

kteře se, počínajíc Hromádkovou interpretací bratrské teologie v díle Dobiášově a Molnářově nevyhnulo teologickým základům Jednoty, nýbrž snažilo se o jejich hluboké pochopení, překonávajíc tak teze o Jednotě, které svým záslužným dílem razil Ferdinand Hrejša.

I když je Bartošův základní přístup rozdílný, není bez zajímavosti, že i on vidí zcela zřetelně, jak styk se světovou reformací sváděl Jednotu na cesty, na kterých své dědictví opouštěla. K vstupu dvaceti pánů a rytířů do Jednoty r.1530 Bartoš poznamenává: "Jednota získala tím mocnou podporu politickou, zároveň však vstoupila na půdu nebezpečného zápasu mocenského" (122). Rohův požadavek návratu k Lukášovi interpretuje Bartoš jako "odvrat od církevní politiky, kterou Jednota provozovala od r.1530, kdy přijala do církve šlechtu a popřála jí vlivu na svůj postup" (132). Mezi příčinami pohromy, kterou způsobila šmalkaldská válka, našla Jednota i výzvu, "aby svět od nás zahrán byl."

Také kalvinizaci Jednoty spojuje Bartoš úzce s vlivem šlechty. "K obratu (směrem ke kalvínství) přispěla ... i bratrská šlechta. Nesla v českém státě politickou odpovědnost a ta na ni dolehla 1618 silou ještě větší než na její dědy 1546."

Jako závěr těchto úvah je třeba zmínit skutečnost, že tradice tichých v zemi neměla zřejmě v 16.století v mocenském napětí vnější předpoklady k tomu, aby se prosadila. Její dvojí zpolitizování, ve šmalkaldské válce a v povstání stavů 1618, k němuž dala podnět bratrská šlechta, nevyrůstalo z vnitřní základny bratrského odkazu, nýbrž z vnějšího vlivu luterství a kalvínství. V době, kdy konfesionální války patří minulosti, vystupuje tím více do popředí bratrský odkaz. Jeho obsahem je zaslíbení i výzva, že církev může žít jako církev jedině z víry a ze Slova jako obecenství poutníků, které na sebe bere nezajištěnost tohoto věku. To je odkaz tradice tichých v zemi. Blahoslavení tiší, nebo oni dědictví obdrží na zemi. Že dědictví tichých v zemi nemůže být zmařeno žádnými pohromami a vichřicemi dějin, to dosvědčují příběhy naší reformační i poreformační historie. Vnější moc toto dědictví nedrží ani je nemůže zmařit. Záleží však na naší otevřenosti Duchu svatému, který toto dědictví zachová, co bude znamenat pro nás.

P a v e l F i l i p i

PRAVDA V DĚJINÁCH,

CÍRKEV VE SVĚTĚ

(Tři úvahy nad dílem J.L.Hromádky)

1.

V roce 1930 vyšla Hromádkova studie "Přirozené náboženství" (Sborník k prvnímu desetiletí Husovy fakulty, 189-199). Hromádkovské bádání bude muset shromáždit spolehlivý materiál o dobovém bohosloveckém a duchovním klimatu, který by usnadnil odpověď na otázku, jaké důvody vedly Hromádku, aby právě v té době, poznamenané prvními ozvuky Barthova zápasu u nás, v reprezentační fakultní publikaci vyhlásil tezi, že "křesťanská teologie není myslitelná bez kladné nauky o přirozeném poznání Boha" (t. 197). Hromádka ovšem i v této studii zůstává bojovníkem proti idealistické teologii předchozího období, kterou kritizuje za to, že zastírá podstatný rozdíl mezi Stvořitelem a stvořením a víru nahrazuje duchovým zážitkem jednoty s absolutnem. Staví se za pozici reformačního bohosloví, které prý nezapomíná připomenout, že "lidská touha po Bohu a poměrná schopnost rozumem i svědomím postihovat stopy boží moci jsou o t i s k y božích rukou v lidské bytosti, nikoli s o u č á s t k o u boží bytosti v lidském duchu" (t. 196).

Jaký však je dle Hromádky pozitivní význam nauky o přirozeném poznání Boha? Tato nauka chrání vnitřní jednotu a souvislost všeho poznání a mravního vědomí - motiv u mladého Hromádky častý a silný; i ve chvílích nejostřejších protestů proti imanentismu se bránil jakémukoli náznaků "dvojí pravdy". A ovšem i později, jak lze doložit, se vždy Hromádka bránil rozpadu skutečnosti na různé sféry, vzájemně nesouvisející; vědomí hluboké vnitřní souvislosti všeho bytí i dění jej provázelo do konce života.

Ve zmíněné studii vidí tuto souvislost vyjádřeno odkazem k "principu Boha Stvořitele". Jako Stvořitel je Bůh zcela odlišný od světa a teologie tedy nemůže s filozofy náboženství chápat Boha jako vyšší smysl světa, jako světovou a mravní zákonitost. Ale právě týž článek o stvoření je předpokladem kladného vztahu k pokusům o poznání světa. Proč? "Víra ve stvoření znamená, že svět má plnou ontologickou realitu, že je jako dílo boží objektivní skutečnosti. Chodíme po zemi a patříme na to, co se kolem nás děje, chodíme po pevné půdě a jsme povinni, abychom zemi a svět pojímali jako skutečnost Bohem učiněnou. Svět není tedy produkt našeho ducha ani jen moment v procesu ducha absolutního, nýbrž naprostou skutečností, vedle nás a kolem nás trvajících" (t. 197).

Zbývá domyslet význam této teze o "plné ontologické realitě" světa, jíž se Hromádka vzepřel náporu platonizujících tendencí celých dějin teologie. Svět reálně existuje v čase, není to jen obrazovka, na niž se promítají duchová dějství odjinud. Hromádka se později už nevracel k jednotlivým formulacím "přirozeného náboženství" a také článek o stvoření světa vykládal komplexněji, v christologické perspektivě, ale důraz, že "svět má plnou ontologickou realitu" jej už nikdy neopustil a po celý svůj život činil důsledky z poznání, že "chodíme po pevné půdě" (srv. např. Evangelium o cestě za člověkem, 1958, 106-108 aj.). Bude vděčným úkolem hromádkovského bádání, aby sledovalo tento motiv v různých oblastech Hromádkova myšlení, zvláště také v okruhu úvah o postavení člověka v dějinách.

2.

Hromádka bývá označován za "teologa sestupu", božského pohybu za lidmi, kterým jsou vyznavači strhováni ke spolutřepící a spolubojující solidaritě. Tato linie tvoří nepochybně jeden z osnovných motivů jeho díla a lze prokázat, jak postupem doby sílí až převládá v souvislosti s prohlubováním inkarnačního důrazu.

Ale ani toto schéma "sestupu" Hromádku plně nevystihuje. Pozorný čtenář si u Hromádky povšimne trvalého obdivu k postavám, které dokumentují odvážný vzmach a vzestup lidského myšlení a jednání, a to až potud, že ještě r.1961 dává jedné ze svých knih do titulu slovo "skok" (Sprung über die Mauer, 1961). Odvaha ke skoku - Hromádka neváhá říci "heroism" - je charakteristickou známkou víry (Ústřední principy protestantské, 1925: Pole je tento svět, 31). Zde ovšem je "skok" umožněn jistotou, že "Bůh otevírá svůj dům marnotratným dětem". Ale i tam, kde není těchto předpokladů, je Hromádkova sympatie s těmi, kdo dokáží myslet o světě perspektivně a pracovat v něm konstruktivně (Na prahu dialogu, 1964: Pole je tento svět, 97). Hromádkovi se líbí robustní myslitelé, kteří nerezignují před relativností všeho lidského poznání, odvážní budovatelé společenských pořádků, kteří čelí rozvratu a chaosu (Naše odpovědnost v poválečném světě, 1948: Pravda a život, 65).

Všechny tyto úvahy vyrůstají u Hromádky z eschatologického vidění skutečnosti. První ucelený výklad o této věci podal ve své inaugurační děkanské přednášce z r.1928 (Problém pravdy v myšlení teologickém). Věc se zpravidla chápe tak, že eschatologické pojetí pravdy upozorňuje na meze, které jsou dány lidským pokusům o poznání a realizaci poslední pravdy v dějinách. Hromádka arci o těchto mezích mluví; teologii přisuzuje roli, aby varovala "před ukvapenými syntézami, připomínající distanci, jaká je mezi normou našeho myšlení i života a naší skutečností" (samost. vyd. YMCA 1928, 30). Ale neubráníme se dojmu, že Hromádku více zajímá, kde lidské úsilí tyto meze jakoby překračuje, vzpíná se za ně a - třeba neuvědoměle - gravituje k otázce posledního smyslu. "V základech vši práce vědecké a filozofické je úsilí o pravdu. Ne každý vědec a filozof jsou si vědomi tohoto posledního a nejvyššího smyslu své

činnosti... Ale v pozadí skutečného vědeckého myšlení je snaha dobrat se správného poznání věcí a událostí, proniknout za prchavost a nahodilost jevů k jejich souvislosti, zákonitě nutnosti a pravému smyslu" (t., 5).

To se netýká jen vědeckého poznání, dořeckne Hromádka o třicet let později: "U každého normálně myslícího a žijícího člověka setkáváme se s touhou po větší dokonalosti a po dosažení cíle, ke kterému byl člověk určen... Lidská historie je historií zápasu o vyšší mravnost, o plnější vzdělání, o spravedlivější pořádky politické a společenské. Nejvyšší projevy i tzv. světské civilizace jsou projevem lidské touhy po ryzejším poznání pravdy, po lepším životě, po spravedlivějším vztahu mezi lidmi. U všech velkých myslitelů nalézáme pronikavé hledání smyslu, ale také cíle lidského života i lidských dějin. A kde se vyskytuje hledání cíle, tam všechno myšlení i konání je určováno touhou po dosažení tohoto cíle" (Evangelium o cestě za člověkem, 277-278). Tradiční bohoslovecké pravověří na těchto místech zapíná červené signály: není právě troskotání těchto lidských snah a tužeb dokladem, že jde o titánskou vzpouru hříšného srdce, nerespektujícího hluboký předěl, diskontinuitu mezi poslední, eschatologickou realitou a skutečnostmi těchto dějin?

Hromádka ovšem neslevuje z přesvědčení, že eschatologická pravda je v trvalém napětí, v nezrušitelné distanci vůči dějinným realitám a ví i o smutku, který provází troskotání velkých dějinných projektů. Ale okem víry vidí dál: to že tyto pokusy troskotají, narážejíce na své hranice, je signálem, že na oné straně hranice cosi existuje, cosi reálného. Poslední, eschatologická pravda není přelud, ale skutečnost, a tedy i pokusy o její uchopení mají svou reálnou hodnotu, je třeba brát je vážně. Eschatologická pravda není v první řadě instancí, která relativizuje, odhodnocuje, nýbrž je zaslíbením, že lidé vztahují své ruce po něčem reálném, po něčem, co skutečně platí dnes i zítra.

Na této rovině - vraťme se k přednášce "Problém pravdy" - chápe Hromádka také roli a funkci teologie mezi vědami. "Teologie nechce žít z nedostatku rozumové činnosti. Neraduje se

z mezí poznání rozumového" (Problém pravdy, 8). Teolog, přítomný ve shromáždění hledajících a toužících lidí, působí k jistému zklidnění: neboť odkazuje k daru pravdy a ke konečné syntéze v Bohu, a tím "dává celé společnosti příslib vnitřní jistoty a bezpečnosti" (t. 30n). V tomto vyústění je nápadný rozdíl Hromádkových úvah od pozdějších, jinak velmi příbuzných úvah Moltmannových (zvl. Theologie in der Welt der modernen Wissenschaften: Perspektiven der Theologie, 269-287), který rovněž zdůrazňuje, že celý horizont lidského poznávání patří pod jedinou, a to eschatologickou pravdu. Podle Moltmanna však teologie poukazem k poslední pravdě předává svému okolí svůj vlastní "neklid a nepokoj". Pro Moltmanna je eschatologie permanentní kritikou všech dějinných projektů, pro Hromádka však permanentním zaslíbením nad nimi.

3.

Důsledky tohoto rozdílu, jehož stopy by patrně bylo možno sledovat až k Moltmannovu učiteli a Hromádkovu současníkovi Karlu Barthovi, sahají daleko. Týkají se nejen postoje teologie mezi vědami, nýbrž také postavení církve, sboru křesťanských vyznavačů vůči dějinným koncepcím a programům.

Také sbor, který žije z eschatologické skutečnosti, z evangelia, smí svým současníkům nabídnout a dosvědčit "příslib vnitřní jistoty": "Církev, vedená evangeliem, má porozumění pro člověka v jeho myšlenkovém úsilí, v jeho filozofických pokusech o smysl přírodního a společenského dění, v jeho snaze pochopit cíl člověčenstva a všeho vesmíru. Věřící úd církve uznává, že toto úsilí přirozeného člověka o pravdu, o smysl a cíl života je v rukou a pod vedením milostivé prozřetelnosti boží... Ryzí církev nepohrdá tímto zápasem přirozeného člověka, ale probouzí v něm touhu po spravedlnosti ještě hlubší a krásě ještě ryzejší" (Evangelium o cestě za člověkem, 257n).

Jistěže evangelium není jen potvrzením, nýbrž i soudem a nárokem - ty však platí bez rozdílu i nad církví. Zde jsou role zaměnitelné. Církev se nestává vykonavatelkou božích soudů nad světem, spíše je tomu naopak. Evangelium soudí v první řadě církev, sebespravedlivé křesťany, stáčejíci neustále ostří

božího slova někam mimo sebe, utíkající se za zdánlivě neotřesitelné zdi svých chrámů a institucí. "Církev je poslána, aby zvěstovala hříšnému člověku, že je z něho snato zlořečenství, protože Syn člověka nesl na sobě jeho zlořečenství, Bůh sám odstranil všechno, co by naším hříchem nakupeno mezi něho a nás, a že má pro tento svět slavné určení. Církev byla postavena do našeho světa proto, aby v něm ztělesňovala obecenství mezi lidmi... Opakujeme, že církev nemá práva soudit svět na prvním místě, nýbrž že má pro něj vytvářet ovzduší kající lásky, odpuštění a sebezapíravé služby. Jak můžeme soudit kohokoli, jestliže jsme nesplnili to, co nám bylo uloženo? Jak můžeme poznat, co je svět, jestliže nemáme pravého světla poznání? Soud nad světem jest legitimní pouze tehdy, když jej soudíme sami na sobě, to znamená, jestliže vezmeme na sebe solidárně odpovědnost za neřesti a hříchy lidí, kteří jsou kolem nás" (Od reformace k zítřku, 1956, 272).

Pro existenci církve ve světě je dále významné, že napětí mezi eschatologickou pravdou a dějinnými projekty nelze pojmově objektivovat, překlenout nějakou ideovou konstrukcí, kterou by křesťané mohli nabídnout a popřípadě vnutit svému okolí jako "své" řešení. Stojí-li církev pod soudem poslední pravdy, stojí pod ním i její teologie a vyznavačská tvorba, a ona první si je vědoma své vlastní předběžnosti. Církev proto nemá možnost uvést na trh alternativní koncepcí pro řešení posledních otázek života a dějin.

Kdo sleduje, jak Hromádkova mluva, jinak dosti určitá, na klíčových místech jakoby ztrácí kontury, přecházejíc v otázky anebo v obraznou řeč s mnoha emočními potencemi ("nejhlubší hlubiny", "odlesk Ježíšovy přítomnosti", "otisk Kristova prstenu", "oltář svatosti" aj.), musí se tázat, jak vyložit tuto zvláštnost, jež znervózňovala Hromádkovy četné žáky a spolupracovníky, kteří by si byli přáli zřetelnějšího a pádnějšího slova na tu či onu adresu. Jsem přesvědčen, že se Hromádka tímto způsobem bránil ideologizaci víry, která by církev zavedla na frontu ideologického a posléze i mocenského boje za určitě "křesťanské" ideje a principy. To, co dává církvi ráz "eschatologického společenství", se arci promítá do určitosti

postoje, ale nespočívá v nějakých zvláštních ideách či hodnotových systémech, nýbrž spíše se projevuje jako nová dynamika, nový žár, nová oddanost. "Posláním církve není vytvářet umělou soustavu tzv. boží zjevené pravdy a touto soustavou tlouci po hlavě pozemského hledače pravdy. Úkolem věřících údů církve je vstoupit do společenství "světských" lidí, do jejich zápasu o pravdu a tam svědecktím prorockým a apoštolským pomáhat, aby člověk na tomto světě žil plněji a poznával lépe. Jeho posláním je ukazovat na hranice pozemského hledání pravdy a volat člověka k odpovědnosti, sebezpoznaní a službě lidem. Pravda evangelia není ideologií, tj. světovým názorem, filozofií dějin nebo společnosti. Pravda evangelia je zásah shůry do lidského života, dar milosti a zároveň výzva, aby člověk se vším, co má ... dával se do služeb bližnímu v jeho nejrozmanitějších potřebách, úzkostech a bídách" (Evangelium o cestě za člověkem, 258). Nejvlastnější působení křesťanského společenství na okolní svět, neúčinnější jeho nástroj není v tvorbě sociálních, kulturních nebo politických programů. Hromádka pozoroval, že mnohem účinněji působí křesťanský sbor na své okolí ovzduším, které z něj vyzaruje. Poprvé, a hned velmi určitě, to vyložil již r.1935, a potom ještě mnohokrát: "Primitivní, a přece velmi rozšířený předsudek má za to, že náboženství působí veřejně, jen když se z něho vytvoří přímý plán pro úpravu a reformu sociálních a politických řádů, že je tedy nutno udělat z evangelia sociální program pro politickou a kulturní stavbu společenskou, aby mělo význam pro svět a jeho úkoly. Dějiny křesťanství dokazují, že tomu tak není. Apoštolská církev se rozrostla v útvar světový a tvořila ovzduší pro přestavbu celého světa, aniž chtěla svět reformovat" (Lutherův odkaz, 1935, 93).

Hromádkův důraz na klad evangelia se promítá až v to, že umožňuje křesťanu a křesťanskému společenství kladný, nadějný, perspektivní přístup k okolní společnosti. Eschatologická povaha pravdy nevylučuje jednostranné rozhodování v dějinách, nenutí církev ohlašovat své výhrady a svou distanci na všechny strany.

Hromádkovi byla cizí myšlenka "eschatologické výhrady", kterou rozvíjí tzv. politická teologie K.Rahnera a J.B.Metze,

kteřá požaduje pro cířkev roli společensko-křitickou. Hromádka se tu částečně liší i od svého kolegy a spolupracovníka Sl. Daňka (Kristus revoluce) i od staršího směru v myšlení českého evangelictva, které si na svém sjezdu r.1903 vybralo poslání mravně křitické. Viděli jsme, že Hromádka ve svém myšlení nikdy nedal různým společenským a dějinným silám splynout s královstvím božím. Věděl však, že "eschatologická výhrada", jakkoli formulována, může být zneužita a obrácena ve svůj opak, je-li jí užito nediferencovaně, nehistoricky, způsobem, který nivelizuje všechny dějinné fenomény. Sebespravedlivé cířkvi se "eschatologická výhrada" snadno stane bezpečným azylem, neutrální pozorovatelnou, zatímco ji měla zpokornit výzvou k pokání. Cířkev nevyhlašuje eschatologické výhrady, nýbrž sama pod nimi, v jejich palčivosti, žije.

+

Naznačené důrazy, jež jsem vybral pro jejich poměrnou plynulost a trvalost v Hromádkově myšlení i pro jejich aktuálnost v probíhajících bohosloveckých rozhovorech a sporech, mají zřetelnou souvislost s jádrem jeho bohoslovecké pozice, opřené o objektivní svrchovanost milosti. Žijeme z božího odpuštění - se svými výhradami i bez nich. "Ve všech historických vyznáních... uvádí se jako základní realita ve vztahu mezi Bohem a člověkem, mezi člověkem a člověkem odpuštění hříchů. Věřící křesťan v osobním životě i v cířkevním společenství nežije z idejí, dogmatických formulí anebo mravních norem. Vše to může být a je nezbytné pro kontinuitu přítomné cířkve s dobou apoštolskou. Ale vlastní náplň jeho života je vědomí, že žijeme z odpuštění jako daru svrchované milosti boží... Teologie nedosahuje pravé své hloubky, jestliže nepronikne při všem svém studiu historickém a literárním, dogmatickém a kultickém do tohoto ponoru. Tu jde o tajemství v ryzím slova smyslu, bez jakýchkoli mýtických nebo iracionálních spekulací" (Proč žijí, 1969: Pravda a život, 114). Kořeny Hromádkovy pozice proto správně a výstižně charakterizuje J.Smolík (úvod k téže publikaci, 8), když je vidí v "jistotě víry, opřené ne o pravdu o Bohu, nýbrž přímo o realitu Boha v Kristu,

uchopenou v modlitbě, adoraci... Tato pozice se vymyká pojmovému uchopení, protože je to pozice absolutní otevřenosti vůči Bohu".

Hromádkovské bádání však musí přesto snést co nejúplnější evidenci o postižitelných momentech Hromádkova teologického vývoje, o jeho kontextech a průvodičích. Jedním z těchto momentů byl nepochybně Hromádkův trvalý zřetel k situaci, do které mluvil, a k prostředí, jež chtěl oslovit. Vliv tohoto momentu by bylo možno stopovat i v nahoře naznačených úvahách. Hromádka pozoroval, že české prostředí, a také prostředí českých evangelíků, je zasaženo nákazou rozězírající skepse a počínajícího cynismu spíše než titánského vzmachu, jak tomu bylo v sousedním Německu, kde tvořil Karl Barth. Čeští evangelíci pak byli v pokušení vyvažovat svou sociální a kulturní degradaci podezíravě chladným postojem vůči každému tvůrčímu programu, na němž se sami nepodíleli. To vše, a další faktory, jež bude nutno identifikovat a právně zhodnotit (analýzy Masarykovy, hloubkové sondy Dostojevského aj.) hrály také svou roli při formulaci Hromádkovy vize cířkve, která nežije z nedostatků lidských dějin, nýbrž z božího smilování.