční; neobešlo se bez bojů, jež byly mnohdy velmi nelidské a nekřesťanské. Dnes netřeba bojů, ale třeba diskusí, debat, výměny názorů. Jak se strany filosofů tak i na straně theologů.

Theologové budou různě nalézat a hodnotit složky (náboženské a theologické) té přestavby. Podobně i filosofové. Ale nelze jinak postupovat, než jak naznačeno: diskusí a výměnou myšlenek. Hromádka ovšem za správný způsob uznává hledisko a měřítko své, jež je jednak reformační ve smyslu reformace 16. stol. a jednak stanovisko nejnovějšího theologického směru protestantského — Barthova. Naše církve má měřítko jiné, které není Hromádkovo. Ale naše církve nepohrdá plně a naprosto jeho hlediskem, v němž jednak je zdůrazněna (dle našeho názoru jednostranně, příliš) transcendence Boží a opomíjena imanence Boží, což má vliv i na názor na zjevení, vykoupení atd. ČCS snaží se uznat, co považuje dle měřítka Kristova za nutně přináležející k podstatě křesťanství. Přitom však klade větší důraz na stránky, které Barthem a Hromádkou jsou opomíjeny nebo nedoceňovány. Myslím, že je právě potřeba slyšet i církve tak zvané svobodné, církve vznikající dnes. Autor mluví o unitářích starších i dnešních, o ČCS má jen poznámku, že vyrůstá z jiných předpokladů, zejména z národně-historických reminiscencí a z odporu proti katolictví — a že zjev naší církve je ovšem složitější, než aby byl zařazen a směl být zařazen výhradně do oddílu o útvarech reformačních. To je sice pravda, ale necelá a je velká škoda, že nevěnoval autor několik stránek rozboru též církvím tak zvaným svobodným a ovšem i naší církvi. Vždyť ne-

musí vše chválit a přijímat, nybrž stačí kriticky a podrobně vše zhodnotit. ČCS myslí, že časem přispěje též k řešení myšlenkové krise dneška. Svě dosavadní dílo nepovažuje ani za definitivní ani za naprosto dokonalé. Ale lepší něco než nic. Dovedla zachytit nábožensky slušné procento českého lidu a získat pro Krista. Tím podpořila životně velké masy naší společnosti. To stojí za uznání. Kritikou se našemu dílu jen pomůže.

Tu bych nadhodil též otázku, co dělají theologové, aby seznámili s podstatou křesťanství řady filosofů? Myslím, že u nás celkem velmi málo. Nedivme se pak, že filosofové křesťanství neznají. Dle mého názoru je třeba být ve styku i s těmi, kdož nejsou zrovna stoprocentní obdivovatelé theologie křesťanské. Treba informovat co nejvíc veřejnost o tom, co křesťanství je, co chce, která je jeho podstata. Prof. Hromádka a dva tři jiní theologové to dělají. Ale je to málo a nestačí to. Upozornují, nebylo by potřeba, aby zde byla theologická knihovna, která by přinášela standartní díla theologická, z minulosti i přítomnosti církve? Odkud mají filosofové znát bohatost myšlenek uložených v dílech theologických a nepřístupných dnešku?

Jsem přesvědčen totiž jako prof. Hromádka, že otázky, které řešili theologové minulostí, jsou pořád aktuální a dnešní doba musí je řešit znova a znova formulovat. Potud mají dogmata křesťanské theologie význam dosud, že nám ukazují, které otázky zaměstnávaly mysl a srdce dob minulých a jak byly řešeny ve shodě se svou dobou. To znamená prostředky své doby a pro potřeby své doby. Naše doba musí postupovat podobně: řešit otázky života pro své potřeby a prostředky svými. To mám na mysli, když pravím, že musí hlásání evangelia se přizpůsobit naší době. Nikoli zpronevěřovat něco z podstaty evangelia a přijímat, co nemůže organicky být s podstatou evangelia sloučeno, ale celou podstatu evangelia vyjadřovat pro nás prostředky, mluvou a myšlením naší doby. Ani dogmata nejsou zde bez ceny. Mají svůj náboženský obsah, který pro nás má význam a který možno vyjádřit jinak, naší době přiměřeně.

Ovšem uznávám obtíž toho počínu, neboť vše záleží na tom: co je podstata evangelia, křesťanství a kterých složek dobových, kulturních lze užít při formulaci myšlenkové. Církev naše učinila počátek formulováním učení svého, jak v návrhu referentové bylo předloženo sněmu a přijato za podklad další formulace.

Hledáním podstaty křesťanství zabývá se autor knihy v hlavě druhé, nesoucí nápis: Společné základy křesťanských církví.

Autor knihy, hledaje společné základy křesťanských církví, ztotožňuje je s podstatou křesťanství, s podstatnými složkami evangelia Kristova, což dle našeho názoru není správné. Společné základy církví (a autor bere v úvahu jenom církev historické, staré) jsou plodem vývoje křesťanství celých století. Mají ovšem určitý vztah k podstatným složkám evangelia Kristova, rostly z nich, ale pozměňovaly je ve svém výkladu, přibíraly

prvky mimoevangelické, jak to odpovídalo kultuře té které doby, při čemž sice snažily se odlišit od světské kultury a zůstat věrnými evangeliu, ale dařilo se jim to jen relativně. Do jisté míry uznává to autor sám, ale ne dostatečně.

Referent je toho názoru, chceme-li zjistit podstatný obsah evangelia Kristova, že musíme hledat pouze v evangeliu Kristově a že i tam musíme odloučit od Krista vrstvu názorů přinesených do zpráv evangelických prvními křesťany a generacemi, kterými pocházela tradice o Ježíšovi jako Mesiáši. Je jisto, že nelze nám s absolutní jistotou dostat se k „historickému“ Kristu, poněvadž zjev Kristův je nám znám jen z toho, jak působil na učeníky a skrze ně na první křesťany, tedy osobně nepřímou a prostředně. Ale ku zjištění podstatných složek evangelia Kristova nepotřebujeme přímého osobního působení Kristova na nás. Z evangelii, jež jsou dokladem působnosti Ježíšovy na učeníky, můžeme poznat podstatný obsah evangelia jeho; nesmíme se však přit o slovíčka a musíme mít na mysli ducha čili smysl působnosti Ježíšovy. A myslím, že doba víry ve verbální inspiraci Písma je ta tam i v církvích evangelických, kde byla nejsilnější zdůrazňována.

Jisto je však, že hledající podstatný obsah evangelia, budeme brát v potaz evangelia Kristova, a nikoli Pavla, dobu apoštolskou, dobu starokřesťanskou a dobu formulování dogmat církevních. Aby mi bylo rozuměno: není ta doba pro nás bez ceny, i jí se třeba zabývat, ale jen k tomu cíli, aby se zjistilo, které přeměny daly se s podstatou evangelia Ježíšova, abychom poznali, jak počínali si křesťané pozdějších věků, formulující ten podstatný obsah evangelia Kristova v duchu své doby, pro své potřeby, prostředky a mluvou té které doby. Autor knihy hodnotí po té stránce i evangelium Ježíšovo, ale myslím, že krátce jen, aby se pak zabýval obsírněji boji o formulaci dogmat starokřesťanských názorů kristologických. Po mém názoru byl by se doporučoval postup opačný: více pozornosti evangeliu a méně dějinám dogmatu.

V podrobnostech zabývá se pak autor smyslem evangelia Kristova, církvi jako novou politejí, vyznáním víry, motivy starokřesťanského vyznání, jež obsahuje víru v Boha, víru v Krista čili inkarnaci a jiné ještě články a doplňky, dále pak symbolem nicejsko-cařihradským, jakož i jeho náboženskými a theologickými předpoklady v bojích s Ariem, smyslem boje o filioque, sporem o Kristovo lidství, smyslem víry v Trojici a poměrem křesťanství k antice jako předpoklady křesťanské kultury.

Nelze v tomto referátě — beztoho již dosti rozsáhlém — zabývat se všemi podrobnostmi šetření a zkoumání autorova. Nás může zajímat právě jen hlavní obsah jeho výtěžků. A tu třeba si uvědomit, že každá církev, jež chce být církví, to jest křesťanskou společností náboženskou, a být ve styku s evangeliem Ježíšovým, musí zaujmout stanovisko podstatně shodné

s evangeliem Kristovým v těch bodech, kterými se zabývá též autor knihy, totiž v otázce nadsvětého, transcendentního Boha, stvoření, dále pak osoby Ježíšovy a jeho vztahu k Bohu i k lidstvu, zjevení, Trojice, jakož i v otázce církve jakožto společnosti nadsvětové a přece ve světě působící a neméně v otázce mravní schopnosti člověka, jeho hříšnosti a odtud potřeby spasení, vykoupení a milosti Boží. Jisto je, že křesťanství v těchto bodech se odlišilo od tehdejší společnosti lidské a učinilo jimi průlom do imanentismu, emanatismu, naturalismu pohanského, do jeho spekulace, mysticismu, pesimismu a fatalismu. I moderní církev musí zde postavit se na odlišné stanovisko křesťanské, odlišné od stanoviska dnešního lidstva, pokud dnešní lidstvo stojí na stejném stanovisku jako stála kultura pohanské doby Kristovy; nemůže splynout s moderní kulturou, pokud tato obsahuje složky principiálně různé od hlavních a podstatných zásad Ježíše Krista v bodech naznačených.

Jest však otázkou, zda výsledky, k nimž dospěl autor knihy, jsou opravdu obsaženy v evangeliu Kristově a nejsou-li spíše formulací nauky evangelia, činěnou theologií starokřesťanskou a proklamovanou sněmy církevními ve 4. a 5. století. A tu nelze nám souhlasiti se slovy autorovými, že základní obsah konečného dogmatu o Kristu-Bohu, jak byl vyjádřen ve 4. a 5. století, jest už v nejstarší křesťanské literatuře, pokud se tou nejstarší literaturou rozumí též znění našich nynějších evangelií. A podobně i v jiných bodech shora označených dlužno spíše míti za to, že pozdější theologie církevní ony základní složky víry křesťanské, jak jsou vyjádřeny v evangeliu, pozvolna, ale jistě měnila, vykládajíc je ve shodě s filosofickým a kulturním myšlením své doby, při čemž ovšem snažila se uchovat odlišný ráz od kultury a filosofie pohanské. Výklad těch principů víry, jak formulován je na sněmech 4. a 5. stol., nekryje se zcela s evangeliem Kristovým.

V evangeliích lze jistě zjistit theistickou víru v Boha. Theismem křesťanským netřeba však — aby Bůh vykonal to, co od něho autor očekává (stvoření, vykoupení, posvěcení, soud) — rozumět naprostou transcendenci Boží a naprostou nemožnost dostat se k Bohu ze světa a ducha lidského. Transcendence znamená odlišnost Boha od světa ve všem, v podstatě i v působnosti, ale nikoli nevyklučuje působnost Boží ve světě a v člověku, tedy připouští imanentní působení. Ba stvoření světa, péče o svět a člověka a zjevení Boha předpokládá možnost kontaktu Boha se světem a člověkem, kterýžto kontakt nelze si představovat zevně, nýbrž vnitřně, z nitra. Nutno uznávat stvoření proti emanatismu pantheistickému a monistickému vůbec, ale stvoření děje se Boží myšlenkou a vůlí, mocí, čehož důsledek je, že svět a vše je v myšlence a v moci Boží, aniž by splývalo s podstatou Boží; stvoření zůstává svobodným činem Božím. Jinými slovy: je možno připouštět i transcendenci i imanenci, jak činí tak mnozí theo-



logové křesťanství, na př. katoličtí, ovšem transcendenci podstaty a imanenci působení.

Pokud se božství Ježíše Krista týče, nemožno souhlasit s autorem, ač bych rád souhlasil, že by totiž usnesení sněmů o Kristu-Bohu bylo v podstatě obsaženo v evangeliích. Evangelia znají Ježíše Krista, t. j. Mesiáše. A poněvadž Mesiáš byl zván i synem Božím, znají tedy Ježíše Krista jako Syna Božího. Ale syn Boží v myšlení a víře židovské a učeníků neznamenal Boha ve smyslu sněmů pozdějších. Autor knihy ví přece, že ten výraz měl smysl theokratický a mravní. I celý národ izraelský zván je synem Božím, králové byli synové Boží a zvláště onen zaslíbený král-mesiáš zván byl synem Božím. Proto i učenci, zvouce Ježíše Kristem, synem Božím, mohli jej tak zvat jen ve smyslu theokratickém, mesiášském. Ovšem Ježíš jako mesiáš vynikal a musil vynikat nad proroky starozákonní a musil mít větší moc než obyčejní lidé. Jako Mesiáš staví sebe Ježíš v čelo bratří, před ně, mimo ně, nad ně, ale nikdy ne do stejné linie s Otcem, do linie, jež by znamenala totožnost s Bohem. A jsou-li v evangeliích místa, jež povyšují Ježíše nad lidi ostatní, jsou tam přec i místa, která jej staví pod Boha a na stranu lidí. Nemohou nás másti ani některá místa v Janově evangeliu, které je pozdější a obsahuje již ohlas filosofie a kultury mimobiblické.

Že křesťané Ježíše tak záhy zbožštili, je pochopitelné právě z jejich víry v mesiášství Ježíšovo. Ale proces zbožštění, než byl Ježíš uznán na sněmu Bohem, trval přece dosti dlouho.

Také není možno přesvědčit se, že k vykoupení a spasení bylo třeba vtělení, inkarnace Boha v jedné historicky ohraničené osobě lidské. Stačí snad víra, že v Ježíši Kristu působil Bůh způsobem zvlášť vynikajícím. Apologetové, kteří Loga viděli i mimo Krista, byli přec jistě dobrými křesťany a za takové jsou též uznáni od církve. V Kristu přichází Bůh, ale nespojuje se s lidskou přirozeností Ježíšovou podstatně, substanciálně v jednu osobu — božskou, jak zní dogma kristologické, nýbrž působí v člověku Ježíšovi a skrze něho. Tím sice jest Ježíš stavěn na stranu lidí a nikoli do jedné linie s Bohem, ale vyniká nad ostatní lidi jako zjev jedinečný v dějinách. Jde jen o to, abychom nespojovali v jeden jednající princip, v *jednu osobu* to, co je od sebe tak rozdílné, totiž Boha a člověka. Je v Ježíšovi spojení Boha a člověka, ale ne podstatně, nýbrž dle působení, při čemž osoba Ježíšova zůstává lidskou, ovšem zvlášť omilostněnou a uschnopněnou Bohem, aby byla jeho nástrojem ochotným. Tolik lze pochopit se stanoviska theistického. Co je nad to, zdá se býti ohlasem právě toho potíraného emanatismu, pantheismu a monismu. Církev gnosticismu potírala a ubránila se mu; nicméně, jak už v boji bývá, některé prvky gnostické (právě v nazírání na osobu Ježíše Krista a na Trojici) vnikly v názory církevní a pozměnily prvky víry evangelické.

Tím naznačeno je již též naše stanovisko k Trojici. Chápeme

plně, že pomysl, pojem a představa Boha, jak ji dává filosofie nestačí na vysvětlení Boha křesťanského; je příliš prázdný. Tu třeba respektovat náboženskou zkušenost, jak ji máme doloženu v evangeliích. Ale v evangeliích nenajdeme doloženu viru ve tři osoby v Bohu. Ostatně dlužno konstatovat, že autor knihy nedává takový důraz na nauku o Trojici jako na nauku o Kristu-Bohu. To v katolických dogmatikách dává se na Trojici větší důraz.

Opět třeba říci, že stačí k záchraně křesťanské představy o Bohu věřit, že Bůh je zosobněná pravda a dokonalost sama, dokonalý život, že je původcem vši pravdy a dokonalostí, že je pravdou a dokonalostí samou a že žije a působí tou pravdou a dokonalostí. Lze to vyjádřit takto: Bůh žije trojjediným životem a působí navenek trojjedinou činností. Odtud lze Boha zvat Otcem Slovem (Logem) a Duchem v souhlase s evangelií. Myslíme, že jsme ještě přísnějšími v té věci než autor knihy sám; neboť zdá se býtí málo, když praví: osoby v Trojici vyjadřují rozmanitý aspekt víry, se kterým se blížíme k Bohu, nebo lépe řečeno: rozmanitý způsob, se kterým Bůh jedná s námi (str. 141). Oproti tomu myslím, že osoby v Bohu chtěly naznačit i bohatost života v Bohu. My dnes neužíváme označení tři „osoby“ (dnes změnil se smysl a význam osoby), uznáváme přece tu bohatost života v Bohu. Ostatně ani dle autora nemá být formule trojiční posvěcenou formulí a relikvií, ani šněrovací kazajkou a policejním reglementem“ (str. 141). Souhlasím. Tu se táží: neplatí to i o jiných formulích dogmat? Pravím: o formulích, ne o jejich náboženském obsahu.

Pokud se týče autorových názorů o církvi, celkem lze i s našeho stanoviska s ním souhlasit. Ať se díváme na osobu Kristovu jakkoliv (totiž buď tak, jako autor, nebo jako my), církev vždy je cosi, co má stát nad společností, a nemá s ní splývat. nýbrž má formovat společnost na podkladě idejí království Božího. Co do soudu, přijímáme soud Boží, jenž se však neděje viditelným druhým příchodem Ježíše Krista, ale stále a hlavně ve smrti člověka. Uznáváme, že hřích vzniká ze zvlé lidské a věříme v jeho naprostou odlišnost od dobra. Zároveň však věříme nebo lépe řečeno: důvěřujeme, že Bůh všechny přivede k sobě. Obrazy o posledním soudu z evangelií bereme jako podobenství, jež chtějí nám znázornit vztah Boha k lidským činům. Uznáváme náklonnost člověka ke hříchu, nemůžeme však uznat dědičnost osobní viny, nýbrž jen dědičnost následků.

Tolik aspoň na označení našeho odlišného stanoviska v ČCS. Zdůvodnění bylo by předmětem diskuse.

V kapitole III.-V. podrobuje autor zkoumání a výkladu tři hlavní formy křesťanské církve: pravoslavi, římské katolictví a reformaci. Činí tak ovšem opět se svého určitého theologického stanoviska, se kterého formuloval i ty společné základy církvi a podstatu evangelia. Nevím, pokud by s jeho výkladem byli

spokojení zástupcové těch církví, jest to jejich věcí. O CČS, jak již naznačeno, nemluví. Škoda! Má-li býti podniknuta přestavba myšlenková v křesťanské teologii, třeba brát zřetel i k těm — třeba nedokonalým — pokusům církví nových, malých, svobodných.

Konče referát se stanoviska svého, nemohu neuznat záslužný čin prof. Hromádky, který touto knihou vykonal. Je to opravdu práce pěkná, pilná a — náramně podnětná. Kniha je nabitá problémy. Řešení ovšem děje se jen s jednoho hlediska, což ostatně ani jinak není možno.

Bylo by si opravdu přáti, aby všechny ty body v knize projednáváné a naznačené staly se předmětem diskuse nejen mezi theology, ale — a hlavně — v širší veřejnosti, nebo aspoň mezi našimi filozofy a intelektuály. Ovšem trochu jinak a důkladněji, než jak to učinila „Česká mysl“, č. 4., 1931. Takové referáty povýšené nestačí.

Na druhé straně však měli by i theologové více činit, aby své these objasnili a zdůvodnili — netheologům. I to patří k tomu Božímu poselství, jež má církev nésti světu.

*Dr. J. R. Stejskal:*

## ČESKOSLOVEN. CÍRKEV A JEJÍ STYKY ZAHRANIČNÍ.

(Stať další.)

Není pochyby, že navázání styků se zahraničím přineslo naší církvi velmi mnohý užitek a to nejen ve smyslu ideovém, nýbrž i praktickém.

Styky zahraničeními stoupl náš vliv i doma u představitelů našeho státu a eaši zahraniční přátelé se vskutku dovedli za nás doma exponovat, což se projevilo prakticky tím, že naše oprávněné požadavky byly přece aspoň poněkud splněny. Ovšem byl to jen první krůček. Jest to sice na naše poměry charakteristické, že totiž o vitálnosti našeho náboženského hnutí musí nám dáti svědectví cizina, ale vzhledem k naší provinciální mentalitě jest to psychologicky vysvětlitelné. Mimo to cizinec, který přichází s dobrými úmysly, snáže postřehne, co domácím ujde, ať týče se to předností či vad.

S kritikou, jakou přednesl o naší církvi známý představitel církevně náboženského života v Anglii a čelný funkcionář „Alliance universelle“ Mr. Drummond, může býti naše církev nejen spokojena, nýbrž i na ni hrda.

Po pečlivém zkoumání, informacích se všech stran a osobním se přesvědčení, Mr. Drummond rád doznal, že naše náboženské hnutí jest skutečně moderní reformací náboženskou na prahu