

Jan Hus a použitelnost jeho odkazu v budování národní identity v interpretaci T. G. Masaryka, J. L. Hromádky, M. Machovce a J. Macka

Jonáš Plíšek

Jan Hus und die Möglichkeit der Verwendung seines Vermächnisses zur Bildung einer Volksidentität in der Interpretation von T. G. Masaryk, J. L. Hromádka, M. Machovec a J. Macek: Dieser Text hat die Interpretation von Jan Hus im Werk von J. L. Hromádka¹ als Ziel – und dies im Vergleich mit den Werken von T. G. Masaryk, Milan Machovec und Josef Macek als symptomatische Persönlichkeiten aus verschiedenen Epochen des zwanzigsten Jahrhunderts, für die die Frage der tschechischen Identität und ihre Beziehung zum Protestantismus (vornämlich denn die tschechische protestantische Tradition) und zum Sozialismus ein Thema der lebenslangen Suche war – zu erklären. Es wird untersucht, wie sie die Personalität und Bedeutung von Hus interpretiert haben, vor allem hinsichtlich der Frage der Aktualisierung des Vermächnisses von Jan Hus für die Zeit, in der sie ihre Werke verfassten. Vornämlich wird hier von dem Autor versucht, auf die Rolle hinzuweisen, die Jan Hus für diese vier Autoren in dem Identitätsaufbau des modernen tschechischen Volkes vertritt (für Machovec, Macek und auch teilweise Hromádka hieß das, dass das Volk ein kommunistisches Volk ist), und inwiefern sie die Werke von Jan Hus als etwas, das eine so umfassende Identität legitimiert – oder problematisiert – betrachten. Die Studie erstrebt, inwiefern es möglich ist, nur die Interpretation von Hus selbst – das heißt nicht die Hussitenbewegung oder die „Tschechische Reformation“ allgemein – zu reflektieren. Das würde nämlich die Frage öffnen, inwieweit diese Bewegungen selbst gerechtfertigt wurden, ihre Identität von Hus zu ableiten.

¹ In dem Fall von J. L. Hromádka anknüpft der Author vornämlich an die Studie von Peter Morée, die sich diesem Thema widmet: Peter Morée: „*On the basis of the historical background of the Hussite reformation we regard the socialist movements as a part of our history.*“ *The Political Function of the Bohemian Reformation for Czech Protestants in the Twentieth Century.* The Bohemian Reformation and Religious Practice, Vol 8, Filosofický časopis, Filosofia, Praha 2011, s. 342–361

Úvod

Tato studie si klade za cíl přiblížit interpretaci Jana Husa v díle Josefa L. Hromádky² v komparaci s pracemi Tomáše G. Masaryka, Milana Machovce a Josefa Macka jakožto symptomatických osobností různých epoch dvacátého století, pro něž byla otázka české identity a vztahu této k protestantismu (především pak protestantské tradici české) a socialismu tématem celoživotního hledání. Zkoumá, jak tyto interpretovali Husovu osobu a význam, především s ohledem na otázku aktualizace Husova odkazu pro dobu, v níž své spisy sepisovali. Autor studie se též snaží ukázat na roli, kterou pro tyto čtyři Jan Hus zastává v budování identity českého moderního národa, pro Machovce, Macka a částečně Hromádku pak tohoto národa jakožto národa komunistického – nakolik tuto identitu právě Hus v jejich díle legitimizuje, či naopak problematizuje.

Studie reflektuje pouze interpretaci role Husa samotného, nikoliv husitského hnutí či „české reformace“ obecně. To by totiž otvíralo otázku, nakolik samy tyto proudy byly oprávněny svou identitu od Husa odvozovat.

T. G. Masaryk

Přihlédněme nejprve k T. G. Masarykovi, jehož vzhled do dané problematiky zajisté není nevyčerpán aspekty, jež zde budou zmíněny. Funkce Masarykova zde spočívá především v uvedení k interpretaci Hromádkově. V obecně známé studii „Jan Hus“ z roku 1896 je T. G. Masarykovi identita českého národa jakožto „národa Husova“ jakýmsi „národním ideálem“,³ s nímž se však národ zatím, tj. na konci devatenáctého století, nemá právo ztotožňovat.⁴ Masarykův „humanitní ideál český“ má kořeny v české

² V případě J. L. Hromádky autor navazuje především na studii Petera Moréeho, jenž se tomuto tématu věnuje: Peter Morée: „*On the basis of the historical background of the Hussite reformation we regard the socialist movements as a part of our history.*“ *The Political Function of the Bohemian Reformation for Czech Protestants in the Twentieth Century.* The Bohemian Reformation and Religious Practice, Vol 8, Filosofický časopis, Praha: Filosofie, 2011, s. 342–361 (Dále Morée, s. ...) Morée vykreslením Hromádkovy interpretace Husa (spíše však české reformace obecně) ve své studii citlivě ukazuje, jak J. L. Hromádka coby vůdčí postava českého protestantismu doma i v zahraničí prosazoval pojetí, v němž situace, v níž se ČCE v komunistickém státě ocitla, je do jisté míry pozhébním: V těchto podmínkách totiž organicky navazuje na to nejlepší z české reformace, naplňující její odkaz a intenci (353n).

³ T. G. Masaryk, Řeč na Husově oslavě v Ženevě, 6. 7. 1915.

⁴ T. G. Masaryk, *Jan Hus*, Praha, 1896, in: T. G. Masaryk: *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus*, Spisy TGM – svazek 6, Praha 2000, s. 314 (dále: Masaryk, *Hus*).

reformaci, nikoliv ve francouzské revoluci.⁵ Ráz české reformace, domnívá se Masaryk, je ryze *náboženský* a je třeba jakožto právě ráz náboženský docenit a jej propagovat coby alternativu k neschopnému „světoběhlému liberalismu“.⁶ Onen náboženský charakter české reformace však zároveň T. G. Masaryk redukuje na charakter v prvé řadě etický.⁷ Masaryk zároveň poznamenává, že Hus byl odsouzen „hlavně pro popírání transsubstanciace“.^{8,9}

Identifikace českého národa s Husem a husitstvím, domnívá se Masaryk, je legitimní natolik, nakolik za součást své identity – tj. jakožto především „dílo české“ – český národ přijme i protireformaci. Tím Masaryk zavrhuje onu svůdnou interpretaci českých dějin, do jejichž tenat mnohý další historik sklouzl, jež všechny temné epochy interpretuje jakožto cosi, co nám bylo „těmi druhými“ vnuceno. Odmítá však i druhou stranu této příliš nekriticky nacionalistické interpretace: přesvědčení, že za ty nemnohé části dějin, k nimž nyní probouzející se český národ vzhlíží a s nimiž se identifikuje (v první řadě pak právě husitství), vděčí národ pouze sám sobě.¹⁰ Tedy: byla-li „reformace“ česká, stejným způsobem byla česká i „protireformace“, již opět udržovali v chodu především Češi sami.

⁵ Masaryk, *Hus*, s. 316.

⁶ Masaryk, *Hus*, s. 317. Zároveň však Masaryk varuje před tendencemi, jež se snaží Husa a českou reformaci přivlastnit výlučně českému národu. To je totiž její popření, neboť právě v Husovi a české reformaci se český národ poprvé vymanil ze svých národních okovů a jeho otázka se stala otázkou světovou.

⁷ Masaryk, *Hus*, s. 318.

⁸ Masaryk, *Hus*, s. 322. (Masaryk taktéž poznamenává „duchovní násilí“, jehož se kostnický tribunál na Husovi v mnoha aspektech dopouštěl, např. osočením, že se „vydával za čtvrtou božskou osobu“./tamtéž/)

⁹ K tomuto tématu viz především: Stanislav Sousedík, *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*, Praha: Vyšehrad, 1998 (Dále Sousedík, *Učení o eucharistii*). Sousedíkova studie poukazuje na zmatení, jež v pojmech panuje: příčina sporu zřejmě netkvěla v tom, že by Hus – tehdy již platné – transsubstanciační učení zavrhoval (což vskutku nečinil), nýbrž v otázce jeho interpretace: Hus, převzavší v této otázce pojetí J. Viklefa a svého učitele Stanislava ze Znojma, nepokládal transsubstanciační učení za cosi vylučující konsubstanciační, resp. teorii o remanenci. To však byl postup zcela pravověrný, neboť k přesnému výkladu pojmu „transsubstancio“ – tedy takovému, jež jeho slučitelnost s remanenční teorií zavrhuje – došlo až na tridentském koncilu. „Za těchto okolností je (...) theolog sice povinen eucharistickou proměnu „transsubstancio“ nazývat, co se ovšem tím slovem má rozumět, je však (...) již věci svobodné bohoslovecké diskuse.“ (Sousedík, *Učení o eucharistii*, s. 43n). Hus tedy přesně toto činil, odmítaje navíc (spolu se všemi pražskými kolegy své doby) „radikální, znakovou verzi remanenční nauky.“ (tamtéž, s. 48). Pojetí transsubstanciace jakožto vyčerpávajícího předpokladu, jež remanenci vylučuje, bylo nadto v době Jana Husa teprve jakousi moderní provokací, jež z ortodoxního hlediska musela (tak tomu bylo právě v Husově případě) vyvolávat rozpaky (tamtéž, s. 55).

¹⁰ Masaryk, *Hus*, s. 319n. („V běžném nyní smysle ovšem Hus národní nebyl“...).

A toto je paradoxně aspekt, jenž skutečně český národ konce devatenáctého století spojuje s národem doby Husovy: totiž fakt, že onen národ je ochoten přijmout za své vesměs cokoliv, vykazuje přitom pozoruhodně vyvinutý oportunistický cit pro rozpoznání ducha doby. Namísto „duchovního spojení s Husem v té nejdůležitější otázce životní“¹¹ (přičemž teologický odkaz Jana Husa již svou aktualitu ztratil tím, že katolická církev většinu jeho učení již sama adoptovala, takže „Kdyby Hus žil nyní, byl by nepochybně spokojen s nynější správou církve katolické“)¹² stal se Hus pouhou (vcelku zcela záměnnou) příležitostí k různým oslavám.¹³

Masaryk se odvažuje vyslovit paradox, k němuž dospěl v polemice s prof. Pekařem: interpretovat Husa a jeho dílo národnostně nelze, neboť Hus byl toliko reformátorem a myslitelem náboženským. „Prof. Pekař sám říká o Němcích doby starší, že jednotného vědomí národního neměli – a my jsme je tenkrát měli? Neměli...“¹⁴ Toto, onu naprostou absenci národovectví, musíme Husovi, chceme-li dostát jeho požadavku věrnosti pravdě, říká Masaryk, přiznat. Tím nezavrhujeme možnost identifikace českého národa s Husem – naopak, „humanitní ideál je všecek smysl národního života“.¹⁵ Namítá však, že ona identifikace je spíše jakýmsi nikdy plně neuskutečnitelným ideálem a spočívá primárně v kritičnosti vůči sobě sama, k níž nás ona Husem proklamovaná věrnost pravdě zavazuje. Prvním krokem je pak odvaha konstatovat: je chvályhodné a žádoucí, usilujeme-li „český národ“ o to, aby se mohl nazývat národem Husovým a s Husem se ztotožňovat, opačným směrem však toto nefunguje: Hus není pouze jeho. Nadto i onu identifikaci je nutno činit kriticky, s výhradou, která je pro Masaryka tato: původní „husitství“ (aniž by bylo blíže definováno) bylo příliš „neurčité, nejasné“,¹⁶ takže z něho „vzkypělo táborství, důsledně v činech podle okamžitého vnuknutí, nikoli z rozvahy; bylo nepřirozené – již za dvě desetiletí po smrti Husově bylo zničeno (Lipany 1434). Avšak zároveň padá i husitství. Neboť kompaktáty bylo husitství mravně pocho-

¹¹ Tamtéž, s. 355.

¹² Tamtéž, s. 354.

¹³ „Dnes budou oslavovat Husa, zítra biskupa Brynycha a obakrát budou stejně rozjaření a po případě hlomozní.“ (s. 354).

¹⁴ Masaryk, *Hus*, s. 361.

¹⁵ T. G. Masaryk, *Česká otázka. Smysl a tužby národního obrození*, Praha: Melantrich, 1969, s. 220 (dále: Masaryk, *ČO*).

¹⁶ Tamtéž, s. 222 (dále: „Hus a jeho předchůdcové počínali kázat opravu mravní a náboženskou, učení se ve větší míře nedotýkali ... Jakkoli bylo správné klást důraz na život, přece husitism pochybil, nepochopiv, že nový život vyžaduje i nového učení; budiž učení to podřízeno životu, ale musí být tak jak ten život, určité, důsledné. V tom však byla slabá stránka již Husova a jeho následovníků; nedůsledný a neurčitý byl Rokycana, takový byl celý utrakvism – nomen, omen.“ Tamt., s. 223).

váno – že tak dlouho živořilo, je jen důkaz síly reformační ideje a českého národa.¹⁷ Masaryk tak k boji proti desinterpretaci a zneužívání Husa přisazuje tezi, že ani Hus a „husitství“ správně vyloženy (tak, jak to činí Masaryk) nejsou coby vzor české národní identity prosty kontroverze. Totiž: je český národ „Žižkův a Prokopův, či Husův a Komenského?“¹⁸ Tyto dvě eventuality považuje za „protivy“, jež je zatěžko v sobě usmířit, přičemž „sami cítiváme, že nelze být obojím“¹⁹ – a ani jedna pro Masaryka, jak jsme uvedli výše, není žádoucí. Tou je až syntéza těchto nesmiřitelných protikladů, již je Chelčický, „Hus a Žižka v jedné duši“.²⁰ Tedy: Masaryk se zlobí, že je Hus mnohými dezinterpretován a takto používán tak, jak se komu hodí pro své pojetí národní identity. Než i Husa opravdového, poctivě a nezaujatě studovaného, je třeba brát s opatrností. Až syntéza jeho a Žižky v osobě Chelčického je tím správným vzorem, až z něho se odvozuje „humanitní ideál“, který je skutečným „smyslem národního života“. A ještě z dalšího důvodu je třeba být u Husa obezřetný: on pro Masaryka přiživuje českou „náklonnost k mučednictví“,²¹ jeho příběh ji snad možná dokonce do jisté míry zakládá. Tato tradice jakýchsi pasivních světců je českým specifikem a pro Masaryka není čímkoli žádoucím, ospravedlňuje či zakládá totiž „pasivitu našeho charakteru“.²² Hus je takto ceněn nejvíce pro svoji smrt, která zastírá jeho předešlé činy a myšlenky (byť i ty, jak jsme viděli, Masaryk kritizuje). Smrt mu, zdá se, téměř zazlívá, neboť je otázkou, nezpůsobila-li – jmenovitě ve vztahu k současnému sebenazírání – více škody nežli užitku. Masaryk podotýká, že Wiclef neučil nic zásadně jiného, Luther šel dokonce dále... jak je tedy možné, že oba dva, na rozdíl od Husa, „dovedli žít“? Hus tímto skutečně s národní povahou koresponduje, je to však cosi, co je z národní povahy potřeba vymýtít, a nikoli se v tom vyžívat – varovným příkladem nám může být, jak přirozeně česká kultura přijala za své i falešný kult Jana Nepomuckého.

J. L. Hromádka do roku 1945

V letech mladé Československé republiky se Hromádkův přístup k Husovi, který je v krátkosti shrnut např. v článku „K Husovým oslavám“ z roku

¹⁷ Tamtéž, s. 222–223.

¹⁸ Tamtéž, s. 221.

¹⁹ Tamtéž.

²⁰ Tamtéž, s. 222.

²¹ Tamtéž, s. 224.

²² Tamtéž.

1921,²³ v mnohém (pravděpodobně nikoliv náhodou) shoduje s Masarykovým – alespoň co se týče otázky jeho použitelnosti v koncipování národní identity.

Hromádka se především ohrazuje proti takovému pojetí, jež se, odkazujíc se na Husa, zabydluje nejen coby jeden z nosných prvků identity mladého státu, ale i s na jeho vznik navazujícím vznikem protestantských církví, které nadto, což se z podstaty věci týká primárně církve československé, svou identitu a podstatu své existence vzájemně s identitou zrodilší se ČSR podmiňují: proti pouhé negaci katolicismu, pod níž si národ, stejně jako mnozí členové těchto nekatolických církví, představuje především legalizaci „volnomyšlenkářství“. Hromádka, oháněje se „praxí“, spatřuje v tomto provazování národní a protestantské identity pro křesťanství ohrožení. „Vlastenčení v náboženství lahodí lidem nejméně vážným a opravdovým. (...) Také československá církev je ve vážném nebezpečí, že se ze samého odporu proti Římu a ze samého vlastenectví nedostane ani k jádru křesťanskému.“²⁴ Než *takto* na Husa navazovat, říká Hromádka, dostojí jeho odkazu daleko spíše katolík, žijící své náboženství v celé jeho opravdovosti. Paradoxně tímto bude Husovi nejbližší, neboť o toto, o „naplnění starého obsahu církve v jeho jádře a základu“,²⁵ Husovi, stejně jako na něho navazujícím reformátorům, šlo prvořadě. Leč jeho odkaz, zavazující ty, kdo se k němu přiznávají, k „přísnosti, vážnosti, tvrdosti, opravdovosti a odpovědnosti“, je takto často těmito lidmi obrácen ve svou negaci, projevující se jen „protiřímským odporem a agitačními hesly“, jimiž se však člověk „nábožensky nedostane nikdy daleko – a politicky uvízne i při zdánlivě velkém radikalismu ve zpátečnictví a strachu.“²⁶

A nadto: Husův odkaz, je-li převzat poctivě, nás naopak od nacionalismu, tedy nacionalismu v té formě, v níž se s odkazem na Husa projevuje, odrazuje. Náš mladý stát, domnívá se Hromádka, by si neměl zasluhovat pozornost pro svůj charakter národní, nýbrž může se stát „předmětem pozornosti světové“ (jíž se těšil v době Husově) jen potud, bude-li usilovat o totéž, oč tehdy: tedy o potlačení národního šovinismu, jenž nyní tak ve jménu Husově bují, jsa však jeho popřením, a o realizaci Husova ideálu státu „světového, zbudovaného směle na plné svobodě a spravedlnosti pro všechny národy a vrstvy.“²⁷

²³ J. L. Hromádka, „K Husovým oslavám“, *Kostnické jiskry* 3/1921, s. 153n.

²⁴ Tamtéž, s. 153.

²⁵ Tamtéž.

²⁶ Tamtéž.

²⁷ Tamtéž, s. 154.

V počátku dvacátých let Hromádka zřejmě vskutku (ve shodě s Masarykem, byť každý z jiné strany) zdůrazňoval na Husovi jeho apel reformně-náboženský, jenž, správně interpretován, musí znamenat důsledné odloučení křesťanství, a tím i Husa jakožto reformátora křesťanského, ode všeho světského. Křesťanství, k čemuž nás podle Hromádky Hus zavazuje, musí být „absolutně jiné“, cizí a nezadávat si s čímkoliv světským, neredukovatelné na pouhou humanitu.²⁸ Dovolává se (být s jistými pochybnostmi o oprávněnosti tohoto)²⁹ též Husa Hromádka zároveň zdůrazňuje křesťanskou zodpovědnost za svět, jenž, ač s církví neslučitelný, jí má být kultivován k demokracii a humanismu. Vesměs však vskutku ve dvacátých letech Hromádka oproti desetiletím následujícím svou teologii, čině tak po vzoru Husově, systematicky depolitizuje.³⁰ Toto provádí, dle svých slov, opět v duchu odkazu Husova a Chelčického, již jakoukoliv „kulturní syntézu“, symbiózu „pravé církve s vrchností“, oč se pokoušeli Origenés i Augustin, Hegel i Masaryk, zavrhovali!³¹ Tímto Hromádka nepřímou Masarykovu interpretaci Husa odmítá: Masaryk totiž, nerozpoznáv onen křesťanský nárok absolutní jinakosti, Husa, byť jej pojímá jakožto myslitele toliko náboženského, přesto nepochopil.

Vedle důrazu na Husovu depolitizaci Hromádka protestantům připomíná (např. článkem *Nedostatky našich oslav Husových* z roku 1923)³² Husovu katolicitu jakožto jediné možné východisko interpretace jeho osobnosti a díla³³ a varuje před tendencemi bojovat Husovými oslavami proti katolictví či rovnou proti křesťanství obecně.³⁴ Nadto prvorepublikový Hromádka, v intencích své kontroverzi budící knihy *Katolicism a boj o křesťanství*³⁵, zastává názor obdobný názoru Pekařovu: reformu, jíž chtěl Hus katolickou církev podrobit, má ta dnešní úspěšně za sebou,

²⁸ Dorothea Neumärker, *Josef. L. Hromádka, Theologie und Politik im Kontext des Zeitgeschehens*, München 1974, s. 160.

²⁹ Hromádka se ve studii „Dva problémy systematické teologie“ (in: *Cesty protestantského teologa*, s. 80) táže: „Ist es wissenschaftlich und philosophisch gerechtfertigt, das Prinzip der Gewissensfreiheit, des Demokratismus, die Entfaltung der modernen Wissenschaft mit Hus und der Reformation überhaupt zu verbinden?“ (Neumärker, *Josef. L. Hromádka*, s. 161).

³⁰ Tamtéž.

³¹ Tamtéž, s. 162.

³² J. L. Hromádka, „Nedostatky našich oslav Husových“, *Československé hlasy* (Valašské Meziříčí), č. 24, 5. 7. 1923, s. 4–5. Pozůstalost J. L. Hromádky, 4–48-deska 50.

³³ „Nevidíme dostatečně, snad ani nechceme viděti, jak reformace Husova vyrůstá ze základů katolických. Na tento charakter Husova díla nelze důst důrazně upozorňovati. (...) Hus žije nábožensky z velkolepého dědictví katolických světců a bohoslovců.“ (J. L. Hromádka, „Nedostatky našich oslav Husových“, s. 4–5).

³⁴ Tamtéž.

³⁵ J. L. Hromádka, *Katolicism a boj o křesťanství*, Praha 1925.

a „každý z nás cítí, že naše dnešní otázky jsou jiného druhu než Husovy“³⁶ a spory, jež vedl Hus, těžko jakkoliv korespondují s palčivými otázkami dneška (r. 1922), jež se týkají „socialismu či soukromého vlastnictví, reparací a válečných dluhů, manželství či volné lásky...“³⁷ Přesto však, domnívá se Hromádka, s těmito lidmi a spory nás pojí mnohem více, než co mezi námi stojí: „Pod jejich středověkým šatem bije lidské srdce, které je stále stejné, pod jejich theologickými pojmy jsou skryty věčné otázky života a smrti, které se týkají nás stejně jako jich.“³⁸ Z toho Hromádka vyvozuje interpretaci Husa jakožto tohoto, jenž nám, chceme-li jeho odkaz aktualizovat, „dnes připomíná, že se vším jsme odpovědni Bohu; že náš vztah k chudým lidem, k nezaměstnaným, k Němcům a Maďarům musí obstát před tribunálem evangelia.“³⁹ Zde podle našeho soudu Hromádka aktualizuje Husa nejcitlivěji v celé své pozůstalosti. Nedav se sám strhnout nacionalismem či jakýmkoliv jiným „-ismem“, k čemuž si tolik jiných (např. Milan Machovec) bralo Husa ku pomoci, staví Husa naopak do role toho, kdo by byl z jakékoli angažovanosti, jež by vybízela k nenávisti vůči komukoliv, „zarmoucen“.⁴⁰ Hus je pro Hromádku tím, jenž volá po onom biblickém konkrétně projevovaném soucitu s „vdovami a sirotky“, jimiž jsou v dané chvíli ti, již si v úzce nacionalistickém pojetí, které si Husa taktéž snažilo přivlastnit, soucit nezasluhují.

Tento postoj, zdá se, Hromádka podržel po celou dobu meziválečného období. Zdali a nakolik jej změnil v době poválečné budiž rozebráno v následující kapitole. Ani ve své studii z roku 1939⁴¹ své stanovisko nemění: Husovou zásluhou dle Hromádky byl a je především fakt, že se jeho „osobností a prací (...) stala věc Kristova skutečným majetkem širokých vrstev českého lidu“.⁴² V Husovi Bůh vůči českému člověku „vstoupil do lidských vztahů a stal se nejbezprostřednější skutečností.“⁴³ Hromádka, obdobně – jak uvidíme později – např. Milanu Machovcovi, Husa taktéž považuje za předobraz mnohého, nač se ještě musilo mnoho staletí čekat, co Hus sám tušil jen nejasně či co dobová konstelace zcela znemožňovala prosadit, co však v českém národě nenápadně, leč trvale kvasilo a nakonec

³⁶ J. L. Hromádka, „Hus rádcem i dnes?“, *Hořické noviny* č. 13, 2. 7. 1932, s. 2. Pozůstalost J. L. Hromádky, 2–19–deska 60.

³⁷ Tamtéž.

³⁸ Tamtéž.

³⁹ Tamtéž.

⁴⁰ Tamtéž.

⁴¹ J. L. Hromádka, *Lidé a programy*, Praha: Pokrok, 1939 – zde především kapitola „Hus a český člověk“, s. 32–40.

⁴² Str. 32; Obrat, jenž však stojí za povšimnutí, ať již byl Hromádkou použit záměrně, či nevědomky.

⁴³ Tamtéž, s. 36.

vyústilo v „jeden z kořenů českých novodobých ideálů“, v jeden z prvků, jež neodmyslitelně novou – či spíše nyní plně realizovatelnou – českou národní identitu konstituují.⁴⁴

Prostá láska k evangeliu a ke Kristu byla od Husových dnů vlastním obsahem víry a náboženského života u nás, nejprve v Jednotě Bratří, ale v jistém smyslu i mimo hranice reformačních církví do dneška. Zdaž to není jeden z kořenů novodobých ideálů, aby politika i vzdělanost sloužily především prostému a drobnému lidu? Tu je zdroj stále touhy českého lidu, aby nejvyšší pravda se vtělila do drobné práce a do všedních vztahů mezi člověkem a člověkem. Lid Husův nemohl zapomenout na prosté evangelium lásky, pokory a služby bližnímu.⁴⁵

Dlužno poznamenat, že tyto tři věty obsahují, obdobně celému textu jakožto i Hromádkovu postoji k námi analyzovanému tématu – a ostatně celé Hromádkově teologii – jisté rozpory: Hus, jak jej zde vykresluje Hromádka, se zde zdá být druhou větou příliš náhle a překvapivě vtažen do pozice toho, jenž svým životem primárně započal cosi, co vyvrcholilo v Masarykově konceptu Československé republiky, jenž se nadto nepřekrýval s její skutečnou historickou rolí do té míry, do jaké si to Hromádka zajisté přál. Nadto i toto Hromádkovo pojetí, k humanitním ideálům Husa přiřazující, je jistou interpretací nikoliv pouze Husa, ale i Masaryka, interpretací, jež jej lehce překresluje ve prospěch akcentů, jež jsou nám známy z Hromádkovy teologie, ve prospěch akcentů teologie, která nakonec nikoliv překvapivě – či naopak překvapivě jasně – vyústí v Hromádkův postoj vůči komunistickému režimu. To vše jsou již aspekty přesahující rámec tohoto spisu, které však budou ve studiích, podložených Hromádkovou pozůstalostí, dále zkoumány.

J. L. Hromádka po roce 1945

Rozdělit takto Hromádkův život na dvě etapy je zajisté zčásti šablonovitě, evokující představu, že Hromádka poválečný je kýmisi novým, jehož nynější uvažování popírá sebe sama v letech předválečných. Otázka, je-li tomu takto či je-li naopak Hromádka tak, jak vystupoval po válce, organickým vyústěním sebe sama z dob předválečných či zdali tyto dva přístupy dialekticky koexistují, byla již častokrát diskutována, zaslouží si však zkou-

⁴⁴ Otázku Českoslovenství, přes věrnost Masarykovi, Hromádka v této otázce nezohledňuje; Hromádka nadto – přinejmenším v této studii – onu aplikaci Husových intencí spatřuje v době prvorepublikové, Machovec oproti tomu v době poválečné.

⁴⁵ Tamtéž, s. 39–40.

mání hlubšího. Hromádka se nadto zdá být ztělesněním analogické kontroverze v otázce vztahu poválečného Československa k První republice. Přesto však zde této šablony, přes vědomí její zpochybnutelnosti, uijíme, neboť poté, co se Hromádka v roce 1947 definitivně vrátil z Ameriky, interpretaci mnohých témat opravdu modifikuje,⁴⁶ včetně pojetí našeho státu, jenž by sice opět měl být organickým pokračováním „odkazu“ Husova, Komenského, Masarykova či Benešova, ovšem v pozmeněném smyslu:⁴⁷ Masarykova „předmnichovská“ republika podle Hromádky trpěla „některými podstatnými nedostatky“,⁴⁸ jichž je nyní, v rámci „nových pořádků“, záhodno se vyvarovat.

Navazující na Husa a další výše zmíněné máme tu výhodu, že tito všichni – ač Češi – byli v první řadě také „velkými Evropany (...), u nichž češství a slovenství je zakotveno v půdě hluboko vzkypřené dědictvím evropské vzdělanosti.“ Společnou charakteristikou pro ně je – spolu s jejich Evropanstvím – také jejich „pokrokovost“, „pohled obrácený kupředu“. Tím byli tito skutečnými Evropany, v protikladu k nimž stojí – dle Hromádky – coby exemplární úkaz „konservátor“ Josef Pekař, jenž naopak z české tradice představuje to, čehož je nyní třeba se vyvarovat, totiž „zraky upřené do minulosti“.⁴⁹

V souvislosti s poválečnými událostmi a jejich dopadem na Československo se v Hromádkově úvahách obecně projevuje rozpor, jenž si nesporně zasluhuje hlubší zkoumání, zde si však vystačíme s tím, že na něho upozorníme: na jedné straně (například právě v těchto přednáškách ke studentům z roku 1946) Hromádka opakovaně zdůrazňuje, jak nesmírná zodpovědnost na každém z nás nyní leží, zároveň ale neustále hovoří o dalekosáhlosti a nezvratnosti změn, jež se v Evropě a potažmo na světě odehrávají, změn, které nemilosrdně (Hromádka pro vyjádření této skutečnosti používá vskutku kolosální rétoriky) ruší veškeré staré pořádky a neúprosně zavádí pořádky nové, čímž má být rozuměna především plošná „socializace“ společnosti a přeorientování se v menší či větší míře na Východ. Ona „nesmírná zodpovědnost“, jež na každém uvědoměném člověku nyní leží, se zdá být v podstatě redukována na přitakání oněm

⁴⁶ Byť jde opět o spíše proces kontinuitní.

⁴⁷ Tuto novou interpretaci ilustruje například soubor Hromádkových poválečných přednášek, sdružených v knize „O nové Československo“ z roku 1946. (J. L. Hromádka, *O nové Československo*, Praha: Ymca, 1946).

⁴⁸ Hromádka, *O nové Československo*, s. 15.

⁴⁹ Tamtéž, s. 32.

abstraktním, neosobním a nemilosrdným „dějinným pochodům“, které se přes nás valí.⁵⁰

Hromádka nyní, oproti tendenci z let dvacátých, v nichž vyzdvihuje jakožto k Husovi se legitimně odkazující takový stát, jenž je státem svoidobným a pravdě sloužícím, nyní v podstatě přitakává Rudolfovi Slánskému, v jehož pojetí „komunistická strana navazuje na nejslavnější dobu českého národa, na husitskou revoluci.“⁵¹ Hromádka k tomu dodává: „Tak se ukazuje (tím, že to vyřkl R. Slánský, pozn. JP), že se v komunistické straně sbíhají všechny podstatné motivy naší klasické národní, sociální tradice, a jak komunistická strana dnes upouští od zápasu filosoficko-dogmatického, od agitace pro atheismus a pro odnáboženštění a odcírkevnění veškerého života.“⁵²

Přitakáním Slánskému s jeho identifikací komunismu s intencemi Husovými však Hromádka zrazuje svůj dřívější postoj, v rámci něhož považoval věrnost Husovi identickou s věrností Kristu a jím hláсанé pravdě, církve a jakékoliv vrchnosti jakožto dvou ve své pravé podstatě neslučitelných veličin, s církví a světem, v němž „není třeba si vymýšleti nových myšlenek, nových ideálů (...) Začněme jen naplňovati obsah starý v jeho jádře a základu...“⁵³

Po roce 1948 se J. L. Hromádka z pochopitelných důvodů více než korelací Husa a současného národa zabývá odkazem „české reformace“, jmenovitě pak „husitské revoluce“ či občas též „husitské reformace“.⁵⁴ Česká reformace byla dle Hromádky osobitá a ojedinělá (i oproti té německé!) právě svým sociálním aspektem, stavějíc se do blízkosti „chudým a ztrápeným lidovým masám“...⁵⁵ Tak Hromádka tiše ospravedlňuje komunistickou tezi o státu, jenž svými sociálními intencemi, které se v té chvíli Hro-

⁵⁰ „Celá Evropa, nejen Československo, je na cestě k socialisaci. To je historický fakt, kterého neodklidíme ze světa.“ (Hromádka, *O nové Československo*, s. 25). Viz též J. L. Hromádka, *Mezi Východem a Západem; Na prahu Třetí republiky* (květen, 1945), Praha: Kalich, 1946: „Není možno vrátit se do dob předmnichovských jako by se nic nebylo stalo. Upozorňovali jsme na propastné změny mezinárodní, politické, sociální a mravní. (...) Přijímáme je s porozuměním jako nevyhnutelné důsledky dějinného převratu (...) Leckdo je změnami překvapen a stísněn. Leckdo i poděšen. Ale kdo pečlivě pozoroval dějinné události za poslední čtyři léta, vidí vnitřní logiku a nevyhnutelnost těchto změn.“ (s. 71,75).

⁵¹ Hromádka, *O nové Československo*, s. 23.

⁵² Tamtéž.

⁵³ Hromádka, „K Husovým oslavám“, s. 153.

⁵⁴ J. L. Hromádka, *Kirche und Theologie im Umbruch der Gegenwart*, Praha 1956; Neumärker, *Josef L. Hromádka*, s. 187n. – viz pozn. č. 28.

⁵⁵ Hromádka: *Kirche und Theologie im Umbruch der Gegenwart*, s. 32 („Die Kirche steht den einfachen, armen, bedrückten Volksmassen nahe. Vor und zur Zeit der husitischen Reformation und in der Brüderunität waren es vor allem einfache Leute, welche Träger von Ruhm und Schimpf der erneuerten Kirche waren... Engste Verbundenheit mit

mádkovi stávají tím hlavním odkazem české reformace, její obsah naplňuje a tím je jejím legitimním pokračovatelem či dovršitelem. Dlužno poznamenat, že Hromádka (na rozdíl od Machovce a Macka) nemluví v této souvislosti o samotném Husovi, čímž se alespoň formálně nezpronevňuje svému prvorepublikovému úmyslu jeho do jakýchkoli vazeb se státem nezaplétat. Kámen úrazu nemusí tedy přísně vzato spočívat v Hromádkově reinterpetaci sebe sama či v desinterpetaci husitství, nýbrž již v samotné otázce slučitelnosti Husa a husitského hnutí, kterou se zde však, jak bylo avizováno výše, nezabýváme. Přesto však je to pro J. L. Hromádku ve vztahu k letům předválečným posun: tehdy, v době vzniku ČCE a hledání její identity, byl jedním z mála, kteří problematizovali tezi o češství a „české reformaci“ jakožto pojmů téměř totožných, vyzdvihuje právě důležitost korelace náročnější a poctivější, totiž korelace s jednotlivými lidmi vlastní historie, jmenovitě pak právě s Husem.⁵⁶ Hromádkova metoda vykazuje další, jím samým nikdy zcela neobjasněný rozpor: na jedné straně nadále stojí za svou již za první republiky proti mnohým prosazovanou tezí, jíž rozvíjí i ve svých poválečně sepsaných knihách⁵⁷, totiž tezí o církvi jakožto *Communio viatorum*, společenství poutníků, jejichž putování (nezabydlenost) je *statem quo*, což z podstaty věci brání církvi v jakékoli silnější než nezbytné institucionální zakotvenosti a vazbě (či podmínění sebe sama tím či oním státem a jeho politickým zřízením).⁵⁸ Na straně druhé však tu více, tu méně výslovně poválečnému státnímu zřízení přiznává až jakousi dějinně-spásnou roli, interpretuje dění té doby coby dovršení ideálů české reformace.⁵⁹

Za povšimnutí stojí ještě studie (snad přednáška) J. L. Hromádky z roku 1963, jež se jako jedna z mála jeho studií té doby zabývá výlučně Husem a jeho odkazem, nikoliv tedy českou reformací.⁶⁰ Hromádka zde, vycházející z Husova „Traktátu o míru“, vyzdvihuje, zdá se, Husovo „mírotvorné úsilí“, za něž je církev, chce-li Husovi zůstat věrna, zodpovědná.⁶¹ Zdá se,

den Volksmassen blieb eigenartige, charakteristische Besonderheit unseres Reformationsstrebens.“)

⁵⁶ Morée, s. 343–344.

⁵⁷ Např. *Evangelium o cestě za člověkem*, 1958, či *Od reformace k zítříku*.

⁵⁸ Morée, s. 353; Husité a Bratří navíc prokázali, že žité víře se nejlépe daří v situaci, kdy stát jejich církev nepodporuje, spíše naopak, což, paradoxně, po válce taktéž znovu nastalo.

⁵⁹ Morée, s. 351.

⁶⁰ J. L. Hromádka, čtyřstránkové pojednání o Janu Husovi, bez názvu, Praha, 17. 9. 1963. Pozůstalost J. L. Hromádky, 48-deska 10.

⁶¹ Byť Hromádka poznamená, že současnost je oproti Husově době rozdílná tím, že tehdy „ve světě vládly vrchnosti, které se nazývaly křesťanskými a odívaly se božskou autoritou. Proto právě jsou Husova slova tak trpká, ostrá a přísná.“ s. 2). Hromádka zde neříká, zdali je současná situace, kdy se vrchnost křesťanskou nenazývá, příhodnější, a zdali tedy naše

jako by Hromádka mezi řádky naznačoval – tvrdě například, že „ve své práci mírové můžeme navazovat na nejryzejší tradici domácí reformace“⁶² – že mírotvorné úsilí, jemuž z větší části udával sám ráz a jehož viditelnou podobou byla KMK, je legitimním navázáním na Husa a českou protestantskou tradici. Tuto tezi se zdá podporovat závěr Hromádkovy řeči, kdy Husův apel, aplikovatelný v současnosti, interpretuje takto: „Trpělivě, nezištně, ale důsledně a rozhodně hledej prostředky, aby národové spolu zápasili nikoli násilím a zbraněmi, nýbrž duchovním, mravním, hospodářským i politickým soutěžením.“⁶³ – byť, obdobně jako Hus, kdy prý tuto myšlenku jel do Kostnice obhajovat, víme, že úspěch je spíše nepravděpodobný. To přesto, což dosvědčuje příběh Husův, neznamená, že se o to nemáme, realitě navzdory, snažit.

Milan Machovec

Janu Husovi a jeho učení věnoval jednu ze svých vůbec prvních knih, jež byla publikována v roce 1953.⁶⁴ Tato veskrze strhující studie je geniální konstrukt, jenž si stovkami stránek klestí cestu ke konečné tezi o Československu padesátých let dvacátého století jakožto realizaci Husova snu. Podle Machovce bylo „půl tisíciletí mezi bitvou u Lipan a slovy Klementa Gottwalda“ několik týdnů po komunistickém puči v Československu⁶⁵ jakýmsi trpným obdobím, kdy „český lid mohl jen sřezit odkaz Husův proti vládnoucím vykořisťovatelům“⁶⁶, dobou, kdy „byly Husovy myšlenky vyhnány na půl tisíciletí do oposice“⁶⁷. Jan Hus nebyl, jak se domnívá Josef Pekař a jehož koncept Machovec nemilosrdně tepe, „typicky středověkým zjevem, který s naší dobou nemá nic společného“,⁶⁸ nýbrž naopak

slova tak přísná být nemusejí. Z jiných, zde taktéž zmiňovaných Hromádkových úvah vyplývá, že onu post-konstantinskou éru církve vítá. Není však zřejmé, zdali to znamená, že církev na „vrchnost“ z důvodu její „sekulární“ povahy může klást nižší nároky.

⁶² Tamtéž, s. 3.

⁶³ Tamtéž, s. 4.

⁶⁴ Milan Machovec, *Husovo učení a význam v tradici českého národa*, Praha: ČSAV, 1953 (Dále „Machovec, Hus...“).

⁶⁵ Klement Gottwald, řeč na Národním shromáždění 10. 3. 1948.

⁶⁶ Machovec, *Hus*, s. 366.

⁶⁷ Tamtéž, s. 367.

⁶⁸ Machovec, *Hus*, s. 343. Pekař je zde označován za „nejbystřejší hlavu mezi reakcionáři“, jehož pojetí husitství je „přímý pokus ne pouze o revisi, ale o likvidaci husitské tradice vůbec“. Pekař, jenž „znal ovšem husitství mnohem hlouběji než filosofující profesor Masaryk, věděl také velmi dobře o revolučním rázu husitství“ s. 343n) – pokusil se tedy podle Machovce důsledně rozbít Masarykovo pojetí husitství coby neukončeného úkolu, neboť rozpoznal nebezpečí, že se tohoto konceptu chopí (což se paradoxně stalo) komunisté.

jakýmsi implicitním předobrazem komunistické revoluce, komunistou, jenž se pouze kvůli zákonitostem historického vývoje a fázi, v níž žil, nevyjadřuje v komunistické, nýbrž středověké terminologii.⁶⁹ Když se konečně, tolik Machovec, dělnická třída v Československu revolucí uchopila moci, „bylo to zároveň i veliké a slavné vzkříšení díla Husova. (...) a teprve dnes se naplňuje Husovo toužebné přání, aby tato nejkrásnější pravda (tj. pravda důsledného demokratismu a humanismu, vyvlastnění vykořisťovatelů a budování beztřídní společnosti) byla přána skutečně každému.“⁷⁰

Všechny předešlé koncepty (včetně samozřejmě Pekařova a Masarykova, s čestnou výjimkou Zdeňka Nejedlého) si musely „Husa přibarvovat podle svého, aby ho pak teprve mohli milovat“.⁷¹ Toto až komunisté, Husovi následovníci a dovršitelé, nemají zapotřebí, neboť teprve tito, nacházejíce se v příznivější fázi zákonitého vývoje dějin, jsou s to plně, lépe než Hus, artikulovat a realizovat jeho záměr. Dále je otázkou, nakolik se Husův ohlas dá přisoudit jemu samému, jenž „miloval dobrou společnost a měl smysl pro radosti tohoto světa, taškařice i zábavy a studentské frašky“,⁷² který „po obsahové stránce nemohl v té době studentům říkat ještě nic jiného, než říkali ostatní mistři, o nichž jsme se zmínili (myšleni především Viklef, Matěj z Janova a Stanislav ze Znojma, pozn. JP),⁷³ jehož nadto teologické spory té doby, jmenovitě spor o remanenci, „vůbec nepřitahovaly“,⁷⁴ a nakolik to bylo dáno objektivními příčinami, dobou, „v níž se splnily všechny objektivní podmínky, které to umožňovaly.“⁷⁵ Husovi nešlo o Viklefa, nešlo mu o teologické spory, neboť se díval na svět „očima svých betlémských posluchačů“. Nešlo mu tedy o revoluci v myšlení, ale

Proto tedy vyvíjí Pekař tolik úpornou snahu představit Husa jakožto „zjev středověký“, se současností jakkoliv nekorespondující, jehož upálení byl nadto „omyl a velké nedorozumění“, neboť on ve skutečnosti byl dobrým katolíkem. (Machovec, *Hus*, s. 344).

⁶⁹ Husova doba byla dle Machovce dobou „hluboké krize feudalismu“, kdy „v národě narůstal rok od roku živelný odpor proti feudálním mocnostem, především proti nejmocnějšímu a nejnápadnějšímu vinníku, proti církvi.“ Zároveň *takto* svou dobu definovat by tehdy „neuměl ani sebevětší genius“, tedy ani Jan Hus, neboť tehdy ještě „nikdo nemohl znát zákony společenského vývoje. (Machovec, *Hus*, s. 124n).

⁷⁰ Machovec, *Hus*, s. 366n.

⁷¹ Tamtéž; tato jediná legitimní a konečná interpretace Husa však nastala až tehdy, kdy KSČ „nastoupila cestu bolševismu (...) a v čele strany stanul Klement Gottwald“, jenž měl za to, že „nikoliv cesta prezírání národní kultury, ale právě naopak důsledné navazování na ni je naší cestou.“ Toto mladá komunistická strana dvacátých let dvacátého století nepochopila, a proto tenkrát, při výročí půl tisíciletí od Žižkovy smrti v roce 1924, „přenechala Žižku buržoasii“. s. 363n).

⁷² Machovec, *Hus*, s. 139.

⁷³ Machovec, *Hus*, s. 144n.

⁷⁴ Tamtéž, s. 150.

⁷⁵ Tamtéž, s. 126.

o zlepšení sociálních poměrů ve společnosti.⁷⁶ Hus také konečně nebyl upálen pro heretičnost svého učení, jež ostatně neexistovalo (Machovec tímto dává Pekařovi zapravdu, že v tomto smyslu byl Hus pravověrným katolíkem a takto zdůvodněný rozsudek by byl omylem), nýbrž proto, že církev – podobně jako o půl tisíciletí později komunisté – „pochopila revoluční smysl jeho postavení vlastně hlouběji než Hus sám.“⁷⁷

Hus byl totiž první, kdo dával svými výklady „oprávnění k tomu, aby (...) prostí tovaryši a sedláci vykládali bibli po svém rozumu, tj. podle svých třídních zájmů“,⁷⁸ byl tím, kdo se spojil s masou lidu, kdo „ztotožnil své zájmy se zájmy svých betlémských posluchačů“⁷⁹. Husa však nemůžeme považovat za teologa, za náboženského myslitele, neboť jeho je Hus „typickým protikladem“, jenž se nemohl vyjadřovat jinou formou než formou teologickou.⁸⁰ Všechna jeho práce je však zaměřena, ať už se vyjadřuje jakýmkoli slovníkem, na „vysávání chudiny“⁸¹. Takto Jana Husa vykresliv není divu, že shledává Machovec v Československu po roce 1948 legitimního dovršitele snu Jana Husa. Ideologie komunistického státu je nadto s to artikulovat a realizovat vše, co Jan Hus pouze matně tušil, snaže se to (což zcela nešlo) vyjádřit slovníkem své doby⁸² a profese.

Josef Macek

Josef Macek, fenoménu husitství zasvětilvíš velkou část svého díla, Husovi samotnému věnuje pouze knihu, nesoucí jeho jméno.⁸³ Její intence jsou obdobné studii Milana Machovce, byť Mackova studie není tak podrobná: velká část spočívá v až pohádkově laděném líčení životního příběhu Jana Husa, které je prosto jakýchkoli odkazů či citací, zato však, ač opět méně okatě než u Machovce, je tato prozaicky laděná studie ortodoxně marxistická.⁸⁴ Hus je zde, ač nikoliv tak prvoplánově, představován coby bojovník za pravdu, jež spočívá v prvé řadě v osvobození proletariátu. Tímto socialisujícím směrem se také ubírá jeho učení a skutky, rovněž v těchto

⁷⁶ Tamtéž, s. 152.

⁷⁷ Tamtéž, s. 156.

⁷⁸ Tamtéž, s. 163.

⁷⁹ Tamtéž, s. 157.

⁸⁰ Tamtéž, s. 176n.

⁸¹ Tamtéž, s. 193.

⁸² Tamtéž, s. 196; neuměl si prý například vůbec představit jinou společnost než společnost feudální.

⁸³ Josef Macek, *Jan Hus. Studie s ukázkami z Husova díla*, Praha: Svobodné slovo, 1961 (Dále Macek, *Hus...*).

⁸⁴ „Hle, nesmiřitelná logika historického vývoje...“ (Macek, *Hus*, s. 82).

intencích spatřuje Hus své poslání a reflektuje svůj život.⁸⁵ Husova „teologie“ je taktéž redukována na etiku, na jakési pro české hrdiny symptomatické mravokárné poučování (byť autor spěchá upozornit, že Hus nikdy nebyl, o čemž jeho bujará povaha svědčí, „vyschlým moralistou“)⁸⁶. Teologií, dodává ve shodě s Machovcem, jež by nebyla aplikovatelná v praxi, tj. v životě mas,⁸⁷ se Hus zabýval dle Macka okrajově a žádný nový koncept nezanechal. Ukázkovým příkladem oné životu odcizené a tudíž nadbytečné teologie je Mackovi spor o remanenci, který však chybně vykládá tak, že tento pojem znamená Kristovu absenci ve svátosti⁸⁸. „Trápila jej nouze a bída věřících, a nikoliv spor, zda je ve svátosti Kristus přítomen...“⁸⁹

V závěrečné části s. 142–147) se Macek věnuje tématu, jež nás zajímá primárně, popisuje Husův přesah do současnosti (šedesátých let dvacátého století). Dochází opět k závěrům, které se podobají Machovcovi, jsouce pouze snad částečně obroušené, neboť jsou koncipovány v atmosféře šedesátých let. Macek tak však podle našeho názoru činí kostrbaté; navázání na předešlou část je neorganické. Autor teprve zde, po podmanivém, „objektivním“ vyličení Husova příběhu, čtenáři předkládá jakýsi hermeneutický klíč, dovětek pro správnou, tj. marxistickou interpretaci, jež se – pravda – tu a tam již v samotném příběhu bystřejšímu čtenáři zjevovала. Oproti Machovcovi přiznává jistou legitimitu i skutečnosti, že se Husa před komunisty „zmocnily též protestantské církve a buržoazie“,⁹⁰ neboť tito z jeho díla „vytrhly jen ty etapy, kdy Hus ještě nedozrál v revolucionáře“. I tak však „oficiální a oficiózní Hus buržoazního Československa byl jen stínem skutečného, historického Husa“.⁹¹ Macek, oproti Machovcovi, nespatřuje sice v komunistickém hnutí konečnou realizaci Husových tužeb, jíž se on sám ani česká reformace nikdy nedočkala, leč považuje za „přirozené, že se Komunistická strana (...) přihlásila plně k Husovi a husitské tradici“. Nadto je do očí bijící „hluboká souvislost“ jak mezi prací, tak mezi životem Husovým a Fučíkovým, jenž nikdy „nezradil cestu svého učí-

⁸⁵ „Je však neobyčejně poučné, že Hus neodsuzuje „hříchy“ mládí z hlediska určitých morálních zásad, nýbrž spíše v souvislosti s životem nuzných chudáků. (Macek, *Hus*, s. 16).

⁸⁶ Macek, *Hus*, s. 16.

⁸⁷ Tj. například „přestavba společnosti na biblickém základě“ (Macek, *Hus*, s. 44).

⁸⁸ Viz Sousedík, *Učení o eucharistii*, s. 39: „Remanenční naukou nazýváme každou takovou teorii, podle níž v hostii setrvává substance chleba i po konsekraci. Remanenční ráz má tedy, jak patrné, jak nauka konsubstanciační, tak i nauka znaková.“

⁸⁹ Macek, *Hus*, s. 44 („Nezajímá jej „učená“ diskuse o podstatě tzv. Neposkvrněného početí panny Marie, vysmívá se vymyšleným „problémům“, jako byl například spor o to, zda se po zmrtvýchvstání při posledním soudu vrátí manžel k manželce, či zda vstoupí na nebesa každý zvlášť.“ Tamtéž, s. 58).

⁹⁰ Macek, *Hus*, s. 144.

⁹¹ Tamtéž, s. 145.

tele“;⁹² jímž byl právě Hus. Nikdo jiný než Československo, jsouc nedávno prohlášeno za stát socialistický, spolu s celým socialistickým blokem, neuvádí „ve skutek vznícené sny Husovy“, a nikdo jiný není právoplatným Husovým dědicem.⁹³

Závěr

Na čtyřech tak či onak s Husem spjatých myslitelích jsme se pokusili představit, v čem je jejich interpretace Jana Husa společná a kde se, často velmi zásadně, rozcházejí. Studie je z podstaty věci neúplná a vyzývající k prohloubení. Toho, přinejmenším v případě J. L. Hromádky, se autor zamýšlí zhostit.

Shledáváme, že pro Hromádku legitimitu socialistickému Československu garantuje až husitství, Husa samotného tomuto účelu nepropůjčí. Pro Machovce a Macka je oproti tomu socialistické zřízení, pro Machovce dokonce „zdravě obrozená“ KSČ (tj. po příchodu Gottwalda do jejího čela), konečným (a historicky prvním) „splněním snu“ samotného Jana Husa. Všichni tito zmiňují své výhrady vůči konceptu Masarykovu, zároveň z něho však vycházejí. Machovec má za to, že Masarykova teze o „národě Husově“ jakožto doposud nerealizovatelné skutečnosti, je správná, přisoudí-li se jí jiný obsah.

Všichni tak či onak polemizují s Josefem Pekařem, byť, zdá se, Masaryk jeho koncepci napadá „zprava“, máje za to, že Hus, chceme-li jej interpretovat poctivě, tj. jakožto reformátora a myslitele výlučně náboženského, nesmí být zneužíván státem pro vytváření své – národní – identity. Machovec (a do jisté míry též Macek) oproti tomu Pekaře – a taktéž Masaryka – přirozeně napadají „zleva“, vyčítaje mu (v kontrastu s Masarykovou interpretací), že Husa uvěznil ve svém pojetí coby myslitele výlučně náboženského a středověkého, pro dnešní dobu tedy nepoužitelného.

Závěrem tedy: Pro Masaryka je „národ Husův“ neuskutečnitelným ideálem, o nějž přesto stojí zato usilovat, Hromádka Husa samotného ponechává jakožto apel pro jednotlivce a církve, Machovcovi a Mackovi je pak národem Husovým každý národ, jenž je na cestě ke komunismu.

Literatura:

HROMÁDKA, J. L. *Evangelium o cestě za člověkem*, Praha 1958

⁹² Tamtéž.

⁹³ Tamtéž, s. 147.

- HROMÁDKA, J. L. čtyřstránkové pojednání o Janu Husovi, bez názvu, Praha, 17. 9. 1963. Pozůstalost J. L. Hromádky, 48-deska 10
- HROMÁDKA, J. L. „Hus rádcem i dnes?“ *Hořické noviny* č. 13, 2. 7. 1932, s. 2. Pozůstalost J. L. Hromádky, 2–19-deska 60
- HROMÁDKA, J. L. „K Husovým oslavám“, *Kostnické jiskry* 3/1921
- HROMÁDKA, J. L. *Kirche und Theologie im Umbruch der Gegenwart*, Praha 1956
- HROMÁDKA, J. L. *Katolicism a boj o křesťanství*, Praha 1925
- HROMÁDKA, J. L. *Křesťanství v myšlení a v životě*, Praha 1931
- HROMÁDKA, J. L. *Lidé a programy*, Praha: Pokrok, 1939
- HROMÁDKA, J. L. *Masaryk*, Brno: L. Marek, 2005
- HROMÁDKA, J. L. *Mezi Východem a Západem; Na prahu Třetí republiky* (květen, 1945), Praha: Kalich, 1946
- HROMÁDKA, J. L. „Nedostatky našich oslav Husových“, Českobratrské hlasy (Valašské Meziříčí), č. 24, 5. 7. 1923. Pozůstalost J. L. Hromádky, 4–48-deska 50
- HROMÁDKA, J. L. *O nové Československo*, Praha: Ymca, 1946
- MACEK, Josef, *Jan Hus. Studie s ukázkami z Husova díla*, Praha: Svobodné slovo, 1961
- MACHOVEC, Milan, *Husovo učení a význam v tradici českého národa*, Praha: ČSAV, 1953
- NEUMÄRKER, Dorothea, *Josef. L. Hromadka, Theologie und Politik im Kontext des Zeitgeschehens*, München 1974
- MASARYK, T. G. *Česká otázka. Smysl a tužby národního obrození*, Praha: Melantrich, 1969
- MASARYK, T. G. *Jan Hus*, Praha 1896, in: T. G. Masaryk: *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus*, Spisy TGM – svazek 6, Praha, 2000
- MASARYK, T. G. Řeč na Husově oslavě v Ženevě, 6. 7. 1915
- MORÉE, Peter, „On the basis of the historical background of the Hussite reformation we regard interpretations of the socialist movements as a part of our history.“ The Political Function of the Bohemian Reformation for Czech Protestants in the Twentieth Century, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice*, Vol 8, Filosofický časopis, Praha: Filosofia, 2011, s. 342–361
- RUH, Hans, *Geschichte und Theologie. Grundlinien der Theologie Hromádkas*, Zürich: EVZ-Verlag, 1963
- SOUSEDÍK, Stanislav, *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*, Praha: Vyšehrad, 1998