

(každý učitel hodnotí jinak), zejména na jeho náladě a vztahu ke zkoušenému (sympatickému žáku se nadlepsi, nesympatickému ubere). Též indisposice zkoušenců, na př. trema, ubírají zkoušce na objektivnosti v hodnocení. Kromě toho jest zkouška vždy neúplná, nevyčerpávajíc úplně zkoušený obor — odtud náhoda, nazývaná štěstím nebo smůlou při zkoušce. Posléze jest málo výkonná, zabírajíc mnoho času. (Jak mnoho doby spotřebuje se na školách ke zkoušení, z něhož ostatní žáci celkem ničeho nemají.)

V novější době zavádí se do škol místo zkoušení t. zv. *testování*, které se děje podobnými způsoby jako zkoušení, avšak zaručuje jistou svoji nezávislostí na osobních stavech učitelových i žákových určitou objektivnost, úplněji vyčerpává zkoušený obor a vyžaduje málo času, neboť se většinou dává hromadně.

Testy jsou *pisemné*, předem učitelem nebo více učiteli připravené (hektografem, tiskem) práce, v nichž žák toliko doplňuje vynechané části myšlenek, odpovídá k daným otázkám kladem či zápolem (ano, ne), volí z několika výpovědí správnou, definuje dané pojmy a t. p. Tyto úkolky jsou krátké, ale zato četné, takže mohou dobře vyčerpatí určitý obor látky. Ježto jsou pro všechny žáky stejné, zaručují naprostou spravedlnost. Poněvadž pak se pracují v klidu, nevzrušují žáků, jako zkoušení ústní.

V náboženství klasifikujeme po přednosti znalost nauky, neboť výchovné výsledky náboženství nelze snadno vystihnouti, a ještě nsnadněji lze je klasifikovati. Proto mohou jenom vykonávati vliv na zlepšení nebo zhoršení známky, klasifikující výsledky nauky. Ale i zde bylo by třeba objektivnějšího a též úplnějšího měření, než jest zkoušení, tedy testování. Náboženské testy, pokud vím, nebyly dosud nikde sestaveny. Osvědčují-li se však testy v ostatních oborech školské práce, jistě by prospěly i v náboženské výuce.

Československá škola jest v kvasu a přerodu. Sledujme pilně jeho výsledky, ale ani sami nezahálejme! *Pokusme se velmi vážně v duchu reformy celoškolské o zdokonalení naší náboženské výuky ve škole*, abychom nezůstali zpět za školským pokrokem. Tento článek jest dalším příspěvkem k tomuto úsilí.

Al. Spisar:

DOSLOV K ČLÁNKU „THEISM A MODERNÍ VĚDA“.

Na můj článek o theismu a moderní vědě v I. ročníku této revue odpověděl prof. dr. B. Zboril, původce diskuse o tom thematu, v 6. čísle XXV. ročníku „České mysli“. Celkový dojem diskuse je uspokojující. Je vidět, že při dobré vůli je diskuse možná i mezi zastánci různých směrů myšlenko-

vých, a že diskusi možno vést proto, aby se stanoviska vyjasnila a tím snad i sblížila. Jsem přesvědčen, že při další diskusi, která by šla do podrobnosti a do hloubky, by se ještě leccos vyjasnilo a stanoviska ještě víc přiblížila, ač nemyslím, že by se naprosto shodla. Škoda, že prof. Zb. prohlašuje, že *zatím* nemá pokdy věnovat předmětu naší diskuse více času a práce. Snad později.

V odpovědi dr. Zb. je ještě dosti nedorozumění, vzniklých právě ze zběžného načrtnutí jeho nebo mého článku a taktéž rychlého čtení na obou stranách, ale to jsou celkem maličkosti významu naprosto podřadného, takže nemíním se jimi zabývat zde, abych článku zbytečně neprodložoval. Jen prosím prof. Zb., aby nehledal zlé vůle u mne, když jsem činil nějaké výtky jeho prvnímu článku, výtky, které by mohly činiti dojem výtek osobních. To bylo mne vzdáleno. Ani já nechci tak dívat se na leckterá slova jeho v článku druhém, šlo a jde mi přece o hlavní věc — a zajisté též i dr. Z. — totiž o *theism*, t. j. o určitou víru v Boha nebo o víru v určitého Boha. A sice, *možno-li theism považovati za vědeckou hypothesu a je-li možna víra v osobního Boha*, osobního totiž v určitém vymezení a chápání, neboť slovo osobní svádí velmi snadno k nedorozumění. Napsal jsem snad již, a ne-li, pravím nyní, že mně na slově a jméně nezáleží, poněvadž vím, že do každého slova a terminu je možno vkládat a vkládá se různý smysl, ale na druhé straně chápu zase, že je přec pro dorozumění a diskusi určité jasné terminologie třeba. Proto třeba vždy věnovati pozornost terminům, kterých se v diskusi používá.

1. Theismem rozumím tedy víru v Boha odlišného od přírody, to jest transcendentního, ale působícího v přírodě, nikterak ovšem s přírodou nutně spojeného, nýbrž svobodně, účelně, rozumně, moudře, mocně a laskavě působícího či tvořícího, stále tvořícího, proto immanentního, ale nikoli zasahujícího do dění přírodního od případu k případu, nýbrž nesoucího všechno dění a celou přírodu svou moudrostí a svou mocí.

Nemyslím, že by bylo lze zvat můj názor panentheismem. Panentheism je směr kompromisní mezi theismem a pantheismem. Nechci činit kompromisu a myslím, že ho nečiním tím, když pravím, že Bůh theistický je transcendentní i immanentní, neboť obě poznačení není činěno s jednoho hlediska, nýbrž z hlediska různého, jak jsem ostatně v prvním svém článku výslovně prohlásil. Panentheism zdůrazňuje víc *immanenci* Boha, než je přípustno se stanoviska theistického. Já naopak kladu větší důraz na *transcendenci* Boží než na immanenci; transcendence je mi první, je mi hlavní. Jen transcendentní, od světa a člověku odlišný Bůh může mi vysvětliti záhadu světa, pokud ovšem je člověku vysvětlitelná. Immanenci připisují Bohu potud, pokud je právě Bůh dle theismu příčinou, všepříčinou všeho, a tedy jako příčina není účinku vzdálena a tak Bůh jako Tvůrce není tvorstvu vzdálen, nýbrž působí v něm.

To je dle mého názoru theism. Ale připouštím, že třeba přesně myslit, má-li se theism od pantheismu odlišiti, jak právě ukazuje zkušenost, že mnozí obě zaměňují. Mnohdy dokonce se — právě pro onu víru v immanenci Boží — činí theistům výtky z pantheismu, jako na př. děje se i apoštolu Pavlovi pro onu řeč athenskou o Bohu a pro ona známá slova: „... neboť v něm živi jsme a hýbáme se a trváme, jakož i někteří z vašich

poetů pověděli: Že i rodina jeho jsme". (Skut. ap. 17, 28.). A přece snad budeme moci Pavla považovat za theistu!

Tím chci jen říci, že chtějice vystihnout theismus a odlišiti od pantheismu a panentheismu, musíme vidět to hlavní, to jest v theismu transcendenci podstaty či odlišnost od přírody, ač netřeba a nelze ani popírat immanenci Boží ve světě, ovšem immanenci působení, činnosti, tvoření, a ne podstaty.

2. Pokud se týče vztahu mého theismu k theismu biblickému, myslím, že třeba vzít v úvahu předně ten fakt, že biblický theism se vyvíjel, že jiný byl do jisté míry theism Mojžišův, jiný theism proroků a jiný theism v době židovství bezprostředně před Kristem, a že důvod různých forem theismu biblického jest hledati v tom právě, jak zdůrazňována byla buď transcendence neb immanence Boží. Ježíšův theismus, který přijímám, jest mi pak vyrovnáním obou stanovisek, transcendence i immanence, ač větší důraz je na transcendenci. Staví-li se prof. Z. proti theismu biblickému, myslím, že činí tak z důvodu silného anthropomorfisování Boha, které nalézáme ovšem v Písmě i v Novém zákoně. Mně anthropomorfismy celkem nevadí, jelikož jsem toho názoru, že neobejde-li se bez anthropomorfismů ani věda a filosofie, neobejde se ani náboženství. Náboženská zkušenost neoperuje logickými, čistými *pojmy* a abstrakcemi, ale živými *dojmy*. A v těch je zúčastněn celý náš život duševní i smyslový, tak jako v každém našem dojmu ze zkušenosti, ať vnitřní neb zevní.

Jsme lidé a nemůžeme mysliti a mluvíti jinak než po lidsku. Odtud anthropomorfismy. O duševních věcech nelze jinak myslit a mluvit než v kategoriích našeho života smyslového. O Bohu myslíme a mluvíme po lidsku, dle svého života duchovního a smyslového. Jest jen třeba, abychom v myšlení o náboženství a Bohu byli si toho vědomi a nedokonalosti anthropomorfismů odmyslili. Myslíce a mluvíce o Bohu, používáme symbolů. Stará theologie říkala: analogií. V jádru je to jedno a totéž. Zase nám nelze jinak, než používat symbolů a nedokonalosti symbolů pak si ve spekulaci o Bohu odmyslit.

Nazývá-li Ježíš Boha Otcem, pak víme přece všichni, že Bůh není jako otec lidský, že není jako člověk. Mluvu náboženskou musíme překládat do mluvy filosofické a vědecké. To biblické slovo náboženské Otec vyjadřuje nábožensky, symbolicky to, co vyjadřuje theism slovem příčina; příčina *ne* ve smyslu mechanickém, ale ve smyslu duchovním, příčina jako myšlenka a vůle, moudrá vůle nebo mocná moudrost.

Myslím, že prof. Z. neprávem odmítá biblický theism vůbec. Jako filosof a vědec musí se vyjadřovat jinak než jako člověk náboženský. To snad nebude dvojí pravda, kterou odmítám, ale dvojí způsob vyjádření jedné a téže skutečnosti, požadované náboženskou zkušeností a formulované pak filosoficky, totiž Boha — všepříčiny všeho.

3. Po tomto všem, co jsem zde napsal, bude snad jasno prof. Z., že nemusí podrobovati kritice „zbylé theistické prvky“ v mém chápání Boha. Snad by bylo přece správnější, aby prof. Z. revidoval svůj názor o theismu, zda totiž náleží k podstatě, t. j. k nutným znakům theismu představa otce či krále (zvláště to druhé), jenž vyslýchá modlitby lidí a zasahuje tak (t. j. snad po vyslyšení těch modliteb, pozn. moje) do světového dění a lidských

osudů (str. 518). Dle mého názoru nepatří k podstatě theismu *zasahování* do světového dění a osudů lidských, jak jsem napsal již v prvním článku, nýbrž názor, že Bůh zachovává a řídí svět i dění v něm, i osudy lidstva, jako první příčina všeho, jako všepříčina, ovšem tak, že člověk pojat jest do plánu Božího jako bytost svobodná (ovšem že omezeně svobodná, jelikož i ve své existenci závislá na Bohu), jako příčina druhotná, zároveň s ostatními druhotnými příčinami, jež nejsou pomůckou, nástrojem Božím, nýbrž tvory Božími. Táže-li se dr. Z., jak si představují řízení světa, když Bůh neruší zákonitosti světového dění, pak je ta otázka možná jen s toho stanoviska, na které se prof. Z., mluvě a mysle o theismu, stále ještě staví, totiž že Bůh je vedle světa, nad světem, že svět je nezávislý na Bohu a že Bůh po způsobu člověka zasahuje do světa. To je ovšem nepřipustný anthropomorphismus, který je možný jen v řeči náboženské, není však možný v řeči theologické a filosofické, a není nutný ve spekulaci o Bohu se stanoviska theistického. Bůh nezasahuje do dění světového, protože je příčinou i toho dění, člověka však vytváří takového, že může člověk ve svém okruhu, v určitém okruhu své působnosti, též nejednat v souladu s působením Božím, tedy může jednat proti němu, a tím hřešit, že nejedná v souhlase s řádem Božím, s řádem Boží zákonitosti. Přirozeně nelze se stanoviska theistického myslet, že Bůh by nebyl mohl učinit člověka jinak, nebo že by neuměl a nedovedl člověka přinutit, nýbrž že Bůh chce člověka svobodného do té míry, aby člověk dokonalost svou si pomohl vybudovati sám, třeba za pomoci Boží. Bůh, který jest dokonalost sama a sám sebou dokonalý, chce, aby i člověk získal si svou dokonalost a tak měl zásluhu na díle Božím a svém. Tak jako Bůh je příčinou i své dokonalosti, bytuje svou myšlenkou a vůlí, tak chce, aby člověk, tvor rozumný a svobodný za pomoci Boží vytvořil si svou dokonalost duchovní i mravní sám. To je ten theistický synergismus, spolupráce s Bohem. Ne jako by člověk odpomáhal slabosti a nedostatečnosti Boží, ale aby za pomoci Boží pracoval sobě. A dovede-li člověk vést člověka, mítí na něho vliv působením na jeho poznání a jeho vůli, při čemž přece svoboda rozhodnutí či sebeurčení zůstává zachována, proč by nemohl Bůh, absolutní duchovní příčina nejvyšší moudrá a mocná, působit na naše poznání a vůli, ale tak, aby naše sebeurčení i vůči Bohu zůstalo zachováno?

Vím, že řekne prof. Z., že Boha zlidšťuji. To jen v řeči své, neboť nelze člověku jinak mluvit než po lidsku; ale odmyslím-li vše nedokonalé ze vztahu člověka k člověku a myslím-li ten vztah nejvyšší moudré příčiny duchové na člověka co nejdokonaleji, zůstane zde ne *zasahování* Boží do osudů lidských a dění přírodního, nýbrž držení a nesení a řízení všeho Bohem při omezené samostatnosti příčin druhotných.

4. S theismem nutně je spjat názor o stvoření světa Bohem. Prof. Z. nemyslí, že by pojem stvoření byl postulátem logicky přesného myšlení, vycházejícího z odborných věd. Otázka stvoření nemá prý smyslu na poli vědy. Věda se netáže prý, odkud se jsoucno vzalo, nečiní tak ani tak zvaná vědecká metafysika. Jen anthropomorfismus prý se domnívá, že musí být vše někým uděláno. Proč prý by nemohlo jsoucno prostě existovat? Právil-li jsem v prvním článku, že prof. Z. je ještě zatížen positivismem, pak zde mám doklad pro to. Ne vědecky myslící člověk, ale pozitivista, tedy myslitel

noéticky tak orientovaný, že vědou je mu pouze *věda empirická*, spokojí se s *faktem* jsoucna. V povaze lidské je snaha nespokojovat se s pouhým konstatováním, že něco existuje, ale vysvětlit, proč a jak co existuje, odkud má co svůj původ. Snad jednotlivec se spokojí s konstatováním skutečnosti, snad i celý směr myšlení, ale lidstvo jako celek nikoli. Vždy budou směry jiné, kterým pouhé konstatování skutečnosti bude tautologií, opakováním, jež není žádným vysvětlením. Kdo domýšlí problémy, ten požaduje vysvětlení z příčin. Ne z nějaké jen příčiny, ale z příčiny duchovní, jež účinek obsahuje v sobě, ve své myšlence a svou vůlí jej realizuje. Pro vědu empirickou opravdu nemá otázka původu jsoucna významu a smyslu. Věda pokusná se nezabývá prvními neb posledními příčinami. Ale jistě se jimi zabývá filosofie, totiž její část zvaná metafysika. A není proto snad nevědecká. Je vědecká tehdy, nesouká-li pravdu z nějakého pojmu abstraktního, ale domýšlí-li pravdu na základě věd odborných, vychází-li z pozorování a zkoumání světa zevního i vnitřního, ze zkušenosti zevní i vnitřní. A soudí-li logicky přesné myšlení o původu jsoucna, skutečnosti, o původu světa a veškerenstva, domýšlí-li problém skutečnosti až do posledního důsledku, proč něco existuje a odkud má vše svůj původ, tu má na vybranou jen dvojí: buď je vše původu božského, stejné s Bohem podstaty, projevem, manifestací toho vnitřního principu světa, o němž píše prof. Z., nebo jest vše účinkem činnosti toho principu, jeho dílem, jeho stvořením, ne nutně emanujícím z podstaty jeho, ale svobodně, moudře a mocně myšleným a z říše myšlenky ve skutečnost uvedeným, t. j. stvořeným. V prvním případě máme pantheismus různých odstínů, který já z různých důvodů odmítám, v druhém případě máme theismus. Třetí možnosti o níž mluví prof. Z., že jsoucno může prostě existovati — tedy bez důvodu a příčiny — nemohu, jak jsem již řekl, přijmout, poněvadž to není žádné vysvětlení, ale pouhé konstatování, že něco jest. Stvoření světa Bohem, myšlením a vůlí, není vědeckým důkazem dokázáno — pak by bylo vědeckou pravdou — ale je postulátem myšlení přesného, je mi nepřijatelnějším vysvětlením veškerenstva z příčiny duchové, která je vysvětlením všeho i sebe.

Tento názor na původ veškerenstva není nikterak anthropomorfský, neboť stvoření je zde myšleno ne po způsobu lidského dělání něčeho, nýbrž tvoření z ničeho, ne bez příčiny ovšem, ale bez předpokladu, látky, nástrojů atd., čistě způsobem duchovním, t. j. myšlením a vůlí. Člověk sice potřebuje též k *dělání* rozumu a vůle, myšlení, vynalézavosti, obraznosti, myšlenky, ale proto tvoření Boží nerovná se lidskému dělání, nýbrž je neskonale převyšuje, tvůrčí z ničeho. Tvůrčí činnost lidská nám činí stvoření Boží pochopitelným — ale jen jako naprosto slabá, nedokonalá analogie: tvoří-li člověk myšlenkou a vůlí, proč ne Bůh? Stvoření Boží je absolutně dokonalým vzorem a obrazem vytváření lidského, které jest slabým jeho napodobením. Jak jinak chce si kdo myslit působení toho tvůrčího principu ve světě, má-li on vysvětlovat dění ve světě a také sebe? Nemohu-li přijmout pantheismu — a to nemohu — pak zbývá mi, chci-li vůbec o původu všeho uvažovat — a k tomu mě nutí lidská zvidavost — pak mi zbývá jen stvoření ve smyslu zde naznačeném.

Opakují: není to vědecký důkaz, který by měl sílu vynucující, takže by

nutně a neomylně musil každý předmět jeho přijmout, ale důkaz, který činí svůj předmět, tedy zde stvoření světa Bohem, názorem rozumovým, proti kterému nelze se stanoviska vědy empirické (jež se otázkou ostatně ani nezabývá) nic namíti, a v němž není nic nelogického. Důkazná síla jeho je taková jako tak zv. důkazů jšoucnosti Boží. Zde podotýkám, že nepovažují-li důkazy jšoucnosti Boží za přesně vědecké, neznamená to, že je považují za bezcenné, Nikoli. Nejsou bez ceny, ale nemají *vědecké průkaznosti*, přitom však jsou dostatečným ospravedlněním víry v Boha.

5. Tím ocitám se u otázky, možno-li theismus zvat hypothesesou vědeckou nebo ne. Přiznávám se, že mi tahání o slova není milé. Záleží na tom, co slovem chci říci. Rozumí-li kdo vědou jen přírodní vědu, pak ovšem není theism hypothesesou vědeckou. Ostatně prof. Z. uznává i metafysiku za vědu, když mluví o vědecké metafysice (str. 519 shora). Ale důkazy Boha prohlašuje jen za *spekulativní* metafysickou hypothesesu, proti níž věda může podati své námitky a prohlásiti ji za nepravdivou, odporuje-li výsledkům vědeckého badání. Zajisté že může, pravím já, ale ovšem dodávám, co dodává též Z.: odporuje-li výsledkům badání, Z. myslí, že theism odporuje vědě, já pak jsem se snažil dokázat, že neodporuje. Námitky činěné Z. jsem vysvětlil jako bezdůvodné. Neomezil jsem se pouze na poukaz, že celá řada moderních filosofů a vědců se hlásí k theismu, ač tento fakt nedá se odbyť obviněním z nedůslednosti nebo dokonce z nepoctivosti. Tak bych jej vysvětlovat nechtěl. Co je hypothesis a co není, v tom se asi se Z. plně shodujeme. Souhlasím, že i hypothesis potřebuje důkazů. Z. pak připouští, že důkazy, o něž se opírá hypothesis, nemají té přesvědčivosti jako důkazy t. zv. dokázaných pravd. Nemohu souhlasiti však se Z., když pravi: „Tak zv. důkazy Boha by musely být vědecky průkazné, aby bylo možno mluvit o theismu jako o vědecké hypotese“ (str. 515). Myslím — a napsal jsem to v prvním článku — kdyby důkazy jšoucnosti Boží byly vědecky průkazné, totiž, kdyby měly donucující sílu vědeckých důkazů, pak by Bůh nebyl pro vědu — pravím pro vědu — hypothesesou, nýbrž vědecky dokázanou pravdou. Ale právě proto, že ony nejsou vědecky přesnými důkazy, nemohouce býti zde v tomto životě verifikovány, ověřeny jako experimentem nějakým, je Bůh pro vědu nikoli dokázanou pravdou, ale hypothesesou. Dle mého třídění věd hypothesesou vědeckou, dle Z. spekulativně metafysickou. Nebudeme se přiti o slovo.

6. Dodávám, co jsem ostatně též již v prvním článku poznamenal, že Bůh je předmětem víry a nejjistější realitou v subjektivním životě. Proto nemyslím, že by se theism zakládal na naší subjektivní potřebě, že by byl plodem spekulace řízené lidskými tužbami a že by předmět víry nebo poznání víry nemohlo býti zváno pravdou.

Ani v nazírání na víru není mezi Z. a mnou nepřeklenutelné propasti. Zdá se, že Z. nevystihl plně mých slov o víře nebo já jsem snad byl příliš stručný. Nemínil jsem, že z víry rozum, cit a vůle vyvěrají, jak mi připisuje Z., nýbrž že víra má kořeny v iracionálnu, že víra v Boha nevzniká v důsledku racionálních důkazů Boha, ale že je předchází, že není víra rozum, není cit, není vůle, nevzniká z rozumu a jeho konkrétní činnosti, ani z konkrétních projevů vůle atd. Ale víra že je základem veškeré duševní činnosti lidské, i rozumové i citové i volní, základní projev základní

funkce našeho duševního života. Ta funkce má též svůj obsah; nemůže být bez obsahu. Předmětem či obsahem víry je veškerá skutečnost, veškeré jsoucno, veškerá zkušenost. Část té zkušenosti naši dovedeme zachytit formou vědeckou, logicky zpracovat, přelit do kadlubů forem rozumových, dovedeme vědecky (ať experimentem nebo logicky) prokázat, zachytit, kdežto mnohem větší část toho obsahu víry uniká našemu vědeckému zpracování. A to, co uniká vědecky přesnému důkazu, to snad není pravdou? Neexistuje to, není to skutečností jedině proto, že nelze nám to zachytit objektivně rozumově? To snad přece ne! To bychom mohli velmi málo zvat pravdou; a právě to, co podmiňuje naše štěstí, naše blaho, co dává nám smysl života, že žijeme a pracujeme, bychom pravdou zvat nemohli. Ze všeho jde, že bude ještě jiný způsob zjištění pravdy než *pouhý vědecký důkaz*. Nepohrdám jím, ale vím, že nestačí. Jinak postupuje věda přírodní a matematika, jinak vědy duchovní a jinak náboženství. Ale základem všeho je víra, která je základem všeho poznání, nejen tak, že intelekt ona pohání, ale že obsahuje vedle prvků citových a volních i prvky intelektuální, vše ovšem jen v *živém dojmu*, nediferencované, nerozlišené. Ostatně nemyslím, že by tak zvané subjektivní potřeby lidské a tužby byly bezcenné a v protikladu k objektivním důkazům rozumovým. Jsou subjektivní potřeby a tužby, které jsou společny všem lidem. K těm jistě patří touha po pravdě, po vysvětlení skutečnosti, touha po pochopení základní pravdy a dobra, po nejvyšším principu či příčině všeho. To je základní pud a tužba duchovní přirozenosti naší. Těmi potřebami nelze nám pohrdat a nelze nám je stavět proti rozumu a vědecké činnosti, poněvadž ony tu činnost nesou, nejen formálně, ale i obsahově; vědu i víru. Proto víru nelze stavět proti vědě (když vírou nerozumí se přijímání poznatků na základě zevní autority, nýbrž na podkladě vnitřní zkušenosti), nýbrž víra je mi základem pyramidy našeho chápání skutečnosti, věda pak jen užším vrcholkem.

7. Abych článek příliš nerozšiřoval, ještě jen kratičké slovo o problému zla a utrpení. Nechápu, jak mohl Z. vyčíst z mých slov, že jsem problém zla vůbec odstranil. Kdybych snad byl dal některým slovem nebo některou větou podnět k takovému názoru, že není zla, pak bych toho musil jen litovat. Ne! Nechtěl jsem popřít zlo, ani fyzické ani utrpení, ba nepopřel jsem ani problém jeho. Je pravda, že jsem s ním zápasil, totiž s tím problémem, a myslím, že s ním musí a bude zápasit každý. Já jen tvrdil, že není zlo něco absolutního, třebaš jsem neuzil tohoto výrazu, absolutního ve smyslu platonském, neoplatonském, gnostickém, nýbrž že zlo je důsledek nedokonalosti, podmíněnosti světa a člověka, podmínkou vývoje k dokonalosti. To platí zvláště o zlu fyzickém, ale není vyloučeno ani u zla mravního. Napsal jsem, že právě theismus vysvětlí smysl zla a utrpení lépe než jiný názor světový a životní, ovšem i lépe než Z. vnitřní princip immanentní, jenž není všemohoucí, vševědoucí a nejvyšší dokonalý.

Je zlo, ale má význam jen relativní. Zlo bolí, nevýslovně bolí a třeba proti němu bojovat (nejsem a jako theista nemusím být přívržencem učení Tolstého o neodpírání zlu, nýbrž ve smyslu Ježíšově, jenž zlo fyzické i mravní dle možnosti odstraňoval). Zlo fyzické bolí naší živočišnost, ale duch utrpením roste a sílí, nebo alespoň může růst a sílit. Víím, že řekne Z.,

že utrpení přivádí též k zoufalství duševnímu. Ano, ale proč? A kdy? Právě tehdy, když člověk nedovede hodnotit zlo se stanoviska života vyššího, se stanoviska života duševního a mravního. Kdo stanovisko theistické nejen slovy vyznává, ale i životem žije, ten ví, že Bůh není jen příčinou účelnou. To znamená: dokonalý Bůh nemůže být se světem totožný, ale může být a je příčinou a cílem. Tim je vyřešeno vše, pokud pro člověka zde na zemi může být vyřešeno; je vyřešen i problém zla. Je pochopitelný vývoj a s vývojem nutně spojený boj a protiklad, nutnost bolesti a strádání, smrti i zániku. Pak to má vše smysl jako cosi přechodného a sloužícího něčemu vyššímu, t. j. dokonalosti, které třeba dosáhnout ne pouhou svou prací, ale svou spoluprací s Bohem (proto synergism, o němž Z. prohlašuje, že neví nač jej hlásám, není-li zla). Ne Bůh sám působí — bez člověka, ale také ne člověk sám bez Boha, ale i Bůh i člověk, aby vytvořena byla dokonalá osobnost lidská, která by zobrazovala ctihodnost Boží, která by však nebyla jen dílem Božím, ale dílem Božím i naším. V tom je *dar Boží a úkol člověka*.

Jen se stanoviska theismu je přemožena smrt, je přemožen i hřích. Jen se stanoviska theismu má smysl pokrok, jenž jinak byl by sice bez konce, ale i beze smyslu a bez cíle. Bůh stvořil neb chce a tvoří člověka, aby stal se Bohu podobným. Zde otevírá se člověku perspektiva nekonečného života, nikoli však prázdného, líného, ale činného. Bůh theistický je činnost absolutně dokonalá. I člověk má být věčně činný, blíže se vždy víc a víc Bohu, aniž ho kdy dosáhne.

Z. řekne, že to není biblické. To mi nevádí, neboť bible je mi jen knihou náboženské zkušenosti v minulosti, schopnou probouzet náboženskou zkušenost a víru i dnes a navždy, ale není třeba, abych z bible učinil slovo Boží ve smyslu starocírkevním a abych přijal každý názor proto, že je v bibli. Přijímám biblický theismus, ale nepřijímám doslovně biblickou eschatologii, poněvadž ta je příliš zatížena prvky primitivními. Napsal jsem již, že věčná záhuba není nutnou složkou theismu. Věřím spíše, že Bůh, jenž je účinnou příčinou i účelnou, přivede člověka k sobě třebas oklikami utrpení a mravního zla, kterých nezavinil však Bůh, a nechtěl, ale dopouští, *jako přechod k vyššímu životu*, poněvadž stvořil a tvoří člověka jako duchovní osobnost sebeurčující, jež má mít účast na díle svého zdokonalení. Proto zlo jest cosi relativního. Je to optimismus, ale vykupovaný slzami a vzdechy živočišností naší, obětování života, aby život byl zachráněn dle slov evangelia (Marek 8, 34—37 a místa souběžná).

Dovede-li Z. vysvětlit zlo a utrpení při svém imanentním principu světa také tak, totiž nejen že zlo jest, nýbrž též *nač, jaký má účel a smysl*, pak ovšem jeho imanentní princip k něčemu bude a od mého živého Boha theistického bude se lišit jen dle jména. Můj Bůh živý, nejvyšší moudrý a mocný, má výhody jeho principu, ale je prost jeho nevýhod a jsa transcendentní, zároveň má výhody, kterých nemá princip Zbořilův. A o tom principu jeho a svém Bohu bych si přál diskusi dál.

Dodávám ještě jen: Plně chápu, že není nám možno vždy a v každém případě zla pochopit jeho smysl a účel k lepšímu plně. Brání nám v tom právě naše nedokonalost a pak zjetí přirozenosti živočišné, v níž jsme a z níž máme učinit přirozenost lidskou ve smyslu království Božího dle

Ježíše. Kdož by chtěl být tak domýšlivý, aby chtěl plně vystihnout smysl a plán světa a cesty, kterými Bůh vede člověka? Nechápe me světa hmoty, síly, ducha člověka a chtěli bychom pochopit Boha a jeho činy?

Jako vše o Bohu, také i smysl utrpení a zla je mi předmětem víry, předmětem náboženské zkušenosti, z níž části zachycují prostředky rozumovými a ty dávají mi důvěru, že i to, co rozumem nechápu, je odůvodněno, je pravdou. Či snad — vědecky mluveno — hypothesou? Budíž! Ale oprávněnou.

DOKUMENTY.

(Ovzduší před vznikem církve čsl.)

Uveřejníme v letošním roce, kdy čsl. církve slaví 10. výročí svého vzniku, některé dokumenty, vztahující se k jejím dějinám. Dnes přinášíme několik dokladů, svědčících o duchovním ovzduší před vznikem církve. Od té doby se poměry velmi změnily, snadno se zapomíná a je proto třeba také připomínat. Dokumenty mluví nejmýlněji.

Níže uvedené čtyři dokumenty jsou z pozůstalosti zesnulého patriarchy Dr. Karla Farského. Jsou seřazeny v chronologickém pořadí. *Prvý* je dopis, jež poslal Dr. Farskému profesor bohoslovecké fakulty katolické v Praze, Dr. Frant. Stejskal, v samých dnech převratových r. 1918 a ukazuje tehdejší smýšlení i poměry v katol. kruzích. *Druhý* je dopis tehdejšího ouběnického faráře, spisovatele Zahradníka-Brodského Dr. Farskému a je dokladem tehdejšího odhodlání reformního, které pak vedlo k vzniku čsl. církve. *Třetím* dokumentem je výnos budějovické konsistoře a svědčí o tom, jak oficiální kruhy katolické reagovaly tehdy na snahy reformní. *Čtvrtý* konečně je dopis spisovatele J. Š. Baara, tehdy faráře v Ořechu a prvního předsedy Jednoty katol. duchov. Dr. Farskému; svědčí o situaci v Jednotě a povaze osob i hnutí a je i odpovědí na naděje, jaké byly v Baara kladeny, jak ukazuje dokument druhý, a kterých nemohl splnit, ovšem beze své viny.

1.

Král. Vinohrady 2./11. 1918.

Carisimo Don Carlo,

blahopřeji co nejsrdčejší k slavným jmeninám, které slavíme za poměrů zcela změněných, jak bychom si byli před rokem nemyslili, ač ovšem vše sem směřovalo. Přeji Vám i celému ústavu z toho srdce vše nejlepší, všech darů s nebes, aby každý den byl šťastným a přispíval ku spokojenosti. Svátí apoštolové Šimon a Juda nás velice překvapili, nikdo toho tak brzo neočekával, díky Bohu, že šlo vše tak jako v koncertu, jen aby nepřišly nepokoje později. Ději se ovšem přípravy, aby bolševici se sem nedostali, zavřeli je zatím do karantény a na hranicích je naši odzbrojují. Teprve po