

HROMÁDKOVA PŘE S LUTHEREM

Martin T. Zikmund

Hromádka's dispute with Luther. The author of the article puts forward the thesis that the Czech theologian J. L. Hromádka, originally a Lutheran, moved away from Lutheranism mainly because he was unable to identify with Luther's concept of the relationship between the law and the gospel, in which he rightly recognised the fundamental key to the interpretation of Lutheranism as a whole. In distancing himself from this Lutheran principle he was influenced not only by the decline in the state of the German Lutheran church and theology under the National Socialist government, but also by certain liberal theological tendencies that had a lasting effect on Hromádka's theological thinking.

Již v článku: „Byl J. L. Hromádka luterským teologem?“ (Teologická reflexe 2/2000) bylo ve zkratce napsáno vše podstatné o vztahu kdysi vůdčího českého evangelického teologa k luterské vyznavačské tradici. Tentokrát se chci stručně zaměřit na pět témat, které tvoří po mém soudu jádro teologického sporu J.L.Hromádky s luterstvím (v oblasti teologické etiky pak tvoří zvláštní kapitolu nauka o „dvojí říši“, o níž však pro její obsáhlou povahu nemohu v tomto příspěvku pojednat).

Zákon a evangelium

Klíč k Hromádkově vztahu k luterství nacházím v jeho kritice „základní formule teologického porozumění“ (Ebeling),¹ totiž v luterské nauce o poměru mezi „zákonem“ a „evangeliem“. Podle českého systematika „Luther roztrhl v Bohu zákon od milosti a obě postavil takřka do nepřátelského vzájemného poměru.“² Hromádka vděčně přijímá z luterství učení o ospravedlnění z víry, ale zdá se mu, že vztah zákon-evangelium není u Luthera uspokojivě vyřešen.³ Odtud plynou vážné důsledky pro teologickou i etickou stavbu luterství. Luther prý „rozbil vše, co zavánělo závazností, zákoností, normativností, a z evangelia učinil čistočistý dar, potěšení a blahoslavené vysvobození.“⁴ Lutherovi záleželo na tom, aby evangelium bylo

¹ O. H. Pesch. *Cesty k Lutherovi*, CDK 1999.

² J. L.Hromádka. *Lutherův odkaz*, Laichter 1935, str. 99.

³ Viz např. poznámka ke Köhlerově spisu *Das Katholische Lutherbild der Gegenwart*, 1924, *Lutherův odkaz*, str. 120.

⁴ *Lutherův odkaz*, str. 99.

právě jen takto pasivně přijímáno. Těžiště Lutherova reformačního boje je ukotveno v lidském nitru. Luther celé biblické poselství redukuje na rovinu individuálně-soteriologickou. Zajímá jej postavení lidského individua před Bohem, a to jen z hlediska jeho ospravedlnění. Cesta posvěcení je v luterství – na rozdíl od kalvinismu a bratrské reformace podceňována. Reformátor celou svou bytostí a vnitřním zápasem tíhne k individualismu a subjektivismu. „Co je prvotní pohnutkou v Lutherově zápase o jistotu spasení, touha po utišení rozbouraného nitra, či biblická zvěst o Božích cílech a spasitelných skutcích?“⁵ ptá se Hromádka a už je zřejmé, jaká bude jeho odpověď. Lutherovi se prý ztrácela nadřazená objektivní norma. Jeho zájmem není postavit se do Božích služeb a reformovat církve a svět podle poznané pravdy, ale ukonejšit své rozervané nitro. To je onen chybný přízvuk, který se mstí na celém jeho díle. Vlastní příčina tohoto dalekosáhlého nedostatku je výše zmíněná rozpolcenost: „V Lutherově víře v Boha není jednoty zákona a milosti, není v ní radosti ze zákona Božího“.⁶ Měl Hromádka v této své základní tezi pravdu? Byl Luther příliš zatížen svým subjektivismem? Odtrhl v skutku zákon od evangelia? O odpověď na tyto nesnadné otázky se pokusím v následujících odstavcích.

Autorita Slova

Hromádka vyjadřuje pochybnost, zda Lutherův vztah k poselství Písma není příliš subjektivně účelový, zda mu neslouží jen jako pomocník v zápase proti ďábelským nástrahám, aniž by mu znělo v uších jako suverénní hlas Boží.

Dokonce se odvažuje tvrdit, že „Luther byl ve své víře pánem i nad Slovem Božím a rozhodoval o větší nebo menší závaznosti jednotlivých knih podle toho, jak mu pomohly v jeho touze po spasení“.⁷ V pozdějších letech se pod Barthovým vlivem kriticky vymezil i k Lutherovu rozlišování biblických textů podle toho, do jaké míry ukazují ke Kristu („Was Christum treibt“). Vitemberský reformátor měl prý pravdu v tezi, ale ne v metodě.⁸ Dle Hromádky všechno v Písmu nějak doporučuje Krista. Každé biblické místo musíme brát vážně. Lutherova šablona vytvořená z protikladu zákona a evangelia nestačí na to, aby zhodnotila celou šíři relevantních biblických výpovědí. Pokud Písmo hodnotím jen podle toho, co mně slouží ke spasení, kde naleznou jistotu, že můj odhad je správný?

⁵ Tamtéž, str. 66.

⁶ Tamtéž, str. 99.

⁷ Tamtéž, str. 67.

⁸ J. L.Hromádka. *Přelom v protestantské teologii*, skriptum KEBF 1956, str. 73.

Proti Hromádkově kritice Lutherova subjektivismu je třeba upozornit na to, že Luther sám považoval rozlišování na zákon a evangelium za „největší moudrost a umění křesťana“, aniž by tím chtěl obé od sebe oddělovat.⁹ Zákon a evangelium není totéž, ale přitom jedno bez druhého postrádá smyslu. Bez tohoto rozlišování se samo křesťanství stává nesrozumitelné. Ve vztahu k Písmu to neznamená rozdělování Bible na Starý zákon (zákon) a Nový zákon (evangelium). Obojí nalezneme v obou částech Bible, ač v nestejně míře. Vždyť samotné jádro Nového zákona, Kristův kříž, je jednak nejtěšnějším evangeliem pro všechny křesťany, jednak nejtvrdějším soudem nad každým člověkem.

Lutherovo chápání křesťanské svobody není myslitelné bez vazby svědomí na objektivní pravdu. Evangelium je pro něj „opus externum“, nikoli výron z hlubin jeho niternosti.¹⁰ Lutherovi záleží na objektivitě, která platí. Proto analogicky ke svátosti chápe i pravdu Písma ve Slovu jako „reálně přítomnou“.¹¹ V průběhu svého reformačního působení se musel vymezit nejen vůči romanistům, kteří tvrdili, že jen papež je oprávněný vykladač Písma, ale i vůči blouznivcům, kteří z „biblického principu“ učinili papírového papeže. Podle praktického uplatnění toho či onoho výkladu si Luther uvědomil potřebu hlásat nejen autoritu Písma (vůči katolické hierarchii), ale také způsob, jak jí správně rozumět (vůči blouznivcům). Podle německého reformátora platí obojí zároveň: jednak je Písmo výkladově soběstačné („sacra scriptura sui ipsius interpret“) a samo o sobě pochopitelné (claritas externa), jednak je jeho středem Kristus („Tolle Christum e Scripturis, quid amplius in illis invenies?“) a Duch svatý autentický vykladač (claritas interna).¹²

Touto snahou vysvětlit Lutherovu vnitřní pozici nechci zcela umlčet Hromádkovu kritiku. Mám za to, že Hromádka sice nevystihl zcela správně Lutherovu nejzákladnější intenci podřídít se autoritě Písma jako celku a zveličuje jeho tůhnutí k subjektivismu, přesto určitou stránku Lutherova přístupu správně nahlédl jako spornou. V nejzákladnějším teologickém smyslu přece platí, že nejen evangelium, nýbrž i zákon je *milostivým darem*. Zmínka o tom, že Luther nezná radost ze zákona Božího, vystihuje tento problém.¹³

⁹ Günther Rohrmoser. *Reformation heute*. Gesellschaft für Kulturwissenschaft, Bietigheim 1996, str. 15.

¹⁰ Tamtéž, str. 14.

¹¹ Bernhard Lohse. *Luthers Theologie*, Göttingen 1995, str. 209.

¹² Tamtéž, str. 207, 213.

Pojetí svátostí

J. L. Hromádka tvrdí, že Luther „na několika místech prolomuje biblický princip theistický a hranici mezi Bohem a stvořením. Věřící v communicatio idiomatum, tj. že vlastnosti Božské přirozenosti se přenáší na jeho přirozenost lidskou a že tudíž ve Večeři Páně je Kristus i svým tělem a krví reálně přítomen (ubiquitas)“.¹⁴ Učení o communicatio idiomatum není žádáná hereze, nýbrž bylo rozvinuto řeckými církevními otci a pak přejato také západními scholastickými učenými, např. Tomášem Akvinským. Důsledně domýšlí základní christologické přesvědčení o Kristu jako Bohu i člověku zároveň. Skrytá, leč skutečná přítomnost Krista ve svátosti odpovídá způsobu přítomnosti Boha ve zjeveném Kristu. Tato analogie skrytosti božské přirozenosti Kristovy v pozemském těle i ve svátosti je podstatná. Pro obojí neexistuje žádné racionální vysvětlení.¹⁵

Proti Hromádkovu kritickému posudku je třeba namítnout, že Bůh sám prolomil starozákonní teistický princip svou inkarnací. Ač pražský teolog opírá svou teologii angažovanosti právě o fakt Božího vtělení, zde Lutherovi vytýká, že bere Pána Boha za slovo. O to však právě v pojetí svátostí vitemberskému doktoru Písma svatého jde. Baptizatus sum... Hoc est corpus meum. Pro málokoho v církevních dějinách znamenala tato slova tolik jako pro Luthera. A nejde v nich o nic méně než právě o objektivitu zvěstování a Božího odpuštění. V tomto smyslu jsou svátosti v Lutherově koncepci těsně svázány s učením o ospravedlnění z víry.¹⁶ Kristovo dílo je dokonáno, my k němu nic nemůžeme přidat. Svátosti prostředkují Boží milost, my jsme ve víře jen pasivními příjemci. Nepůsobí však samočinně, z díla sama (ex opere operato), neboť je zapojena víra (ex opere operantis), i když to neznamená, že účinek svátostí stojí a padá s vírou. Jinak by se nemohl Luther ve chvílích slabostí a pochybností potěšovat slovy: „jsem pokřtěn“. Křest udělený bez víry je rouhání. Na lidském faktoru, na rozkolísanosti a provázanosti lidské víry a nevěry, však být založen nemůže, nýbrž jedině na něčem, co je člověku nadřazeno, na něčem pevném, oč by se mohl opřít. Tuto objektivní oporu nalézá Luther ve slovech Božího zaslíbení. To platí

¹³ Luther chápe zákon ve dvojím užití: politickém (zákon udržuje řád hodnot v lidské společnosti) a teologickém (zákon obviňuje z hříchu). Třetí užití zákona, tzv. tertius usus legis, formuloval až Melancthon (zákon jako ukazatel cesty spásy).

¹⁴ J. L. Hromádka. *Křesťanství v myšlení a životě*, Laichter 1931, str. 425.

¹⁵ Peter Meinhold. *Luther heute*, Lutherisches Verlagshaus Berlin und Hamburg 1967, str. 134.

¹⁶ Basil Hall. Hoc est corpus meum: the Centrality of the Real Presence for Luther, in: *Luther – Theologian for Catholics and Protestants*, edited by George Yule, Edinburgh 1985, str. 115.

pro křest i pro večeri Páně. Proto Luther tak trval na onom slavném „est“ ve sporu s Zwinglim. Přesvědčení o reálné přítomnosti Krista ve svátosti bylo pro něj natolik zásadní, že německý reformátor docela netakticky a tvrdošijně lpěl na objektivitě této christologické výpovědi a raději rozdělil reformační hnutí, než aby přistoupil na kompromis.¹⁷

J. L. Hromádka v jiné své knize svěbytným způsobem rozvíjí svou inkarnační teologii ve vztahu ke svátostem: „Přísně vzato – jest jen *jedna* svátost: *inkarnace Kristova* (vtělení Slova v Ježíši Nazaretském), ve které Bůh uzavřel se svým lidem smlouvu a která ukazuje k vítězství Ukřižovaného na konci dějin.“¹⁸ Dále píše, že „není vyloučeno, že církev změní mnoho na vysluhování svátostí a že zreviduje sám pojem svátosti.“ A ve stejném výkladu ještě zaslechneme slova: „Svátosti jen viditelným způsobem naznačují to, čím církev *jest* a *žije* ve všech svých projevech.“ I v této inkarnační argumentaci se objevuje sloveso „jest“. Hromádka je však nevztahuje na svátostné živly, nýbrž na celé jednání církve, která se v síle Ducha připodobňuje Kristu. Svátosti samy o sobě mají pro pražského profesora systematické teologie jen zástupný charakter. Jen viditelně zpečetují to, co se děje při zvěstování, při modlitbách i zpěvech. Rozhodně to nejsou žádné úkony, které mají prostředkovat Boží milost.¹⁹

Domyslíme-li Hromádku do důsledků, svátosti jako určité ustanovení Kristovo nejsou nezbytné. Na čem jedině záleží, je Kristův příběh jako takový. Proto se má církev konformovat se svým Pánem. Jako se Bůh vtělil v člověka, tak se má církev solidarizovat s hříšným světem kolem sebe. Přestože jsou Hromádkovy výklady o smyslu svátostí neobyčejně inspirativní a relevantní, mám za to, že se v nich evangelium příliš instrumentalizuje. Jakoby vlastní důraz spočíval na lidské akci, resp. reakci na Kristovo vtělení. Tato změna těžiště není tak zjevně patrna. Boží iniciativa není ve výkladu opomenuta. Ale čtenář si řekne: nač vlastně svátosti? A nač Slovo Boží? To, oč jde, je chovat se ke svým bližním lidsky, humánně, kristovsky. Hromádka je v tomto punktu bližší liberální teologii než luterské reformaci. A přece nejsou Lutherovy a Hromádkovy důrazy bez jasné souvislosti. Oba jsou založeny na inkarnačním principu. Lutherovo pojetí svátostí jako prostředků milosti však musí předcházet Hromádkovu pohledu na svátosti jako na jakýkoli „viditelný čin vykonaný ve jménu Ježíšově.“ Je-li toto pořadí zachováno, pak obojí přístup lze skloubit, neboť se zde zřetelně rozlišuje zákon a evangelium.

¹⁷ Tamtéž, str. 112–140.

¹⁸ J. L. Hromádka. *Evangelium o cestě za člověkem*, str. 231n.

¹⁹ J. L. Hromádka. *Katolicismus a boj o křesťanství*, str. 217.

Bohoslužebné řády

Hromádka ve spise „Katolicismus a boj o křesťanství“ napsal: „V protestantském shromáždění *musí* být vše zdrženlivé, jednoduché, prosté, vážné a přísné, protože protestant se děsí možnosti, že by přítomnost svatého, svrchovaného Boha a jeho spasitelné vůle byla umožňována viditelnými, hmotnými úkony a prostředky.“ A o několik řádků dále prohlásí: „Na *osobní* výši duchovního a osobní dychtivosti shromážděného lidu stojí hodnota protestantských bohoslužeb.“²⁰ Tato slova napsal ve spisu, ve kterém se snaží kladně rozebrat a zhodnotit předpoklady katolické dogmatiky, zbožnosti i kultury. V závěru knihy pak postaví proti katolickému ideálu evangelický ideál. Tak se po výkladech o kněžství a katolickém kultu rozepisuje také o osobnosti evangelického kazatele i o charakteru evangelického bohoslužebného shromáždění.²¹

Na Hromádkově výměru nás zarazí právě slova, která on sám zvýraznil. Evangelické bohoslužby *musí* být takové a takové... Na *osobní* výši duchovního i lidu stojí jejich hodnota... Jak obrovský rozdíl proti Lutherově koncepci! Luther vše, več doufal, očekával od Slova a svátostí, od autority nad člověkem. Proto tak urputně v různých situacích zdůrazňoval tento objektivismus. Luther si nikdy nedělal iluze o člověku. Věděl, že církev je „ecclesia mixta“. Poměřovat hodnotu bohoslužeb podle duchovní výše kazatele a sboru by zřejmě odmítl nejen jako sklon k zákonictví, ale i jako nemístný antropologický optimismus. A rovněž by nesouhlasil s tím, že při bohoslužbě *musí* být vše spjato s určitou formou (ať už obrazoboreckou nebo liturgicky a umělecky rozvinutou). Na čem v bohoslužbě záleží, je zvěstování evangelia (kázání, svátosti). To ostatní má sekundární důležitost. Zjišťujeme, že Hromádka nenahlédl vlastní motivy Lutherova liturgického přístupu, když o něm píše, že jeho hluboká soustředěnost na evangelium o milosti jej učinila lhostejným k vnějším bohoslužebným formám.²²

Luther rozlišuje mezi jednotným, základním obsahem bohoslužby (zvěstování evangelia) a přípustnou pluralitou forem. Luterství ve své podstatě není, jak se u nás má za to, spjato jen s tzv. bohatou liturgií. Luther si dovede představit shromáždění také s velmi prostým bohoslužebným řádem. Forma není podstatná. V tom všem je třeba zachovávat křesťanskou svobodu. Reformátor sám volil střední cestu (via media) mezi tzv. papisty a blouznivci. Pozoruhodná jsou z tohoto hlediska jeho vitemberská postní

²⁰ Tamtéž, str. 217.

²¹ Možno srovnat s článkem J. Vokouna – Hromádkův boj o křesťanství, in: *Nepřeslechnutelná výzva*, Oikúmené, Praha 1989.

²² *Lutherův odkaz*, str. 75.

kázání v r. 1522 (tzv. Invokavitpredigten), která vyslovil do situace některými teology vynucovaného obrazoborectví. V nich zdůrazňuje lásku k bližnímu, svobodu od zákonitvů a respektování platných řádů. Luther chápe bohoslužbu tak, že v ní vše má stát ve službě jejímu obsahu. Tak rozuměl i roli umění v bohoslužbě. Z umění nejvíce podporoval hudbu a básnictví, neboť Boží cesta za člověkem vede nejprve ušima (kázání), a teprve potom očima. Také výtvarné umění má stát v Boží službě. Luther se z evangelijních principů obracel proti všemu kulturnímu barbarství. Malířství i architektura mohou být ve svobodě ponechány, jen když se zvěstuje evangelium.²³

Svoboda církve

„Luther zajisté narazil na těžké překážky, když chtěl budovat svéprávnou církev, ale jeho vlastní principy reformační nestačily svou vnitřní povahou na toto dílo. Tu je jedna z nejdůležitějších slabín jeho reformace. Vyložit ji patří ku podstatě lutherovského studia.“²⁴ Takových a podobných výroků napsal Hromádka v 30. letech v různých souvislostech celou řadu. Vždyť nejen v Lutherově odkazu, ale především v celé sérii svých článků (především do Křesťanské revue) Hromádka analyzoval postoj německých (tedy převážně luterských) křesťanů vůči ideologické propagandě a politické diktatuře Adolfa Hitlera. Praktická konformita vůči nacistickému režimu a zvláště teologicky perverzní zaštitění těchto postojů vlivným hnutím tzv. „německých křesťanů“ Hromádku posílilo v jeho starých pochybnostech nad pevností vlastních základů luterské církevní stavby. Proto se nedivíme, když ve své inaugurační přednášce z téhož období prohlásil: „Luterský názor, že církevní zřízení je adiaforon a že Písmo nepředepisuje církvi vnějších řádů kromě služby Slova Božího (ministerium Verbi Divini), se neosvědčil.“²⁵ V luterství podle jeho pozorování chybí touha po zápase o královská práva Kristova ve světě. Je to dáno tím, že ohniskem Lutherova reformačního zápasu se nestala církev Kristova, ale lidské nitro, vnitřní člověk, zneklidněné svědomí. Luther ze svých předpokladů nemohl poskytnout potřebný materiál ke stavbě nové církve. Ostatně, jak uvádí jeden pramen Hromádkova luterského studia, Luther ani novostavbu (Neu-

²³ Viz Vilmos Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Berlin 1952, zvláště kapitola: Glaube (Freiheit) und Liebe (Ordnung) im Gottesdienst, str. 316-352.

²⁴ *Lutherův odkaz*, str. 86.

²⁵ Theologie v dnešních církevních zápasech, 1935, in: *Kdo věří, dívá se dopředu*, KMK 1989, str. 115-16. V celém textu se line jako červená nit důraz na církev jako obecnství smlouvy.

bau) nezamýšlel, jeho úmyslem byla jen přestavba (Umbau).²⁶ Míňení, že Lutherovi chyběly organizační schopnosti a že jeho vlastní zájem byl soustředěn do osobního (individuálního) vztahu k Bohu, bylo v době, kdy se Hromádka Lutherem zabýval, vcelku rozšířené. V tom se více méně shoduje většina významnějších autorů, ze kterých Hromádka čerpá, ač jejich další interpretace se různí. Troeltsch měl za to, že luterství se Lutherovi vymklo z rukou, neboť dvě nesourodé veličiny, subjektivita vnitřního křesťanství vyjadřovaná pojmy Slovo a víra, byla politicko-policejním opatřením propojena s objektivitou církevního útvaru státní (zemské) církve, která disponovala výlučným právem na církevní příslušnost obyvatel dané země. Heidelberský systematik se sociologickým zájmem mluví přímo o „Zwangsherrschaft dieses uniformierten Kirchentums“.²⁷

Troeltschův oponent, berlínský církevní historik Karl Holl, věnuje celou jednu studii problematice Lutherova pojetí církevní samosprávy.²⁸ Především odmítá rozšířený názor (který si však Hromádka přesto podržel), že Luther přenechal řízení církevní organizace světské vrchnosti. Holl celkem

²⁶ H. Boehmer. *Luther im Lichte der neueren Forschung*, Leipzig und Berlin 1917, str. 260. Tento titul podává skvěle uvedenou do tehdejších diskusí o Lutherově zjevu. Hromádka knihu komentuje velmi přejně. Dovolím si na tomto místě uvést zmínku k lutherovské literatuře právě ve vztahu k Hromádkovu „Lutherovu odkazu“. Druhý, ještě známější a přínosnější Boehmerův spis „Der junge Luther“ z r. 1925 už JLH v použité literatuře neuvádí. Werner Elert ve své *Morphologie des Luthertums* z r. 1931 podotýká, že v 19. a ve 20. století existovaly v Německu vedle sebe dva typy luterství: jednak církevní luterství, které se orientovalo na luterských vyznavačských spisech, jednak luterství profesorských kateder, které svou normu nacházelo v mladém Lutherovi. Je zajímavé si povšimnout, že Hromádka se nikdy nenadchl ani pro mladého Luthera. Spíše měl sklon charakteristické vady pozdějšího luterství promítat do díla samotného reformátora, které chápal jako jeden celek. Už tehdy však existovala literatura, která se speciálně zabývala „dějinami působení“ Lutherova zjevu v církvi, jež nese jeho jméno (např. spis Horsta Stephana – *Luther in den Wandlungen seiner Kirche*, 1907). Znalost tohoto vývoje a jeho svébytných interpretací v jednotlivých obdobích dějin teologie mohla a může zabránit schematickým úsudkům na Lutherovu adresu. Ostatně dnes už mezi luterskými interprety panuje jednoznačná shoda v tom, že dílo vitemberského doktora Písma svatého nelze vykládat bez zřetele k jednotlivým periodám jeho života. Bernhard Lohse (1995) vylíčil Lutherovu teologii jak v jejím historickém vývoji, tak v systematicko-teologických souvislostech. Nebyl první, kdo se o to pokusil, ale zřejmě to učinil tak přesvědčivě, že dnes už nelze vážně pomýšlet na to, aby z Lutherových četných příležitostných spisů, biblických komentářů a kázání byl sestaven nějaký jednotlivý obraz teologa - natož pak bohoslovecký systém – bez stálého zřetele k dobovému a situačnímu kontextu. Z tohoto hlediska je Hromádkův „Lutherův odkaz“ také spíše svědectvím o době svého vzniku než věrohodným uvedením do reformátora díla.

²⁷ Ernst Troeltsch. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, str. 469.

²⁸ Karl Holl. *Luther und das landesherrliche Kirchenregiment*, in: *Gesammelte Aufsätze I.*, Tübingen 1923.

přesvědčivě dokládá, že Luther tento záměr rozhodně nechoval. Dokonce pojímal jednotlivé církevní sbory jako zcela samostatné jednotky, což lze potvrdit i tím, že faráře nazýval s oblibou biskupy. V určité době (předmluva k německé mši z r. 1523) uvažoval dokonce o vytváření jakési vyznavačské církve uvnitř církve lidové.

Později, zřejmě z obavy ze zákonitvů i z křesťanské nezralosti, kterou kolem sebe pozoroval, od této představy ustoupil. Avšak luterské farnosti se začaly samovolně vytvářet podle obecního územního rozdělení. Církevní forma se přizpůsobovala politické. To vedlo postupně k potřebě jistého srozumění se světskou vrchností (původně Luther po vrchnosti nežádal víc, než jen aby zrušila na svém území mši). Rodící se evangelické křesťanství však nemělo dosud žádnou správu, která by tento přerod organizovala (např. žádný katolický biskup v Německu nepřistoupil k reformaci). Bylo třeba řešit řadu praktických otázek. Tyto okolnosti přiměly reformátora, aby požádal světskou vrchnost o přechodnou pomoc. Měla to být jen výpomoc v nouzi – dokud se nepodaří opatřit nově přebudovanou církev vlastní správou. Troeltschův výše zmíněný úsudek (který nezastával jen on sám) o vnucovaném církevnictví Holl co nejrozhodněji popírá.²⁹

V roce 1934 napsal J. L. Hromádka článek „Těžkosti německého protestantismu“ (Křesťanská revue), v němž popisuje proces utváření jednotné říšské církve v čele s říšským biskupem. Tato církev se měla i vnější formou přizpůsobit ideji velkoněmecké říše. Bohoslovci z hnutí „Německých křesťanů“ to zdůvodňovali faktem, že německé evangelictví se vždy vnějšně konformovalo se státní vládní formou. Jiná byla prý organizace církve v době reformační, proměny zaznamenala v období absolutismu, ještě jinak se její struktura vyvinula za konstituční monarchie a další změny ji čekaly v politickém systému parlamentní demokracie. Je prý tedy jen důsledné, když nyní – za vlády nacionálního socialismu – se i v církvi uplatní idea vůdcovského principu (říšský biskup). J. L. Hromádka si mohl v řadě knih i brožur přečíst i na vlastní oči vidět (při svých cestách po Německu), jak luterské křesťanství postrádá protilátky vůči infiltraci s evangeliem nesourodých ideí. Také proto za jednu z nejzávažnějších slabin Lutherovy reformace označil nedořešenou, nesvéprávnou eklesiologii. O tři roky později v článku „Německý protestantismus na cestě za poznáním“ (Křesťanská revue), v němž parafrázuje stať Hanse Asmussena, se přiznává k přesvědčení Karla Bartha, že „církev je povinna i ve své vnější výstavbě, správě

²⁹ „Man überlege sich: die *Freiheit* in der Kirche durch staatlichen *Zwang* verwirklicht! Eine Obrigkeit, die wenn auch in bester Absicht so vorgehen wollte, wäre in Luthers Augen nicht minder tyrannisch als das Regiment des Papstes.“, str 339.

a politice poslouchat *jedině* Ježíše Krista“. Na Barthově činnosti oceňuje spolu s Asmussenem, že z jeho díla i osobní angažovanosti vyplývá nutnost držet učení (teologii) i církevní správu při sobě. Podle Bartha prý správa a vedení církve (tzv. Kirchenregiment) má kotvit ve sboru. V tomto komentáři k vývoji německé „Vyznávající církve“ však již zcela neláme hůl nad možnou tvůrčí silou německého luterství. Vidí, že i řada luteránů sdílí Barthovo přesvědčení. Situace v Německu se však již stala natolik nepřehlednou, že článek ústí v konstatování, že u našich sousedů prodělává evangelictví dosud těžký přerod.

Bylo tedy luterství od počátku zatíženo nějakým závažným nedostatkem v pojetí církevní samosprávy? Gottfried Forck nesouhlasí, že by se snad ministerium Verbi Divini v luterství neosvědčilo.³⁰ Všechny úřady v církvi mají tomuto základnímu poslání církve sloužit. Přísně vzato není v církvi žádný vůdčí orgán, leč Ježíš Kristus sám. P. Filipi³¹ upozorňuje na sílu i slabost luterské eklesiologie. Redukce podstatných znaků církve na minimum (zvěstování Slova a vysluhování svátostí) dává sice možnost dotváření církevní stavby dle místní a dobové potřeby, ale právě tento aspekt může církvi a křesťanstvu nejen pomoci, ale také se i vymstít. V dnešní době v převážně demokratickém prostředí patří luterské církve k aktivním průkopníkům ekumenické spolupráce. Jejich relativně pružná eklesiologie jim dává dobré předpoklady pro tvůrčí spolupráci s partnerskými církvemi.

Odvažují se říci, že Hromádka sice správně postřehl zvýšenou zranitelnost luterského pojetí církevní svéprávnosti (potestas iurisdictionis), ale dostatečně nezhodnotil Lutherovu úpornou snahu o teologické (až teocentrické) církevní zřízení. U římskokatolického i spiritualistického pojetí reformátor spatřoval tíhnutí k spravedlnosti ze skutků, a tedy k subjektivismu. Záleželo mu na tom, aby mezi notae verae ecclesiae bylo uvedeno jen to, co lze shrnout do slov: „Bůh jedná!“³² V tomto zakotvení nacházel pravou svobodu církve.

Závěr

Jak už jsem na začátku naznačil, zbývá ještě jedno téma, které je třeba reflektovat v souvislosti s Hromádkovým vztahem k luterství. Je to luterské učení o „dvojí říši“. Bude třeba prozkoumat nejen důvody Hromádkovy

³⁰ Gottfried Forck. *Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther*, Berlin 1988 (2. Auflage), str. 88.

³¹ P. Filipi. *Křesťanstvo*, CDK 1998, str. 118-120.

³² Lennart Pinomaa. *Sieg des Glaubens (Grundlinien der Theologie Luthers)*, Berlin 1964, str. 141.

distance vůči zmíněné nauce (resp. vůči jejímu zneužití), ale také porovnat jeho vlastní řešení vztahu teologie a politiky s četnými a podnětnými novodobými interpretacemi této „pýchy luterské církve“.³³ Je to však zadání natolik obšírné, že je třeba odolat pokušení nadměrné simplifikace. Soubor otázek spojený s touto problematikou si zaslouží vlastní studii.

Zde připomenu jen Hromádkovo zralé resumé jeho poměru k tomuto učení, abych tak na konec ještě jednou podepřel svou tezi vyjádřenou v úvodu tohoto článku, že JLH spatřoval v nezvládnutém poměru zákona a evangelia interpretační klíč ke všem ostatním problémům luterské teologie a etiky: „Neuznáváme tzv. názor na ‚dvě říše‘ (Zwei-Reiche-Lehre), který se odvolává na Luthera, táhne čáru mezi zákonem a Evangeliem a prohlašuje zásah Evangelia do světa za theologicky nesprávný, nelegitimní...“³⁴ Tedy příčinou domnělého dualismu dvou říší má být klín vražený reformátorem mezi zákon a evangelium. Snažil jsem se prokázat, že se v tomto hodnocení český teolog zmylil. Neporozuměl, že v Lutherově principiální otázce: „Jak dosáhnu milostivého Boha?“ není těžiště položeno do lidského ega, ale do Boží svrchovanosti. Tento základní Hromádkův omyl pak předurčil jeho stanovisko k jednotlivým sporným bodům jeho vztahu k luterství. To pak chápal a vykládal nikoli na základě jeho teologických předpokladů, ale z hlediska jeho faktických deformací. Zatímco kalvinismus, katolictví i pravoslaví uměl vyložit ad optimam partem, v případě církevního útvaru, z něhož sám vzešel, učinil výjimku.

Jen zcela na okraj poznamenávám, že mi je otázkou, nemůže-li ona bohoslovecká výhrada vůči Lutherovi platit i obráceně, totiž není-li Hromádkovo pojetí vztahu zákona a evangelia rovněž vstupní branou ke zrání vlastním místům jeho vlastní teologie. Avšak i přes kritické poznámky, které jsem na adresu Hromádkova přístupu k luterství vyslovil, považuji jeho texty k tomuto tématu i v jejich jednostrannosti za pozoruhodnou četbu.

³³ Franz Lau. *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Berlin 1952, str. 8: „Die Lehre Luthers von den beiden Reichen ist sicherlich einer der meistbesprochenen, aber nun wirklich auch einer der interessantesten Bestandteile von Luthers Theologie. Sie ist lange und oft der stolz der lutherischen Kirche gewesen.“

³⁴ J. L. Hromádka. *Evangelium o cestě za člověkem*, Kalich 1958, str. 303.