

# HROMÁDKOVO KŘESŤANSTVÍ V MYŠLENÍ A ŽIVOTĚ<sup>1</sup>

Památce Milana Opočenského

Jan Štefan

**HROMÁDKA'S CHRISTIANITY IN THOUGHT AND LIFE** J. L. HROMÁDKA wrote his most extensive book *Křesťanství v myšlení a životě* [*Christianity in Thought and Life*] in 1931 as a handbook of symbolism (*Konfessionskunde*). He prefaced chapters on the doctrines, confessions of faith, liturgy, spirituality, organisational structure, and political and cultural influence of Orthodoxy, Roman Catholicism and the Protestant churches and denominations by a "short dogmatics" in the form of an interpretation of Jesus's life and message and the origin and development of classical church dogma. Throughout it is mature Hromádka: erudite in liberal theology, informed on the latest developments in dialectic theology, rooted in Czech church life and in the activities of the European ecumenical scene, involved in the intellectual and political life of inter-war Czechoslovakia. The final chapter contains both a critique of the contemporary cultural scene and prospects for the future. We can see that the professor of systematic theology in Prague is concerned with more than information about Christianity in the past for orientation and interpretation of Christianity in the present – in his typical way he wanted to rouse Czech intellectuals who were alienated from the church into making their own decisions about God and the church. The basic metaphor of the book is not the return of the scattered sheep into a single sheepfold but the return of lost sons and daughters to the house of their father.

This study was written as an introduction to the planned new edition of *Christianity in Thought and Life* and is dedicated to the memory of Milan Opočenský, Hromádka's assistant for many years, who died at the beginning of this year.

## Hromádka v roce 1931

Když vyšel 55. svazek Laichterova výboru nejlepších spisů poučných *Křesťanství v myšlení a životě*,<sup>2</sup> bylo jejímu autorovi čtyřicet dva let. Měl za sebou 10 let duchovenské služby v české evangelické církvi (z toho 6 let v luterské církvi, 4 roky ve spojené Českobratrské církvi evangelic-

<sup>1</sup> Vypracováno v rámci Výzkumného záměru MŠMT č. MSM0021620802 „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“. Úvodní studie k plánované reedici *Křesťanství v myšlení a životě*, kterou zamýšlel vydat ve volné řadě Hromádkových knih nedávno zesnulý dlouholetý Hromádkův asistent MILAN OPOČENSKÝ (1931–2007).

ké). Jedenáctým rokem přednášel v Praze na tehdejší *Husově československé evangelické fakultě bohoslovecké* (1920–1939, 1945–1950), předchůdkyni pozdější *Komenského evangelické bohoslovecké fakulty* (1950–1990) a nyníjší *Evangelické teologické fakulty University Karlovy* (od 1990). K jeho úvazku od roku 1920 mimořádného, od roku 1928 řádného profesora systematické teologie patřily přednášky a semináře z dogmatiky, etiky a symboliky. Zároveň Hromádka aktivně pracoval ve slibně se rozvíjejícím mezinárodním ekumenickém hnutí: ve svazu českých evangeliků *Kostnická jednota*, ve *Svazu evangelických církví v republice Československé*, v *Akademické YMCA* (přijaté za místní organizaci *Světové federace křesťanského studentstva*), ve světové konferenci pro *Víru a řád (Faith and Order)*. (Po druhé světové válce bude Hromádka zastávat vrcholné posty ve *Světové radě církví*, *Světové presbyterní alianci* a *Křesťanské mírové konferenci*). Čtvrtým rokem spolu s filosofem EMANUELEM RÁDLEM (1873–1942) vydával „měsíčník pro křesťanskou teorii a praxi“ *Křesťanská revue*.

*Křesťanství* vyčnívá z Hromádkova díla na první pohled. Hromádka nepatřil k teologům, kteří píší a vydávají knihu za knihou. Jeho – na české poměry – poměrně bohatý literární odkaz tvoří jednak četné brožury, jednak menší knížky; zpravidla to jsou přetisky veřejných přednášek a akademických přednáškových cyklů. *Křesťanství* představuje se svými 456 stránkami textu Hromádkovu vůbec nejobsáhlejší publikací. Knihu srovnatelného rozsahu vydá až po sedmadvaceti letech: malou dogmatiku *Evangelium o cestě za člověkem*.<sup>3</sup>

*Křesťanství* se – na rozdíl od *Evangelia*, publikovaného v církevním nakladatelství a určeného dovnitř do církve – obrací ven do světa, schleiermacherovsky řečeno: ke vzdělavcům. Do své prestižní knižnice je zařadil JAN LAICHTER, nakladatel, který svou promyšlenou ediční politikou usiloval o naplnění myšlenkového odkazu TOMÁŠE G. MASARYKA. Masaryk radil číst Bibli, Laichter vydal 1933 v moderním překladu FRANTIŠKA ŽILKY *Nový zákon* (7. vydání 1970). Masaryk vyzýval, abychom navazovali na reformaci, Laichter vydal 1919–1931 monumentální monografii VÁCLAVA NOVOTNÉHO a VLASTIMILA KYBALA *Mistr Jan Hus* a 1935 a 1936 české výbory z LUTHERA a CALVINA. Masaryk doporučoval číst Platóna,

<sup>2</sup> JOSEF LUKL HROMÁDKA, *Křesťanství v myšlení a životě. Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*, Praha 1931, 456 stran. Dále prostě *Křesťanství*. Číslo stránek v závorce textu odkazují do tohoto jediného knižního vydání.

<sup>3</sup> JOSEF LUKL HROMÁDKA, *Evangelium o cestě za člověkem. Úvod do studia Písem a církevních vyznání*, Praha 1958, reprint 1986, 331 stran. Dále prostě *Evangelium*.

Laichter vydával počínaje rokem 1915 v překladu FRANTIŠKA NOVOTNÉHO jeden Platónův dialog za druhým (1915–1961, reprint Oikúmené 1992–2001 a 2003). Masaryk doporučoval znát filosofii, Laichter vydal 1932–1933 popularizující *Dějiny filosofie* EMANUELA RÁDLA (reprint Votobia 1998–1999). Masarykovu názoru, že znát a rozumět křesťanství je dobré jak pro vlastní duši, tak pro praktický život, vyšel Laichter vstříc právě HROMÁDKOVOU knihou *Křesťanství v myšlení a životě*.<sup>4</sup>

### Symbolika, dějiny dogmatu a dogmatika

Svým titulem *Křesťanství v myšlení a životě* (v autorově diáři z roku 1931 najdeme též jeho přesmyčku *Křesťanství v životě a myšlení*, tedy tehdejšímu i dnešnímu českému čtenáři spíše srozumitelné pořadí: praxe-teorie) Hromádka avizuje, že bude ve své knize pojednávat látku několika teologických disciplín, popř. kombinovat vícero literárních žánrů. Celkově a navenek je to příručka tzv. symboliky, tj. nauky o křesťanských vyznáních. (V případě stručných starokřesťanských vyznání mluvíme o symbolech, v případě obsáhlých reformačních vyznání o konfesích.) Termín *Informativní nauka o konfesích* (německy „Kunde“, nikoli „Lehre“, neřku-li „Wissenschaft“) etabloval hallenský evangelický teolog FERDINAND KATTENBUSCH (1851–1935) knihou *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, 1892), termín *symbolika* tübingenský katolický teolog JOHANN ADAM MÖHLER (1796–1838) knihou *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, 1932) – na obě knihy Hromádka v *Křesťanství* několikrát odkazuje. Oba termíny spojil v názvu své knihy *Symbolik oder christliche Confessionskunde* (1902) známý hallenský historik dogmatu FRIEDRICH LOOFS (1858–1928). V minulých desetiletích uveřejnili obdobná kompendia jak teologové historičtí (např. 1962 kielský církevní historik PETER MEINHOLD, *Ökumenische Kirchenkunde*; 1977

<sup>4</sup> Po válce ohlásí Laichterovo nakladatelství vydávání *Díla JLH*. Slibný projekt se ovšem jako tolik jiných rozběhlých knižních řad té doby zastavil u prvního svazku, jímž byla roku 1947 domácí edice HROMÁDKOVY exilové knihy o Rádlovi *Don Quijote české filosofie*. – O pět let později sešlo i z plánované reedice *Křesťanství*. Na zadní straně obálky dvojčísla 4–5 XVIII. ročníku *Křesťanské revue* z června 1951, inzerující Spisy vydané Komenského evangelickou fakultou bohosloveckou, se pod záhlavím „Připravuje se“ objevilo – vedle ohlášení prvního dílu HROMÁDKOVY *Dogmatiky!* – avízo na „nově přepracované a rozšířené vydání“ *Křesťanství v myšlení a životě*. Číslo 2 následujícího XIX. ročníku upřesnilo datum zamýšleného vydání: „Na rok 1952“. Poslední avízo na obě knihy najdeme v 7. čísle z konce září 1952. Téhož roku bylo vydávání zmíněné edice ukončeno. Děkan fakulty Hromádka v ní zůstal zastoupen jediným svazkem – reprezentativním souborem článků *Theologie a církev*, který vyšel k jeho šedesátinám v roce 1949.

heidelberský církevní historik FRIEDRICH HEYER, *Konfessionskunde*, 1977); tak teologové systematictí (např. 1962 Hromádkův pozdější kolega z Husovy fakulty ZDENĚK TRTÍK, *Komparativní symbolika*) a praktičtí (nejnověji Hromádkův někdejší poslední asistent, poté faktický nástupce v oboru nazývaném dnes *ekumenická teologie* PAVEL FILIPI *Křesťantsvo*, CDK, Brno 1996, 2. vydání 1998, 3. vydání 2001).

Hromádka byl profesí *systematický teolog*. Historii tento heidelberský žák ERNSTA TROELTSCHÉ (1865–1923) a pražský posluchač přednášek historiků VÁCLAVA NOVOTNÉHO, KAMILA KROFTY, JOSEFA ŠUSTY a JOSEFA PEKAŘE nikterak nepřehlíží. Sleduje vznik a vývoj raného křesťanství, cituje – v řeckých a latinských originálech (píše přece pro masarykovského vzdělance) a ve svých vlastních překladech – starokřesťanská vyznání: *Římský symbol*, *Nicejsko-caříhradské vyznání*, usnesení *Chalcedonského koncilu*, *Athanasiovo vyznání*. Nemálo místa věnuje popisu současné bohoslužebné a organizační podoby a „teologické a filosofické fysiognomie“ (s. 318) křesťanských církví. Bez povšimnutí neponechává ani soudobou duchovní a politickou situaci doma (český evergreen odlučky církve od státu) a v cizině (pronásledování církve v sovětském Rusku). Jeho vlastní zájem však patří obsahu křesťanského vyznání, „vnitřní podstatě a ideji křesťanské“, „myšlenkovému principu v křesťanství“, „živému jádru a realitě víry“ (s. 29) – tedy věroučnému profilu popisovaných církví.

Rozsáhlá kniha má neobyčejně široký záběr obsahový. Hromádka vychází od analýzy meziválečné krize evropské kultury, ohlíží se nazpět i kolem sebe a končí u výhledů do nejbližší budoucnosti. Začíná poukazem na kulturní kritiku tehdejšího prezidenta republiky – „filosofa na trůně“, končí reminiscencí na biblické podobnění o marnotratném synu. Styl, jímž je kniha napsána, kombinuje odbornou publikaci s popularizací. Převládá odborný text s četnými odkazy na prameny a sekundární literaturu a s polemikami s novějšími a nejnovějšími zahraničními autory zvučných jmen. Na klíčových místech však profesor ustupuje kazateli, který za pomoci květnatých metafor a plamenných apelů zvěstuje Ježíšovo evangelium.

Druhá, nejobsáhlejší kapitola *Společné základy křesťanských církví* (133 stran, takřka jedna třetina celé knihy) pojednává novozákonní biblickou teologií a raněcírkevní dějiny dogmatu. Vedle toho v ní Hromádka třikrát po sobě podává ve zmenšeném vydání koncentrovanou křesťanskou dogmatiku: poprvé, když na stranách 33–41 vykládá *Ježíšovo evangelium*; podruhé, když na s. 68–106 objasňuje výpovědi *Apoštolského vyznání víry*; potřetí, když na s. 111–145 mapuje christologické a trinitární spory, z nichž vzešla vyznání velkých ekumenických koncilů. Hromádko-

va slova ze závěru knihy: „Nepsal jsem dějin křesťanství ani vyčerpávající informativní příručky o křesťanství. Pouze jsem naznačil platformu, na které má být vedena diskuse náboženská a na které má být konána vlastní budoucí práce teologická“ (s. 432) prozrazují, že *Křesťanství* pojímal jako svého druhu prolegomena budoucí dogmatiky. Je smutné, že realizaci tohoto záměru vstoupily do cesty dramatické události následujících desetiletí doma i ve světě.

### Hromádkovo pojetí teologie (a filosofie)

*Teologii* chápe Hromádka – s odkazem na sv. AUGUSTINA a v celkové shodě s KARLEM BARTHEM – jako pokus o lidské vyslovení něčeho, co je nevyslovitelné, ale co přece jen musí být vysloveno, a to i za cenu paradoxnosti či antilogičnosti (proti „jednoduché lidské logice“) klíčových teologických výpovědí (s. 140; bylo by ovšem na místě spolu s PAULEM TILLICHEM rozlišovat „paradoxy“ a „absurdnosti“). Je to úsilí nanejvýš osobní, ale prostě vši svévole, ať už by se projevovala jako iracionalismus a obskurantismus nebo jako tradicionalismus a autoritářství. Spíše než o „řekou“ spekulaci nebo mystiku nebo moderní diskutování problémů jde v křesťanské teologii o „židovské“ osobní vyznání velikých Božích skutků pro nás. Hromádku na jedné straně uchvacují evangelijní fakta a příběhy s jejich dynamikou a aktivismem („příběhy, děje, události“, „stálé a stálé dějství, pohyb, napětí, zápas, boj“ – s. 38; ne pojmy a ideje, nýbrž „události, reality, fakta“ – s. 68; „dynamický, útočný náboženský tón“ – s. 30; „údernost, výbojnost, náročnost a aktivita evangelia“ – s. 302), na druhé straně projevuje nečekaně porozumivou otevřenost vůči pavlovskému naslouchání hlasu rozumu a svědomí, vůči snaze „spojit v organickou jednotu přirozené a mravní poznání Boha s dějinným zjevením v Kristu“ (s. 157). Jeho sympatie mají proto jak bojovné postavy „vojínů Kristových“ (opakující se militaristická metaforika) – křesťanských světců jako ruští starci, sv. Bernard, sv. František, sv. Ignác z Loyoly, sv. Terezie z Ježíše a sv. Jan z Kříže a církevních reformátorů jako sv. Athanasius, Martin Luther a Jan Calvin, tak obratní tvůrci teologických syntéz sv. Augustin, sv. Tomáš nebo John kardinál Newman. Je přesvědčen, že biblická i filosofická linie se v teologii setkávají a propojují. „Klasické směry křesťanského bohosloví pokoušely se bez přestání o syntézu víry a rozumového poznání Boha, zjevení a přirozeného náboženství, milosti a mravní svobody, života vykoupeného dítěte v Bohu a pozemské kultury“ (s. 319).

Značně matoucí je dvojí Hromádkovo užívání výrazu *filosofie*. Většinou má pod tímto termínem na mysli samostatnou vědeckou disciplínu, která je sice teologii blízká, nicméně se od ní zřetelně odlišuje. Dějiny teo-

logie ukazují teologii a filosofii ve vzájemném vztahu, v němž chvíli převažuje mír, vzápětí propukne spor. Ignorováním filosofie se vyznačují pouze teologické směry s iracionálním nebo autoritářským zaměřením. Nalezení správného vztahu teologie a filosofie se Hromádkovi jeví jako naléhavá potřeba dneška.

Na několika místech *Křesťanství* však Hromádka užívá výrazu filosofie v jiném smyslu. V souvislosti s Lutherovým odmítnutím aristotelské metafyziky, v níž se setkává reformátorův starozákonní biblismus a nominalistický agnosticismus, si Hromádka klade otázku po samotné možnosti *reformační teologie*. „Problém reformační teologie je po mém názoru dosud nejtěžší a nejsložitější otázkou v oblasti křesťanského myšlení“ (s. 403). Vzápětí se ovšem zeptá na možnost *reformační filosofie*: „Může mít reformace svou filosofii? Není jen autoritativním biblicismem?“ (s. 403). Obdobně postupuje ve svém pojednání o dialektické teologii, které otevírá příznačnou větou: „Problém reformační filosofie je dnes ústřední otázkou protestantské teologie“ (s. 407, celé v kursivě). Právě proto, že tento tehdy moderní teologický směr „hledá případný noetický výklad reformační víry a pokouší se o adekvátní reformační filosofii“, přisuzuje mu Hromádka „epochální význam“ „v dějinách reformační teologie a ještě více reformační filosofie“ (s. 412). Bartha a jeho druhy pak Hromádka označí za dovršitele reformační *teologie*, zatímco obdobně „přehodnocující dílo v oblasti *filosofie* koná ... u nás zatím jedině *E. Rádl*“ (s. 438). Je zřejmé, že termínu filosofie tu Hromádka užil pro jednu ze součástí teologie: ne snad přímo pro celou systematickou teologii (v protikladu k „pouhé“ biblické teologii), zato však pro filosofická prolegomena teologie, pro – dnes bychom řekli – *fundamentální teologii*.

### Specifika a konstanty Hromádkovy teologie

Teologické východisko Hromádkových postojů tvoří *negativně* jeho odmítnutí moderního liberalismu, *pozitivně* jeho příklon ke klasické ortodoxii. Hromádka kritizuje moderní křesťanství, z něhož sám vyšel („a kde jsou nezmodernizovaní křesťané?“ – s. 8), za to, že se sebe setřáslo dogmatické jho jako nepotřebnou veteš a soustředilo všechnu svou energii na člověka na této zemi. Prosazuje „princip zjevení, víru v Krista a v církev i eschatologickou naději křesťanovu“ (s. 19), tedy vyznání Ježíše Krista jako pravého Boha a pravého člověka, popř. vyznání Trojjediného Boha Otce, Syna a Ducha svatého. Církvím kolem sebe vytýká, že za malý respekt ke starokřesťanskému dogmatu zaplatily ztrátou křesťanského universalismu. Kráčely buď cestou ghettoizace nebo cestou asimilace, tj. buď se tohoto universalismu samy zřekly a sektářsky či tradicionalisticky se

stáhly do ústraní či soukromí, nebo ho realizují ve zkarikované podobě jako nové a nové připodobňování právě vládnoucímu „duchu doby“.

Hromádkova „nová teologie“ je ovšem všechno jiné než pouhá repristinace staré ortodoxie. Hromádka se sice vrací do staletí křesťanské klasiky, ale nečiní tak proto, aby odtamtud přenesl antikvity křesťanského starověku do své doby a umístil je jako ctěné a obdivované exponáty do funkcionalistických interiérů Masarykových škol. Vrací se k věroučnému konsensu prvních křesťanských století proto, že tam nalézá příkladný teologický *theocentrismus* a *christocentrismus*, kterým chce měřit pozdější křesťanskou teologii všech konfesí a na němž hodlá stavět svou vlastní teologii. (Trojiční ukotvení Hromádkovy teologie zůstává spíše na rovině proklamací a jeho pneumatologie je zcela nedostatečná.)

První Hromádkovou „novotou“ je nekompromisní důraz na osobního a nadsvětého *Boha Izraele*. Nerespektování distance mezi Stvořitelem a stvořením, ať už ve směru polidšňování či zesvětšňování Boha nebo ve směru zbožšťování člověka, imanentismus a pantheismus všeho druhu představují pro Hromádku kardinální „staronový“ blud moderní teologie. Křesťan se nevydává na cestu od nás vzhůru k Bohu, nýbrž sleduje cestu od Boha dolů k nám.

Věty o propastech, rozdílech a hranicích znějí velmi barthovsky. Na rozdíl od Bartha dvacátých let však Hromádka záhy přechází od prvního článku Kréda k článku druhému. O transcendentním Bohu mluvil proto, aby mohl vylíčit jeho imanentizaci, insekularizaci, inkarnaci – jeho vstup do tohoto času, do tohoto světa, do lidského života. V centru křesťanské víry je Bůh, který se stal člověkem, a proto musí být v centru křesťanského myšlení Boží vtělení, „paradox a protimluv, že věčného Boha lze postihnout pouze v čase, v události, v dějinném okamžiku“ (s. 31). Prostě řečeno: „Ve středu všeho myšlení a života křesťanova stojí *osoba Ježíše Krista*“ (s. 33). Tohoto Ježíše Krista Hromádka vykresluje jako člověka Ježíše z Nazaretu, v jeho „v prostém, praprostém lidství“ (s. 37), ve vši pozemskosti a zemitosti, zakořeněného do dobových palestinských reálií a žijícího svůj obyčejný příběh (Hromádka-čtenář klasické ruské literatury pro něj dvakrát – na s. 38 a 419 – užije románového titulu „obyčejná historie“) uprostřed malých lidí. Podobné tóny hřejivého lidství se začnou ozývat u BARTHA až o několik desetiletí později, v posledních, christologických svazcích *Církevní dogmatiky*. U Hromádky představují spíše ozvěnu střízlivého a dělného ježíšovství MASARYKOVA, které začne záhy šířit mezi lid třetí díl ČAPKOVÝCH *Hovorů s TGM* (kniha *Myšlení a život*, 1935). Hromádkův christocentrismus samozřejmě nezůstane u renanovského či harnackovského ježíšovství. Christologické dogma ekumenické

církve není vzdálením se od Ježíše, nýbrž naopak jeho jedině možným přiblížením dalším generacím křesťanů „z Řeků“. S neskrývaným obdivem Hromádka líčí vítězství chalcedonského dyofisitismu a plně se staví za západokřesťanské „filioque“.

Hromádkova *pneumatologie* je – podobně jako pneumatologie Bartholomaeje – deficientní. Na pojednání o Duchu svatém mu bude stačit jeden a půl stránky (94n)! A v poznámce na s. 31 se dočteme, že „křesťanská víra v Ducha svatého znamená právě, že i v okamžicích nejmimnějšího a nejdůvěrnějšího obecenství s Bohem zůstává nepřekročitelná hranice mezi námi a Bohem“. Tedy tam, kde jiní mluví o Duchu jako o tom, kdo překračuje hranice mezi Bohem a člověkem, o Duchu jako Bohu do nás a v nás, mluví Hromádka o Duchu jakožto strážci těchto hranic!

Zato má Hromádkův christocentrismus zřetelné důsledky *eklesiologické*. Církev je předmětem víry, ale v jiném smyslu než trojjediný Bůh. Podle latinské verze Kréda nevěříme „v církev“ („in Ecclesiam“), nýbrž „církev“ („Ecclesiam“). Církev nepředstavuje v Hromádkových očích pokračování inkarnace jiným způsobem, „prodlouženého Krista“ („Christus prolongatus“). Tezi DIETRICHA BONHOEFFERA z té doby o Kristu přítomném zde a nyní jako církev („Christus als Gemeinde existierend“) bychom u něho hledali marně. Hromádkovi by přišla příliš luterská, příliš katolická. Církev je společenství věřících „ve *vzkříšení ukřižovaného* Krista“ (s. 58), které nese do tohoto světa Kristovo evangelium. Tři velké větve křesťanstva – pravosláví, katolictví a protestantismus – spojuje „ústřední dogma christologické“ (s. 294), jeho interpretace a aplikace je však rozděluje. Hromádkovo chápání církve, která žije plně na tomto světě, ale vnáší do něho pravdu, která není z tohoto světa, určuje opět chalcedonský dyofisitismus. Církev nesmí („naivně primitivně“ – s. 53) odmítat mravní, sociální, kulturní a politické řády a pořádky tohoto světa (tradiční terminologií protestantských dogmatik: řády stvoření), může a má se podílet na jejich zdokonalování, ale musí si vůči nim udržovat eschatologický odstup hosta, poutníka, cizince. Nesmí se světu bránit, vzdalovat, uzavírat, pohrdat jím, vyvyšovat se nad něj, vydělovat se z něho, ale nesmí v něm uváznout, podléhat mu, srůstat s ním, splynout s ním. „V tom záleží, opakuji, podstata křesťanství i křesťanské církve: ve vědomí, že pravda není z tohoto světa a že Bůh přišel na svět z druhého břehu, ale zároveň v odpovědném a živém zájmu o tento svět jako reální místo Božího království“ (s. 149).

### Hromádka a pravosláví

Většinu čtenářů překvapila a překvapí disproporce mezi tím, kolik místa Hromádka věnoval tomu kterému církevnímu útvaru. Nejstaršímu a nej-



vzdálenějšímu z nich, *pravoslaví*, se dostalo nejenom historicky prvního místa, ale také systematicky největší pozornosti. Vysvětlení se nabízí hned několik. Preferoval Hromádka pravoslaví prostě proto, že bylo (a je) západoevropskému vzdělanci nejméně známé, že bylo (a je) pro průměrného Čecha nejvíce problematické, a že proto bylo (a je?) třeba na ně upozornit a pokusit se ho rehabilitovat? Nebo, nahlíženo z opačného konce: Nechtěl Hromádka přiblížit roku 1931 českému inteligentovi pravoslaví také proto, že se nám krátce předtím nečekaně hned několikrát přiblížilo? Pravoslavných křesťanů v Československu přibýlo jednak díky secesistům od Říma, pravoslavnému křídlu protikatolické opozice pod vedením MATĚJE PAVLIKA (později českého pravoslavného biskupa, protinacistického mučedníka a českého pravoslavného světce GORAZDA, 1879–1942), jednak díky přílivu ruských emigrantů z bolševického Ruska do Prahy. Hromádka pěstoval osobní kontakty na obě strany: biskup GORAZD mu posléze daroval své zčeštění pravoslavné liturgie, *Lidový sborník modliteb a bohoslužebných zpěvů pravoslavné církve* (1933),<sup>5</sup> a Hromádka se začal učit rusky, aby mohl číst v originále nejvýznamnější představitele tehdejší ruské náboženské filosofie, SERGEJE N. BULGAKOVA (1871–1927) nebo NIKOLAJE A. BERĐAJEVA (1874–1948).

Ale ať už byly pohnutky pro favorizování pravoslaví jakékoli, jisté je, že východní křesťanství pro Hromádku představovalo žijící křesťanskou klasiku, živé a životaschopné křesťanství. V tom byl jistě kus protestu proti namyšlenosti kulturních protestantů HARNACKOVA typu, pro něž pravoslaví neznamenal víc než muzeální či archivní exponát. Zároveň se Hromádka tímto postojem vzdálil MASARYKOVÝM soudům o pravoslaví z jeho knihy *Rusko a Evropa*. (Německý originál 1913, česky poprvé 1919–1921. Hromádka se k této knize po celý život vracel: recenzoval ji v *Evangelických hlasech* 1913, po padesáti pěti letech jí věnoval studii *Rusko a Evropa v Křesťanské revui* 1968 a zmiňuje ji i v *Memorandu prezidenta KMK po srpnu 1968*.) V sympatiích pro pravoslaví neměl Hromádka oporu ani u švýcarských dialektických teologů – s jedinou výjimkou radikálně levicového Barthova stoupence FRITZE LIEBA (1892–1970), který opakovaně navštívil Československo a jehož kniha *Cesty Ruska. Ruský člověk mezi křesťanstvím a komunismem* (1946) stačila vyjít před únorem 1948 i česky. Nebyl to tedy politický oportunismus, co Hromádku o třicet let později motivovalo k angažmá pro přijetí ruské pravoslavné církve do Světové rady církví. (Copak by asi řekl dnešním – mírně řeče-

<sup>5</sup> Hromádkův exemplář, který jsem kdysi koupil v pražském antikvariátě, obsahuje na titulní straně za Hromádkovým podpisem poznámku „dar od biskupa Gorazda Pavlika“.

no – rozpakům pravoslavných církevních představitelů nad neoliberalismem západního křesťanstva?)

Nicméně Hromádkovy sympatie pro pravoslavnou spiritualitu a mentalitu nejsou bezmezné. Pravoslavné teologii a zbožnosti Hromádka vytýká platonismus (sám byl celoživotním čtenářem PLATÓNA v Laichterově vydání!), přílišný sklon k spekulaci a mystice, latentní christologický monofysitismus, malý ohled ke Kristovu kříži a k historii vůbec na straně jedné a etické manko („schází v ní tvrdý útok na svědomí, soustavný boj se zlem a hříchem, uvědomělá, osobně odpovědná a promyšlená činnost v církvi i ve světě“ – s. 260) a pasivitu v sociální etice („málo hrdinné, odvážné, programové síly, učinit z tohoto světa podnoží slávy Hospodino-  
vy“ – s. 259) na straně druhé.

### Hromádka a římské katolictví

Kapitola o *katolictví* je kratší. Katolicismus nebyl – nebo by neměl být – českému čtenáři neznámý. Vždyť žijeme v katolické, lépe řečeno v rekatolizované zemi. Svými prokatolickými sympatiemi na sebe mladý profesor Hromádka upozornil na samém počátku své akademické kariéry, když uprostřed pokřiku *Pryč od Říma!* uveřejňoval v letech 1924–1925 v evangelickém týdeníku *Kostnické jiskry* sérii provokativních textů (1925 vyšly v knižní podobě pod názvem *Katolicism a boj o křesťanství*), v nichž kladl vážné otazníky nad českým protiřímanstvím. V roce 1931 se kulturní boj uklidnil, český katolicismus mohl sečíst přestupové a výstupové ztráty (před jeden a půl milionu, tj. asi pětina českých katolíků opustila katolickou církev) a přejít z defenzívy do ofenzívy.

Hromádka začne co možná nejkładněji. Reformace nebudovala na zelené louce, předreformační století nejsou pouhopouhými věky temnoty. Představa některých protestantských denominací, že se obloukem vracejí k Bibli a apoštolské církvi, je naivní sebeklam. K úkolům systematického teologa patří upozorňovat na skutečnost, jak pevně stojíme v určité tradici – nejen tehdy, když ji přijímáme, nýbrž i tehdy, když ji odmítáme. „Reformace není prostě návratem ke starému křesťanství, k Novému zákonu, nýbrž navazuje na výboje katolické víry, na její theologické dílo a dořešuje nedořešené otázky katolické zbožnosti a dogmatiky“ (s. 269). Ano, a ještě víc: Katolictví pro evangelíka rozhodně není výhradně nebo především konglomerátem bludů, nesmyslů, pošetilostí. „Všechny these římského katolictví vyjadřují správně určitou otázku křesťanské víry“ (tamtéž).

Katolicita církve široce rozkročenému Hromádkovi vždy imponovala. (Kterému skutečně ekumenicky založenému křesťanu by neimponovala?)

Viděl v ní protilek proti individualismu, subjektivismu a partikularismu v církevním i politickém životě, proti nahodilostem a svévoli vůbec. „Katolicita církve znamená tedy odpor proti národnímu a rasovému partikularismu, proti sektářskému individualismu, proti libovolným pokusům, vytrhnout jednu část Kristova evangelia z celku a zatlačit jí všechny ostatní“ (s. 272). Katolický optimismus účinně vzdoruje relativismu a skepsi, katolický idealismus působí proti pragmatismu, katolický realismus naopak proti spiritualismu. Primát logu před ethosem, rozumu před vůlí, teorie před praxí, kontemplace a adorace před filantropií, doktríny před zkušeností, církve před spolkem, náboženství před kulturou – pro tohle všechno má Hromádka porozumění. Láká ho liturgická klasika latinské mše, fascinuje ho hierarchická struktura církevní organizace - a to i tam, kde je protestant od dob reformace tradičně nakloněn vznášet protest, totiž v případě řeholnictví a papežství. Když Hromádka referuje o dvou největších katolických teozích minulosti, AUGUSTINOVÍ a TOMÁŠOVÍ, máme dojem, že se jen těžko brání nadšení („souladná syntéza víry a rozumu, milosti a přírody, tajemství a logické evidence, království Božího a kultury, zjevení a filosofie, zázraku a zákonitosti, nadpřirozené a přirozené mravnosti“ – s. 320). Namnoze jen z nepřeložených latinských citátů můžeme rozpoznat, že nám tu zastřeně nepředkládá své vlastní postoje.

Leč nakonec se evangelický teolog přece jen zastaví – když zavěťří pelagianismus a starořímské pohanství. Jestliže hrozilo východní církvi odsvětštění, potom západní církvi hrozí naopak zesvětštění. Představuje dokonale proorganizovaná mašinérie fungování římskokatolické církve stále ještě útok na svět, nebo je to již faktické podlehnutí světu?

### **Hromádka a reformace / protestantismus**

Krátká kapitola o *reformaci* budí dojem, že Hromádkovi přerostl materiál přes hlavu, že mu došel dech. Věta „ve výkladu o jednotlivých člancích reformační víry můžeme být struční“ (s. 414) je osidná. Byl přesvědčen, že tu není o čem psát, protože v zásadních věcech panuje mezi církvemi věroučný konsensus? Nebo si myslel, že by se opakoval, protože v druhé kapitole už vlastně podal cosi jako základy reformační dogmatiky? Nebo počítal s tím, že jeho knihu budou číst zejména „domácí víry“, čeští evangelici, a pro ty že se nemusí rozepisovat o tom, co „z domova“ dobře znají? JOSEF SMOLÍK nabídl ve své knížce *J. L. Hromádka. Život a dílo* (1989)<sup>6</sup> ještě jiný výklad. Hromádka prý připravoval pokračování *Křesťanství*,

<sup>6</sup> JOSEF SMOLÍK, *J. L. Hromádka. Život a dílo*, Praha 1989, s. 57.

jeho druhý díl, který měl pojednávat o protestantismu. Pak by pátá kapitola *Křesťanství* se svými 48 stránkami (čtvrtá kapitola věnovaná katolictví má 114 stránek, třetí kapitola o pravoslaví 102 stránek) představovala jakýsi předběžný sumář budoucího textu. Nebo, a to se už odvažují vstoupit na tenký led dohadů, si Hromádka uvědomil, že ho v této kapitole čeká nejvíce problémů – ne v neposlední řadě proto, že reprezentuje poněkud jiný typ protestanta, než jakým byl (a dosud je) standardní novodobý českobratrský evangelík?

Hromádka nestaví protestantismus proti východnímu a západnímu katolictví, nýbrž do jedné řady s ním. Právě ohled na východní a západní katolicismus prý chrání protestantismus před zplněním. „Pravoslavná i katolická církev jsou hrází, aby se protestantismus neproměnil v náboženský subjektivismus a rozumově-mravní humanismus“ (s. 164). Reformátoři sdíleli jako společnou „základnu *dogmatickou*“, „starokřesťanské dogma christologické i trinitární“ (s. 387n), neopustili sektářsky půdu církve a nešlo jim pouze o vnější opravy církevních neřadů.

Nekompromisně Hromádka oponuje tehdy oblíbenému a dodnes tu a tam slychanému tvrzení, které u nás vehementně a militantně zastával např. MASARYK, že reformace stojí na počátku novověku, u zrodu moderního člověka. Hromádka sdílel názor svého učitele TROELTSCHÉ – českému čtenáři nebyl zcela neznámý, znal ho z jeho domácí modifikace od historika JOSEFA PEKAŘE –, že reformace svým teocentrismem patří ke křesťanskému středověku, zatímco novověk se zrodil z antropocentrismu renesance, humanismu a osvícenství. Pro českého evangelíka představovala (a představuje?) přihláška k tomuto tvrzení nemalou odvahu. Znamenalo to oponovat jedné ze základních tezí masarykovské „filosofie českých dějin“ a tak svým způsobem přitakat jak katolické, tak liberální opozici, podle níž ke vzkříšení novodobého českého národa nedošlo z ducha husitství a bratrství, nýbrž buď z ducha baroka nebo z ducha osvícenství, tedy v každém případě z ideálů novověku. Ne že by snad Hromádka snil novotomistický sen o harmonickém středověku. (I když, pomyslíme-li na jeho oslnění myšlenkovými syntézami a organizačními strukturami...) Chtěl se postavit čelem jednak proti katolickému vyvozování reformace z individuální vzpoury rebelantských génů (např. novotomistický konvertita JACQUES MARITAIN [1882–1973] postavil Luthera do jedné řady s Descartesem a Rousseauem jako otce moderního subjektivismu – s. 383n), jednak proti přesvědčení liberálního protestantismu o nedogmatičnosti protestantské verze křesťanství („názor, že reformace je zhumanizováním, zpragmatizováním, odeologizováním a oddogmatizováním víry“ – s. 404). I vůči reformaci uplatňuje Hromádka zásadu, že se musí-

me orientovat na tom, jak dotazovaný chápe sama sebe, ne na tom, jak bychom jej chtěli chápat jako tazatelé. V případě protestantismu to znamená: orientovat se na „*vlastním* díle reformačním“ (s. 386), nikoli na jeho průvodních jevech a chtěných či nechtěných důsledcích. Cena, kterou budeme muset za tuto korektnost zaplatit, je rozpoznání, že klasický protestantismus není modernímu člověku o nic bližší než katolictví nebo pravoslávi. „Moderní člověk – a my všichni více méně patříme k tomuto rodu – ztratil smysl pro ideál pravoslavného starce-podvižníka, katolického světce a protestantského ospravedlněného hříšníka“ (s. 6).

Čemu se ovšem Hromádka nebrání, je reformační zásada o „semper reformanda“, tj. sebepochopení reformace jako permanentní sebekritiky. Nakonec i pro Hromádku představuje reformace vrchol dosavadního myšlenkového vývoje křesťanství, a to ve dvojitým smyslu:

(1.) Reformace znamená obnovu, ano zatím nejdokonalejší uskutečnění radikálního starozákonního i novozákonního theismu. Je-li problémem reformace a katolictví „*boj o Boha*“, potom „reformace na linii izraelsko-biblické znamená vítězství prorockého, evangelického a apoštolského theismu“ (s. 397). Zejména ve své kalvinistické verzi představuje „důsledný, patrně nejdůslednější biblický theismus“ (s. 426).

(2.) Reformace přinesla náběh k filosofii orientované ne na antickém, nýbrž na biblickém vidění světa. „Reformační víra dává náměty a směr k nové metafyzice vskutku křesťanské“ (s. 406). (Něco podobného vyjádří o několik desetiletí později luterský teolog GERHARD EBELING [1912–2001] tezí, že LUTHER nahradil ontologii substancí ontologií relací.) Po prvních nábězích mladého LUTHERA a MELANCHTHONA první edice *Loci* tímto směrem nasadili sami reformátoři zpátečku. Staroprotestantská ortodoxie se pak vrátila do vyježděných kolejí, zatímco liberální teologové, především kantovci mezi nimi, uchovali prvoreformační povědomí o neadekvátnosti antické noetiky a metafyziky pro systematické vyjádření „biblické koncepce Boha, člověka a světa“ (s. 406). Ovšem skutečně nadějně se tohoto problému chopila podle Hromádky až dialektická teologie – ale o tom pojednáme ve zvláštní podkapitole.

Výklad o reformační věrouce je, jak už jsem řekl, velmi stručný. Hromádka se v něm soustředil na věroučná specifika reformace, jimiž není učení o Bohu nebo Kristu, nýbrž učení o hříchu a spáse. Upozorňuje na reformační radikalizaci hříchu a milosti a na reformační soustředěnost na víru. Kdo by chtěl vědět, jak Hromádka vykládá reformační teologii, musí sáhnout po obsáhlých studiích z následujících let, jimiž Hromádka uvedl oba české výbory z děl světových reformátorů: po studii o Lutherovi v knize *Lutherův odkaz*, Praha, Laichter 1935, Otázky a názory LXIX,

s. 7–125, a po studii o Calvinovi v knize *Calvin. Kardinál a reformátor*, Praha, Laichter 1936, Otázky a názory LXX, s. 7–167. Soustavnější výklad reformačních dokumentů – dvou konfesí české reformace, *Vyznání víry Bratři českých* (1535, Komenského edice 1662) a *Českého vyznání* (1575, bratrská edice 1608) – přinese až přednáška *Naše konfese*, tvořící poslední část sborníku extenzních přednášek Komenského fakulty s titulem *Základy učení křesťanského*, Praha 1951, Spisy KEBF, řada A, sv. XVII, s. 225–297.

Na tomto místě nemohu neupozornit na dvě Hromádkova fatální nedorozumění. První se týká jeho mylného výkladu centrálního článku o ospravedlnění, druhé jeho jednostranného výkladu tradičně kontroverzního reformačního pojetí svátostí.

Rodilý luterán Hromádka se neztotožnil s tvrzením iniciátora lutherské renesance KARLA HOLLA (1866–1926), že LUTHER chápal *ospravedlnění hříšníka* jako prohlášení hříšníka za spravedlivého i jako učinění hříšníka spravedlivým. Sdílí melanchthonovské přesvědčení o forenzním, nikoli efektivním pojetí ospravedlnění. Zatímco podle katolíků je hříšník učiněn spravedlivým, podle reformátorů prý je pouze prohlášen za spravedlivého. „Člověk se stává (rozuměj: v katolicismu) posvěcující milostí skutečně *spravedlivým*, nejen ospravedlněným“ (s. 343). „Katolictví odmítá reformační teorii, že hříšník ... je pouze *přikryt* spravedlností Kristovou, *nikoli učiněn* spravedlivým“ (tamtéž). Podle reformační teologie „jsme *prohlášení* pro zásluhy Kristovy za spravedlivé, ale nejsme spravedlivými“ (s. 344). Přiměřenější, protože opatrnější už je Hromádkovo tvrzení, že katolický světec „není jen omilostněným hříšníkem, nýbrž má před Bohem *svou* svatost“ (s. 315).

Při výkladu o katolické sakramentologii, kde „svátosti nejsou jen symboly a znamením“ (s. 356), může snadno vzniknout dojem, že v reformačních církvích *svátosti* nejsou – zwingliánsky – „nic víc než“ symboly a znamení. V této věci se, pravda, Hromádka v kapitole o reformaci sám opravil a upřesnil, že na rozdíl od ZWINGLIHO redukce svátostí na „pouhá znamení“ věřili LUTHER, CALVIN i česká reformace v reálnou přítomnost Kristovu ve svátostech („že svátostmi vstupují v reální duchovní obecenství s Kristem“ – s. 416). Toto značně konsenzuální reformační odmítnutí svátostného spiritualismu dává Hromádka do souvislosti s vírou v Kristovu inkarnaci.

### Hromádka a dialektická teologie

Od počátků svého působení v akademické teologii byl Hromádka vnímán svými kolegy i svými studenty jako souputník dialektické teologie. Sám

pro ni neužívá tento ani jiný název (teologie krize, teologie Slova) a označuje ji slovy „nová teologie“, „teologický směr určený jmény *K. Bartha*, *F. Gogarten* a *E. Brunner*“ (prostřední z nich byl v roce 1911 Hromádkovým komilitónem v TROELTSCHOVĚ seminári v Heidelbergu!), popř. „teologický směr *K. Bartha* etc.“ (s. 438) nebo jednoduše „teologie Barthova“ (s. 414). Jakkoli zopakuje svou prognózu z roku 1929, kdy – v závěru obsáhlé předmluvy k českému překladu knihy švýcarského náboženského socialisty HERMANNA KUTTERA *Kde jest Bůh?* – napsal, že budoucnost provede na Barthově teologii závažné opravy,<sup>7</sup> nemá pochyb o tom, že právě tato teologie představuje „příslib dovršení reformačního vývoje *teologického*“ (s. 438). (Až bude 1955 v poslední kapitole svých skript *Přelom v protestantské teologii* pojednávat o Barthově *Církevní dogmatice*, bude moci s radostí konstatovat, že tyto opravy provedl sám Barth, když jeho theistická kritika moderní teologie s průběhem let víc a víc ustupovala do pozadí a uvolňovala místo radikálně christocentrické dogmatice zralého interpreta církevního učení.)<sup>8</sup>

Na barthovské věty o hranicích mezi Stvořitelem a stvořením, mezi Kristem a církví jsem upozornil. Asertivní výpovědi typu „Tam, kde není naprostého rozdílu mezi Bohem a světem, Bohem a člověkem, dobrem a zlem, není ani víry v Boha, který zasluhuje názvu Boha“ (s. 70) nebo „Pravda jest pravdou, protože jest pravdou“ (s. 336) nebo „Už to je milost, že Bůh vůbec od nás něco chce“ (s. 399) by klidně mohly stát v některém z BARTHOVÝCH textů, které Hromádka s vysokou mírou pravděpodobnosti četl. V okrajových kapitolách *Křesťanství*, věnovaných analýzám a prognózám, provádí Hromádka nejen kulturní kritiku světa, nýbrž i náboženskou sebekritiku církve. „Modloslužbou je náš ateismus i hluboká spekulace o Bohu, naše necírkevnost i církevnictví, naše umění i všechno to chytráctví, kterým chceme každý sám sebe uplatnit“ (s. 433).

Nicméně Hromádkovo barthianizování má svůj strop. Poučenému čtenáři sotva unikl porozumivý poměr pražského teologa (který ostatně od-promoval a který se habilitoval ve filosofii, nikoli v teologii!) ke komplexu problémů *tzv. přirozené teologie*. „Křesťanská teologie od počátku pojímá do své soustavy nauku o přirozeném, rozumovém poznání Boha a o přirozeném, mravním vědomí odpovědnosti vůči Bohu“ (s. 154). „Ku podstatě teologie patří kladný vztah k *tzv. přirozenému a rozumovému*

<sup>7</sup> Srv. HERMANN KUTTER, *Kde jest Bůh? Slovo k náboženské a theologické krizi dneška*, Praha 1929, Otázky a názory LXI: Předmluva, V–XLVII, s. XLVII.

<sup>8</sup> Srv. JOSEF LUKL HROMÁDKA, *Přelom v protestantské teologii*, Praha 1955, 3. vyd. 1979, s. 87–98.

poznání Boha“ (s. 403). Všechno nasvědčuje tomu, že právě v této otázce se pražský a bonnský teolog vyvíjeli opačným směrem: BARTH se radikalizoval, jako osamělý běžec se vydával méně a méně prošlapanými cestami, HROMÁDKA se konformizoval, včleňoval do řady, vracel se na cesty dobře známé. V programové přednášce na První konferenci evangelického studentstva Republiky československé *Ústřední principy protestantské* (předneseno v Řadově u Brandýsa nad Orlicí, 25. 7. 1925, tiskem téhož roku jako brožura nákladem Spolku evangelických akademiků Jeronym) prohlásil protestantismus za „náboženství distance“.<sup>9</sup> O tři roky později v neméně programové inaugurační děkanské přednášce *Problém pravdy v myšlení teologickém* (předneseno v pražském Karolinu 1. 11. 1928, tiskem téhož roku v *Křesťanské revui* a jako brožura Akademické YMCA) prohlásil, že „pravda je jen jedna; ale plná harmonie našeho poznání je pojem eschatologický“.<sup>10</sup> Po dalších třech letech v knize určené širšímu publiku Hromádka otupil ostří svých eschatologických výhrad a reformační kritičnosti. Nemohl vědět, že ve stejné době, o prázdninách 1931, BARTH během letního pobytu ve švýcarském Bergli zúčtoval s filosofickými prolegomeny v evangelické teologii. Dokument jeho „rozchodu s posledními zbytky filosofického, popř. antropologického zdůvodňování a vysvětlování křesťanského učení“, kniha o Anselmově ontologickém důkazu *Fides quaerens intellectum* (1931), spatřil světlo světa ve stejném roce jako Hromádkovo *Křesťanství*; BARTHŮV hněvivý pamflet *Ne!* (1934) proti každé podobě přirozené teologie, adresovaný druhému muži dialektické teologie, EMILU BRUNNEROVI (1889–1966), vyjde o tři roky později.

Hromádka bystře zaregistroval rozdílný postoj obou švýcarských teologů k parthenogenezi. (BARTHOVO Ano k Ježíšovu narození z Panny se v *Křesťanské dogmatice* pouze mihne; své široce založené učení o parthenogenezi BARTH rozvine až v *Církevní dogmatice*, v *KD I/2* v roce 1938!) Sám se nepřiklonil ani na jednu stranu a skončil konstatováním rozlišných rolí obou teologů: „Brunner je spíše filosofem, Barth teologem (s. 101). V osvětově-výchovném zájmu o „předpoklady křesťanské kultury“ (s. 145): o filosofii, vědu, umění, stát a právo, se však Hromádka fakticky neobyčejně vzdálil Barthovi a přiblížil Brunnerovi. Dokonce, zřejmě mimovolně, se u Hromádky objevil i klíčový termín, jímž BRUNNER

<sup>9</sup> JOSEF LUKL HROMÁDKA, *Ústřední principy protestantské*, Praha 1925, s. 12; zkrácený přetisk v jubilejním sborníku *Pole je tento svět*, Praha 1964, 25–36, s. 27.

<sup>10</sup> JOSEF LUKL HROMÁDKA, *Problém pravdy v myšlení teologickém*, KR 2 (1928/1929), 66–74; Praha 1928, s. 28; přetisk v souborech *Teologie a církev*, Praha 1949, Spisy HČEFB, řada A, sv. XII, 57–71, s. 69, a *Do nehlubších hlubin*, Praha 1990, 424–437, s. 435.



zdůvodňoval svůj apologetický program: „navazování“, a to jak navazování Boží, tak navazování církevní. Věty „Inkarnovaný Bůh navázal u člověka na to, co je mu od stvoření přirozeně dáno“ (s. 157) a „Církev ... hledala na místech nejbližších, na které by bylo možno navázat se zvěstováním evangelia“ (s. 104) jsou jak vystřižené z BRUNNEROVÝCH textů ze stejné doby.

Je pravda, že i Bartha v jednu chvíli nesmírně přitahovala tomášovská syntéza. Je pravda, že se Hromádka zavčas zarazil a upřesnil, že nejde o syntézu přemýšlení („logická syntéza přirozeného poznání a zjevení je sotva možná“ – s. 157), nýbrž o syntézu víry („není budována abstraktní úvahou a logickými závěry, nýbrž neanalyzovatelným aktem víry“ – s. 155). Nicméně bychom čekali, že vůči této syntéze zřetelněji uplatní novozákonní a raněkřesťanskou eschatologickou výhradu a reformační zdrženlivost. V *Ústředních principech protestantských* prohlásil syntézu či harmonii rozumu a víry, mravnosti a zbožnosti, náboženství a kultury za nemožnou. „Není možno se nepokoušet o tuto harmonii; ale právě ráz protestantské víry v Boha znemožňuje splnutí a mír náboženských cílů a kulturních, pozemských ideálů.“<sup>11</sup> V *Problému pravdy v myšlení teologickém* tvrdil, že syntéza je možná jedině v Bohu, který překleneje distanci mezi sebou a námi; z naší strany je – jako eschatologická veličina – předmětem touhy, nikoli uskutečnění.<sup>12</sup> V *Křesťanství* sice Hromádka připomene, že předním úkolem církve není výchova člověka a vylepšování světa. Nicméně z jeho věty, že „práce na zdokonalování mravních, sociálních a politických řádů je pouze odleskem pravého poslání církve, být připravovatelkou nového příchodu a konečného vítězství Kristova na světě“ (s. 53n), zaznívá optimismus, s nímž se u BARTHA setkáme až v christologických svazcích *Církevní dogmatiky*. TROELTSCHOVU tvrzení, že vnitrosvětskost pronikla do původně a podstatně nadsvětského křesťanství dodatečně zvenčí ztotožněním biblického Zákona Mojžíšova se stoickým přirozeným zákonem, oponuje HROMÁDKA tvrzením, že k imanentizaci došlo z „vlastních motivů křesťanské víry ve stvoření a inkarnaci“, na základě víry ve vtělení věčného Logu (s. 161). V této souvislosti vypustí i tomášovsky znějící větu „Kristova inkarnace neruší, nýbrž obnovuje Boží řád a právo“ (s. 160).

### Hromádka a ekumenismus

Hromádka ekumenická hermeneutika je hermeneutikou porozumění. Metodickým zákonem mého porozumění druhým je moje otevřenost pro jejich sebezpochopení. Na jinověrce Hromádka pohlíží, jak později s oblibou říkával, „ad optimam partem“, tj. orientuje se na jejich silných strán-

kách, nikoli na jejich slabinách, a snaží se jim rozumět a vykládat je tím nejpříznivějším možným způsobem. „Soudím, že jen kladným a skladným (konstruktivním) rozbořením jednotlivých církevních útvarů vystihneme nejhluběji podstatu svého vlastního vyznání a poselství“ (s. 164). „Věřím, že jen kladným vztahem k jiným útvarům církevním poznáme vlastní a nejhlubší motivy evangelia, uchováme si šíří pravé křesťanské univerzality a pochopíme sílu a osobitost svého vlastního vyznání víry“ (s. 439). Tento přátelský přístup neznámá, že svému bližnímu smlčíme svou kritiku. Naše kritika však musí být určována jen a jen „motivů křesťanské víry“ (s. 270), tj. musí to být kritika zevnitř, kritika zaujatá pro, nikoli kritika zvnějšku, kritika zaujatá proti.

Každá ze tří církevních rodin má svá plus i svá minus, jako křesťanské církve však ukazují všechny tři ke Kristu. Žádná z nich tak nečiní tím jedině správným způsobem. Křesťan nemůže žít v několika církvích zároveň ani nemůže přebývat v ad hoc konstruované nadkonfesijní ekumenické církvi nebo dokonce zaujímat – jako například ruský myslitel BERDĀJEV, s nímž byl Hromádka v osobních vztazích a jehož si neobyčejně vážil – ideální pozici nadkonfesijního křesťanství vysoko nad všemi stávajícími církvemi. V závěru své knihy Hromádka vyznává, že svou práci farářskou i teologickou koná v pevném zakotvení v církvi reformační. „Reformace ve svém klasickém výboji víry je mně jedině možným východiskem náboženské činnosti i teologického myšlení“ (s. 440n).

### Hromádka a české myšlení

Doposud jsme Hromádku srovnávali převážně s jeho zahraničními učiteli a kolegy. Slušelo by se zamyslet se též nad jeho místem v českém náboženském myšlení. Styčné body se tu nabízejí dva: „Hromádka a teologie české reformace“ a „Hromádka a filosofie Masarykova a Rádlova“.

Zvláštnosti *české reformace* Hromádka kladně zmiňuje ve svém přehledu protestantských církevních útvarů. Opakuje tam celkem běžná tvrzení o našem praktickém křesťanství a o naší náboženské snášenlivosti a nechuti k subtilnímu teologizování, jak je tehdy v návaznosti na FRANTIŠKA PALACKÉHO zastávali oba Hromádkovi fakultní kolegové, církevní historici FERDINAND HREJSA (1867–1953) a FRANTIŠEK M. BARTOŠ (1889–1972). Jen jaksi mezi řeči přitom naznačí něco, čeho se záhy nato chopili evangeličtí historikové, kteří už byli jeho žáky, RUDOLF ŘÍČAN (1899–1975) a AMEDEO MOLNÁR (1923–1990): že teologii své vlastní reformace vlastně

<sup>11</sup> *Ústřední principy*, s. 28; *Pole*, s. 35.

<sup>12</sup> Srv. *Problém pravdy*, s. 28; *Teologie a církev*, s. 69; *Do nejhlubších hlubin*, s. 435.

mnoho neznáme a že by její podrobnější rozbor ukázal živý zájem o věroučné otázky jak mezi utrakvisty (u Hromádky: „český protestantismus“), tak mezi Českými bratry. Hromádka sám neopomine poukázat na skutečnost, že se v novodobé konfesi, jejímž vypracováním byl pověřen, v *Zásadách Českobratrské církve evangelické* (napsáno 1925, tiskem 1927, další doplňovaná a opravovaná vydání 1932, 1938, 1946) pokusil vyložit a hojnými citáty ze spisů JANA AMOSA KOMENSKÉHO doložit „smysl české reformace v rámci světové reformační teologie“ (s. 430). Případného zájemce o Hromádkovu interpretaci nejvýznamnější kapitoly domácí reformace odkazují na jeho studii *Smysl bratrské reformace* (1939, nejprve jako součást knihy *Zásady Jednoty českých bratří*, Synodní rada ČCE, Praha 1939, s. 142–163, téhož roku jako samostatná brožura, 2. vydání Praha, Kalich 1954).

*Českobratrství a kalvinismus* (který byl pro předunijního luterána Hromádku ve spojené církvi po roce 1918 věcí uvědomělé volby, volby motivované právě příbuzností obou konfesi; kalvinismus obdivovaného JANA KARAFIÁTA či s pozorností sledovaného KARLA BARTHA sehrál v Hromádkově sebekalvinizaci a v jeho následné rekalvinizaci českého evangelictví nanejvýš doprovodnou roli) se stýkají v Hromádkově vyvažování důrazu na osobní, individuální nezastupitelnost víry s důrazem na její kolektivní, sociální rozměr. Dva roky před Hitlerovým nástupem k moci TROELTSCHŮV žák důrazně odmítl luterský sociální a politický konservativismus a luterské rozlišování morálky osobní a úřední. (V roce 1935 posune ohled k momentální politické a církevní situaci v Německu, kterou Hromádka pozorně sledoval, jeho interpretaci LUTHERA a luterství v již zmiňovaném *Lutherově odkazu* místy až po samou hranici karikatury. Ale i BARTH tu potáhne linii: „Luther–Bedřich Veliký–Bismarck–Hitler“!) Radikální křesťanské Ne! PETRA CHELČICKÉHO k tomuto světu považuje HROMÁDKA za pouhé eschatologické memento, po právu odmítnuté jak světovou tak naší reformací. I v otázce vztahu křesťana ke světu je tedy patrný posun od *Ústředních principů protestantských*, kde Hromádka stavěl právě Chelčického devizu „Křesťan nemá ve světě místa!“ po bok devize světové reformace „Soli Deo gloria!“<sup>13</sup> V HROMÁDKOVĚ angažovaném aktivismu možná zaznívá vzdálená reminiscence na ideály a praxi husitství, vcelku se však jedná o typicky reformované úsilí o prosazování Božích zákonů ve světě. „Víra křesťanova nesmí se zastavit, ať již je k tomu sváděna falešnou zdrženlivostí či zbabělostí, před zákony, řády a mocí toho-

<sup>13</sup> Srv. *Ústřední principy*, s. 12; *Pole*, s. 27.

to světa a je povinna pronášet soud nade vším, co v národním sobectví, v mezinárodních stycích, v právních řádech, ve státním životě, v sociálním ústrojí, v hospodářské tvrdosti, v umělecké neodpovědnosti, filosofickém skepticizmu a titanizmu je v rozporu s Božími plány pro tento svět. Bůh chce být respektován nejen v osobním životě, nýbrž ve všech pozemských vztazích. Nic na tomto světě nesmí si osobovat svrchované a definitivní právo na člověka“ (s. 420n).

Příslušnost k *masarykovsko-rádlovské* linii prozrazuje Hromádka především svou nechutí k mystice a spekulaci, k prázdné abstrakci, ke kavárenskému intelektuálství. Při všem požadovaném i praktikovaném respektu k teorii nelze přehlédnout jeho tíhnutí k praxi. Podobně jako FRANTIŠKU X. ŠALDOVI nebo ZDEŇKU NEJEDLÉMU nestačily jejich uměnovědy, nestačilo Hromádkovi jeho náboženství. Polemické hroty vět „(Ježíš) nepřišel, aby mluvil a uvažoval o Bohu“ (s. 34) nebo „Lidé se nekupí kolem Ježíše, aby si diskusí rozřešili své problémy“ (s. 38) dýchají dělným masarykovstvím právě tak jako Hromádkovo idealistické přesvědčení, že „za vším bouřlivým ruchem vnitropolitickým a mezinárodním, za starostmi hospodářskými, za veřejnými zápasy a slavnostmi, za tělocvičnými a sportovními produkcemi vrací se každodenně prostá a nejprostší otázka: jak mám žít a čím mám být?“ (s. 2n). Masarykem spoluurčený může být i jistý Hromádkův obdiv k praktičnosti a silné a živé náboženskosti anglosaského protestantismu, pravému protipólu jak římského dogmatismu, tak luterského pietismu. Hromádka ho znal z první ruky ze svých studií ve Skotsku a po válce se s ním napořád setkával v ekumenickém hnutí. V době amerického exilu se mu jako profesoru *Princetonského teologického semináře* stane jeho druhým universitním domovem.

### Hromádka v roce 2007

Systematičtí teologové píší každý pro svou dobu, málokdo z nich si nárokuje poslání oslovovat i další generace, natož tvořit pro věčnost. Hromádka chtěl být a byl programově současný. Jména, názvy, čísla – jen málo údajů dnes souhlasí. Registrovat, neřku-li aktualizovat stovky zastaralých faktických dat jeho knihy, by bylo nad možnosti její kritické edice. Ten, kdo hledá v *Křesťanství* věčné informace, najde historické údaje o stavu křesťanstva v třicátých letech minulého století.

Změnil se kontext teologie, změnila se situace církve i světa. Od roku 1931 se vystřídalo v Česku několik režimů, ale žádný z nich neprovedl odůvodněnou odstavbu církve od státu. Ruské křesťanství přežilo pronásledování za Stalina, Chruščova i Brežněva, zatímco sovětský komunismus se zhroutil. O tom, zda se anticko-křesťanská stavba naší kultury a civilizace vskut-

ku rozpadla, případně o tom, jak bude vypadat její „rekonstrukce“, „přestavba myšlení i života“ (s. 437), můžeme vést ve věku globalizace učené i hospodské debaty. Změnil se i kontext ekumenické teologie, změnila se i věc ekumenické církve. *Druhý vatikánský koncil* proměnil k nepoznání podobu římskokatolické církve. Ekumenické hnutí sblížilo teorii i praxi křesťanských církví v míře, o jaké se Hromádkovi nemohlo ani snít. (Jakpak by se například podívoval nad katolicko-luterským *Společným prohlášením k učení o ospravedlnění z Augsburgu 1999*, které udělalo po 482 letech tečku za základním věroučným sporem reformace?)

Změnilo se ovšem i teologické publikum, změnili se Hromádkův čtenář, Hromádkova čtenářka. Už v *pozdní moderně* v sekularizovaném Československu platilo, že „v dnešním ovzduší je těžkým úkolem vzbudit pozornost pro ústřední otázky křesťanského myšlení a pro problém církve. Jsme odcizeni křesťanství a církvi – odcizeni nábožensky, mravně, filosoficky, kulturně, sociálně. Neznalost toho, co je křesťanství, roste dnes tak, že přestává i uvědomělý boj proti církvi“ (s. 24). V *postmoderně* tato pokročila dál; neznalost křesťanských reálií a idejí je dnes takřka naprostá. Hromádkovo bytostné přesvědčení o intelektuální a existenciální potřebě člověka znát křesťanství po mém soudu beznadějně patří do překonaného paradigmatu. Kdopak je dnes přesvědčen, že znalost křesťanství je dobrá jak pro lepší porozumění minulosti („je již z kulturně dějinných důvodů důležité, abychom poznávali podstatu toho, co kdysi bylo zřejmou mocí, ale co dnes leží okolo nás jakoby v troskách, zkamenělinách a rozbitých střepech“ – s. 25), tak pro lepší orientaci v přítomnosti („znalost křesťanství v jeho plnosti a rozmanitosti je jedním z předpokladů spolehlivé dějinně filosofické konstrukce i kulturní hygieny“ – s. 5)? Kdo soudí, že tato znalost představuje víc než soukromou věc zvědavých či hloubavých jedinců, že má praktický dosah pro život veřejný („porozumět ústředním pravdám křesťanským je nutno také k tomu, abychom poradili otcům, matkám, učitelům, vychovatelům, soudcům, lékařům a osvětovým pracovníkům, zda něco a co z křesťanské zbožnosti a mravnosti je dobrým pomocníkem ve všední praxi a nejtíšší výchovné práci“ – s. 5)?

Postmoderní konzument literární produkce je zvyklý konzumovat informace a zábavu, číst buď chladná odborná pojednání, nebo žoviální fejetonistiku. Literát Hromádka pravděpodobně odradí svým vysokým literárním slohem, myslitel Hromádka nezlehčitelnou vahou svého přesvědčení. Podtitul knihy *Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských* je poněkud zavádějící. Hromádka se nespokojuje s úkolem podat informace a předložit interpretace, Hromádka chce vyburcovat čtenáře a čtenářku, aby k otázce církví a k otázce Boha zaujali své vlastní stanovisko. Fa-

rář Hromádka si je jist tím, že otázku Boha nelze obejít či zapomenout („Boha se nezbavíme ani ateismem a lhostejností, ani hlubokou mystikou a chytráckou kostelní pobožností“ – s. 433), protože „ať chceme nebo nechceme, lidské svědomí a rozum nepřestávají ukazovat směrem k absolutní normě myšlení a života a lidská duše nepřestane toužit po Bohu živém“ (432n).

Nejhlubší rovinou *Křesťanství* je apel na naše rozhodnutí *Pro, nebo Proti*. Pozorný a vnímavý čtenář, pozorná a vnímavá čtenářka si mají uvědomit, „že nám nic jiného nezbyvá, než buď se k Bohu obrátit a přijmout vše, co nám dává a k čemu nás zavazuje, anebo se od něho odvrátit, setřást se sebe jeho nároky, nepočítat s Bohem vůbec a učinit sama sebe poslední normou i konečným rozhodčím“ (s. 31). Hromádkovi vposledu nešlo o ekumeničnost našeho křesťanství, nýbrž o naše křesťanství jako takové. Otázka, zda jsme či nakolik jsme ekumenickými křesťany, ho zajímala jako podotázka vlastní otázky, zda jsme vůbec křesťany. Není náhodou, že základní metaforou této příručky symboliky není návrat rozptýlených oveček do jednoho ovčince, nýbrž návrat ztracených synů a dcer do otcovského domu.