

Zápas E. Rádla a J. L. Hromádky o možnost zjevení a teologie

Karel Skalický

ÚVOD: SPOLEČENSKO-POLITICKÉ SYSTÉMY A BOŽÍ ZJEVENÍ

Erazim Kohák jako filosof představuje ve své podnětné a osvětné knize *Domov a dálava* význam Emanuela Rádla pro domýšlení Masarykovy filosofie, a tím i pro utváření toho, co nazývá *českou národní filosofii*.¹ V souvislosti s Rádlem však neopomene poukázat též na Josefa L. Hromádku, jenž jako teolog nestojí přímo v ohnisku jeho zájmu, přesto však na jeho důležitost výslovně poukazuje.² Oba totiž představuje jako aktivní „masarykovce“. A já mám za to, že by se o nich dalo mluvit jako o jakési „masarykovské filosoficko-teologické pravici“, i když politicky stáli spíše na levici.³ Přesto však, ač masarykovci, nebyli s Masarykem v nijak zvlášť důvěrném vztahu, jak se od Koháka dovídáme: „Ačkoliv Rádl – a s ním také nadaný mladý teolog, se kterým se znal z Akademické Ymky, J. L. Hromádka – patřili mezi nejpronikavější a možná také nejvlivnější myslitele mezi Masarykovými stoupenci, Masaryk se s nimi nikdy nesblížil tak, jak se sblížil třeba s Karlem Čapkem.“⁴ Na otázku proč, Kohák odpovídá, že to snad zavinil Rádlův „pedantický moralismus“ nebo jeho „sklon dovolávat se tradice“, což může být též pravda. Dovolil bych si však připojit ještě jedno vysvětlení, které se mi zdá lépe podložené. Šlo spíš o Rádlovo prosazování důležitosti Božího zjevení, a tedy možnosti teologie jako vědy (v čemž ho Hromádka podporoval a co pak později ještě důkladněji dovozoval), s čím ovšem u Masaryka musel „narazit“. Věřit totiž v možnost Božího zjevení, to byla teze, která šla frontálně proti Masarykovu přesvědčení, že teokratické režimy stojí svou podstatou na zjevení, zatímco moderní demokratické režimy stojí na osvícenském Rozumu. A jelikož se teokratické režimy v první světové válce rozpadly,⁵ plynulo z toho Masarykovi cosi jako „dějinný důkaz“, že Boží zjevení je neopodstatněné, a tím je neopodstatněná i teologie. Rádl však, ač v první řadě byl vědec a filosof, se přesto (spolu s Hromádkou) zasazoval za pravdu Božího zjevení, a tím i za možnost teologie jako vědy. To je myslím ten nejhlubší důvod, proč se Masaryk s Rádlem a Hromádkou nikdy obzvlášť srdečně nesblížili. Tento jejich zápas je však pro nás nanejvýš zajímavý a hodný bližšího přihlédnutí. Ukázalo se totiž mezitím, že opozice „režim teokratický versus režim demokratický“ je příliš

¹ E. KOHÁK, *Domov a dálava: Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*, Praha: Filosofia, 2009, s. 30 a jinde.

² KOHÁK, *Domov a dálava*, s. 194, pozn. 121.

³ Pravici tu nemyslím ve smyslu politickém, ale spíše filosofickém, jako protivu k „masarykovské levici“, k níž bych počítal F. Krejčího, F. Drtinu, J. Tvrdeho a K. Čapka, podobně jako se hovoří o Hegelovské pravici a levici.

⁴ KOHÁK, *Domov a dálava*, s. 190.

⁵ K Masarykově interpretaci „mocností osy“ jako teokracii srov. K. SKALICKÝ, „Myšlení krize a negace zjevení“, *Listy* 37, č. 4 (2007): 26–30.

úzce pojatá, než aby stačila dokázat, že jen teokracie jsou spojeny pupeční šňůrou s Božím zjevením. Je třeba tuto základnu rozšířit a mluvit o režimech *aristokraticko-vertikálních* (do nichž mohou spadat jak režimy teokratické zakládající se na zjevení buď křesťanském nebo islámském, tak režimy zakládající se na vědecky „zaručené“ ideologii dialektického a historického materialismu či jiné rádoby „vědecké“ ideologii vyprodukované údajně „čistým“ rozumem) a o režimech *demokraticko-horizontálních*, které, jak se začalo ukazovat, též nevystačí jen s osvícenským Rozumem.⁶ Otázka zjevení a teologie proto přesahuje společensko-politické systémy. Rádlovou a Hromádkovou zásluhou je, že opodstatněnost zjevení a důležitost teologie dokázali odůvodněně zastávat i proti takové autoritě, jakou byl Masaryk. Toto jejich zdůvodnění proto chceme nejprve představit, a kde to shledáme nutné, i poukázat na jeho slabiny a naznačit potřebné doplnění.

1. RÁDL A JEHO OBRANA ZJEVENÍ

1.1 Emanuel Rádl: obhájce zjevení a teologie

Emanuel Rádl (1873–1942), ač světoznámý biolog a význačný filosof, zapsal se též do české teologie naprosto nepřehlédnutelným způsobem. Narozen ve středočeském městečku Pyšely a pokřtěn v katolické církvi, vyrůstal v katolickém prostředí, nějaký čas byl dokonce i novicem řádu augustiniánů. Noviciát však nedokončil a z řádu vystoupil. Jako univerzitní student byl okouzlen Masarykem, opouští Katolickou církev a vstupuje podobně jako jeho vzor a učitel Masaryk do Českobratrské církve evangelické. Stává se proslulým biologem, jenž se představil světové vědecké veřejnosti svým dílem *Dějiny evolucionistických teorií XIX. století*, publikovaným německy (1905), česky (1909), anglicky (1930) a španělsky (1931), a zároveň i filosofem přírody. Proti evolucionistickým teoriím staví kreacionismus biblické inspirace. Proti mlhavé pozitivistické morálce hájí objektivní morální řád nábožensky založený. Jako Masaryk je přesvědčeným teistou, jenž se nestydí za to, že se modlí. Narozdíl od Masaryka se však modlí nikoliv jen k „Velikému architektovi vesmíru“ a k „Prozřetelnostnímu říditeli našich osudů“, ale navíc i k Otci Ježíše Krista, o němž neváhá vyznat, že mu je nejen vzorem a učitelem, jako Masarykovi, ale i Vykupitelem a Spasitelem. Ba víc! Zatímco Masaryk výslovně odmítá jakoukoli možnost Božího zjevení a teologii odsouvá – sice váhavě, ale nakonec přece – do mytologické pozůstalosti člověčenstva, Rádl hájí proti svému učiteli a vzoru jak *nadpřirozené Boží zjevení*, tak *teologii jako vědu*. To je postoj, který byl ve většině filosofických pojednání o Rádlově myšlení buď úplně přehlédnut, nebo odbyt jen několika málo slovy. Z hlediska duchovněného to však je naprosto nepominutelná skutečnost. Nestál ovšem v tomto svém odporu vůči Masarykovi sám. Jasnozřivější členové evangelické církve, jako Karafiát a Hromádka, to s ním bezvýhradně sdíleli.

⁶ K této problematice srov. K. SKALICKÝ, „Pravda ve stínu souhlasu anebo přechod od společností aristokraticko-vertikálních ke společnostem demokraticko-horizontálním,“ in *Zápasy o ztřet aneb Quo Vadis Ecclesia*, Praha: Ježek, 2000, s. 111–120.

Právě s Hromádkou zakládá roku 1927 časopis *Křesťanská revue*, pro jejíž první číslo napsal úvodní programový článek „Filosofie a theologie“ (roč. 1, 1927, s. 2–7), který pak byl po dvanácti letech opět přetištěn (roč. 12, 1939, s. 160–166) beze změny. Jde tudíž o Rádlovo trvalé přesvědčení, které zastává *opportune importune* i proti pošklebkům svých současníků. Jde tu především o dvě tvrzení: 1. že Boží zjevení jestvuje a je nutné ho uznat; a 2. že teologie je možná jako samostatná věda, jen stojí-li na tomto Božím zjevení, z čehož Rádlovi plyne, že teologie je filosofii nadřazená.

1.2 Rádl: „Základním východiskem theologie jest ‚zjevení‘“

Pokud jde o zjevení, Rádl směle tvrdí, že:

Zjevení je skutečnost člověku daná, nepocházející ani ze zkušenosti ani z rozumu, nevyvozená ani indukci ani dedukcí, nýbrž jest „dříve“ než všechny tyto metody anebo jest ‚nad‘ nimi tak, jako jest filosofické poznání dříve než vědecké a jest nad ním. Zjevení v tomto smyslu může býti jen z části měřeno poznatky vědeckými a filosofickými; měřeno však býti může: jako filosofie může překročit svoje práva, tak i theologie, a tehdy jest jejich odmítnutí na místě. (...) Positivní vědy jest ovšem filosofovi zapotřebí, a tak jest třeba i theologovi filosofie, ale theologie se nesmí utápěti v pouhé filosofii.⁷

Aby pak lépe zvýraznil, v čem toto zjevení spočívá, cituje z proroka Izaiáše jeho vidění Boha Hospodina, jež je zároveň i posláním (Iz 6,1–13), a dodává:

Jestliže vědu odůvodníme filosofií, nutno smysl filosofie odůvodnit něčím, co stojí nad ní. Jest absolutní příkaz, absolutní moc, cosi neodvratného, co mne nutí, abych věřil v pravdu. Toto něco, čemu se prostě podvoluji, má zdroj ve zjevení. (...) V těchto slovech Izaiášových není podstatou zjevení to, že se toho a toho dne Izaiášovi ukázal osobně Bůh, že k němu přiletěl anděl, že měl klestě atd. Nejde o tyto materiálie zjevení, nýbrž o to, že jimi vyjadřuje Izaiáš přelom ve svém životě, absolutní jistotu, o kterou se teď opírá; zjevení jest mu posledním důvodem, proč má jednati tak, jak jedná. Na otázku Nietzscheovu proč pravdu a ne raději lež, filosof nemá odpovědi než leda, že přirozenost jej tak vede; Izaiáš má absolutní záruku, že má jíti za pravdou: Bůh mu to přikázal, rozuměj, zrovna jemu, nikoli komukoli jinému a učinil to zcela konkrétním způsobem.⁸

Teolog bude mít dnes k tomuto Rádlovu pokusu vystihnout vlastní povahu Božího zjevení leccaké výhrady a dodatky. Měl by si však uvědomit, že Rádl tu mluví jako filosof, což on sám v prvním vydání svého článku, hned v první poznámce pod čarou, zdůrazňuje, když píše: „... dr. Smetáček se ptá, mluví-li ze mne theolog či filosof; mluvím ovšem jako filosof, nikoliv theolog“ (roč. 1, 1927, s. 2). Ale právě tato filosofická obhajoba Božího zjevení je rozhodující pro postavení teologie jako vědy. „Bez zjevení není theologie,“⁹ tvrdí Rádl nesmlouvavě.

⁷ Emanuel RÁDL, „Filosofie a theologie,“ *Křesťanská revue* 1 (1927): 5–6; v druhém vydání: 12 (1939): 165 (odkazy do druhého vydání dále uvádíme v závorce).

⁸ Tamtéž, s. 6 (166).

⁹ Tamtéž, s. 6 (165).

Vskutku theologie, neuznávající za svůj základ zjevení, nemá existenčního důvodu, nemajíc ani vlastního předmětu ani vlastní metody. (...) Základním východiskem theologie jest „zjevení“; kdo věří, že zjevení neexistuje, že jest nemožné, protismyslné, anebo kdo neporozumí tomuto pojmu (smím-li tu užít slova pojem), ten konec konců neuzná theologii za samostatnou vědu, i kdyby se o to pokoušel. Jest možná věřit, že učení Ježíšovo jest produktem historie, že Ježíš byl nejgeniálnějším mužem, že postihoval pravdu, snad absolutní pravdu, že jest jediným vůdcem k mravnému jednání; v těchto hranicích theologie nemá občanského práva; až potud vládne nanejvýš jen filosofie. Jen pokud uznáme, že evangelium překračuje hranici danou rozumem, t.j. že jest elementárně jiného druhu než soustava rozumových a rozumem stavěných poznatků o pravdě a mravnosti, slovem, že pochází z jiné oblasti vědění než věda a filosofie (to právě jest smyslem slova „zjevení“), učinili jsme theologii možnou.¹⁰

To všechno říká Rádl právě proti Masarykovi, který se sice pokoušel nějak „zachránit“ teologii, ač jí zároveň podřezával větev, na které se jediné může životaschopně rozvíjet.

1.3 Rádl: Nad oblastí filosofie je zjevení, a tedy teologie

Avšak z tohoto založení teologie na Božím zjevení Rádl neváhá vyvodit důsledek, že *teologie je filosofií nadřazená*:

Theologie není kapitolou z filosofie, nýbrž vědou samostatnou, jež své nároky na existenci nemá od filosofie, právě tak jako je nemá od filosofie přírodověda. (...) Chápeme, že oblast filosofie jest nad oblastí přírodovědy; jestliže to uznáme, otevřeme si cestu k pochopení, že i nad oblastí filosofie může být oblast jiná, která neruší poznání filosofické, právě jako filosofie neruší poznání přírodovědeckého. Tato oblast jest oblastí „zjevení“.¹¹

Je jistě pozoruhodné, co po 76 letech k tomuto Rádlovu filosofickému zápasu o teologii dodává Jan Milíč Lochman:

Jestliže se filozofie osvobozuje z pozitivistického obklíčení, má teologie zůstat zavržena? Rádl odpovídá jasně: nikoli. Tak jako věcná věda nechává místo filozofii, tak věcná filozofie teologii. A to teologii v pravém slova smyslu, tedy nikoli abstraktní náboženské nauce, nýbrž teologii zjevení. Myšlenka zjevení je totiž posledním poukazem k tomu, že my lidé nejsme poslední pány pravdy, konstruktéry jsoucna, architektky a „inženýry lidských duší“, nýbrž že počátek a cíl naší pouti je mimo nás, jazykem víry pověděno: v Bohu.¹²

Rádl, ke konci života již těžce nemocný, píše svou *Útěchu z filosofie*, která představuje jeho filosofický testament, vydaný až po jeho smrti (1946). V tomto díle důrazně zastává ideje, které hlásal již během života, a v některých bodech se prý dokonce i blíží katolickým pozicím, jak mu to vyčte Božena Komárková.¹³ Oproti barthov-

¹⁰ Tamtéž, s. 3–5 (162–164).

¹¹ Tamtéž, s. 4–5 (162–165).

¹² J. M. LOCHMAN, Předmluva ke knize J. L. HROMÁDKY, *Emanuel Rádl, don Quijote české filosofie*, Brno: L. Marek, 2005, s. 10.

¹³ B. KOMÁRKOVÁ, „Několik poznámek k Rádlově Útěše z filosofie,“ *Křesťanská revue* 20 (1947): 44.

skému vypjatému supernaturalismu Rádl zdůrazňuje spíše hodnoty křesťanského humanismu, což se projeví i v jeho protikierkegaardovské polemice.

Rádlůva nesmlouvavá filosofická obhajoba teologie ovšem nemohla mít v tehdejší ovzduší prosyceném odporem vůči teologii, Božímu zjevení a církvi příznivé přijetí. Vyvolávala obavy, že se tu prosazuje jakýsi návrat ke středověké nadvládě teologie nad vědami, a tím i církve nad společností, jak to vysvítá z reakce Blahoslava Zbořila v *České mysli* 1928 (s. 421–430; 507–524) a 1929 (s. 514–522). Přesto však to nebyl hlas volajícího na poušti. Hromádka vedl jeho zápas dál, když napsal o tomto „don Quijotovi české filosofie“ – jak ho nazval –, že „Rádl nás i dnes přesvědčuje, že smyslem československých dějin je stálý zápas proti lži a tyranii ve jménu věčné pravdy pod praporem Kristovy lásky ke slabým, chudým a poníženým.“¹⁴

2. HROMÁDKA A JHO ÚSILÍ O ROZVOJ A PODLOŽENÍ TEOLOGIE

2.1 J. L. Hromádka: *Směrem k teologii křesťanské angažovanosti ve světě*

Nejvýznamnějším pokračovatelem Rádlůva zápasu za uznání Božího zjevení a tomu odpovídajícího epistemologického statutu teologie byl bezesporu Josef Lukl Hromádka (1889–1969), tentokrát nikoliv už jen filosof, ale též teolog, a to teolog „na plný úvazek“. V jeho myšlení objevujeme dvě základní tendence. Z jedné strany je to jeho odhodlané a radikální úsilí odhalit pravý a autentický obsah křesťanské víry, to znamená klasickou linii apoštolské víry, pravou „podstatu“ křesťanství, prostou všech racionalizujících interpretací vždy ochotných „přislatit“ zdravou hořkost evangelia nebo otupit jeho vyzývavě kritický osten. Stručně řečeno: nacházíme u něj silnou vůli po autentické teologické pravověrnosti, která jej vlastní cestou přivádí k pozicím blízkým jeho švýcarskému spolubratru, Karlu Barthovi (1886–1968). Toto Hromádkovo výsostně teologické nasazení je nanejvýš blahodárným závanem čerstvého větru v českém kulturním prostředí, kde byla teologie považována za jakousi mírně sofistikovanou mytologii, takže sami římsko-katoličtí tomisté se raději prezentovali spíše jako „křesťanští filosofové“, než jako teologové. S Hromádkou však přichází na scénu člověk, který má odvahu vystoupit nikoliv ve jménu vědy nebo náboženské filosofie, ale ve jménu křesťanské teologie.

Z druhé strany je však Hromádka i teologem, který nežije ve svých věroučných spekulacích jako ve věži ze slonové kosti, ale je to člověk se zájmem o Kristovu církev a o její cestu ve světě, a tedy o svět sám, a to nejen ten československý a evropský, ale o svět v planetární dimenzi. Onen typ myšlení, který Gustave Thils (1909–2000) nazve „teologií pozemských skutečností“, je tudíž přítomný v Hromádkově reflexi kladoucí si stále otázku: jaký zodpovědný a aktivní postoj má dnes

¹⁴ HROMÁDKA, Emanuel Rádl, *don Quijote české filosofie*, s. 87. Dlužno dodat, že v Rádlových šlépějích, avšak se značnou dávkou teologického liberalismu klonícího se k pelagianismu a arianismu, se ubíral také Jan Blahoslav Kozák (1888–1974). Celá jeho filosofie rozvažuje z různých úhlů pohledu stále stejnou základní otázku: „Zda a jak je možné podepřít předpoklad, že snaha o uskutečnění morálních hodnot není jen jakousi ‚soukromou‘ záležitostí lidstva, nýbrž je naplněním ‚vyššího smyslu‘, nebo, jak říká Kozák, ‚morálního řádu vesmíru‘“ (Jaroslav Kučera).

zaujmout křesťan vůbec, a český křesťan zvláště, vůči výzvě světa zmítaného křesťanskými krizemi?

2.2 Hromádkův pokus o podložení vědecké dogmatiky

Hromádka však navíc – vědom si důležitosti evangelizace jakožto inkulturace tvořící se v dialogu mezi vírou a kulturou – se snaží naroubovat křesťanské učení na domácí české filosofické myšlení, což pro něj prakticky znamená na myšlení Masarykovo. Jeho první významné teologické dílo nese příznačný název *Masarykova náboženská filosofie a předpoklady vědecké dogmatiky* (1919).¹⁵ Masarykova náboženská otázka se v Hromádkově přístupu stává otázkou, jak *dosáhnout objektivitu náboženské*. Proto chce objasnit, jaké jsou poslední záruky nebo rozhodující kritéria náboženské pravdy. Je to znepokojivý problém, na který, jak se domnívá, lze hledat odpověď ve směru postulované konvergence ideální či logické pravdy s absolutní etickou hodnotou v jediné historicko-personální události Golgoty.

Křesťanství neprojevovalo se v nových idejích, nýbrž událostmi života a smrti Ježíšovy, kdy poměr mezi Bohem a člověkem se stal jiným. Všichni stojíme pod vlivem této změny. Křesťanské podstaty prostě nelze redukovat na pouhý ideový obsah.¹⁶

Když však Hromádka mluví o *kristovské události*, pak ji nechápe jen jako jednu událost mezi tolika jinými, ale jako událost, v níž se uskutečnila jedinečná syntéza či „zvláštní jednota určité dějinné události, nejvyšší ideje a absolutního ethického obsahu.“¹⁷ Teologie proto musí podle Hromádky zdůvodnit „koincidenci nejvyššího ideového obsahu, ethických hodnot a dějinně-osobního vyjádření“ a ukázat, že „v Ježíšově životě (na Golgotě) se podivuhodným způsobem současně projevila a realizovala i nejvyšší idea i nejvyšší hodnota mravní.“¹⁸ Chápu-li dobře Hromádkovy vývody, pak otázka pravdy křesťanství nemůže být zodpovězena pouze na úrovni idejí, a tedy na rovině rozmyšlení a domýšlení, ani jenom na úrovni událostní, a tedy na rovině historického bádání, ale tak, že rovina idejí (např. idea zástupného utrpení božího služebníka předjatá v Izaiášovi 53, nebo idea Božího otcovství...) je zároveň i rovinou kristovské události. Proto „dějinné události, na kterých závisí naše náboženství, nejsou pouhou historií, nýbrž jsou projevem metafyzického dění.“¹⁹

Případně komentuje Hromádkův pokus o dosažení náboženské objektivnosti neboli *v čem záleží záruka náboženské pravdy* Josef Smolík: Hromádka se prý pokouší

... o syntézu německého idealismu (objektivita záleží v ideji) s pozitivními křesťanskými směry (ortodoxie, Schleiermacher, Herrmann), podle nichž je objektivita dána v „dějinné osobnostním

¹⁵ Ve sborníku J. L. HROMÁDKA, *Pravda a Život*, ed. M. Opočenský a P. Filipi, úvodní slovo napsal J. Smolík, Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1969, s. 13–55.

¹⁶ HROMÁDKA, *Pravda a Život*, s. 45.

¹⁷ Tamtéž, s. 46.

¹⁸ Tamtéž.

¹⁹ Tamtéž.

faktu'. Poslední realita je jednotou určité dějinné události, nejvyšší ideje a absolutního etického principu.

A tuto jednotu „nachází Hromádka v Ježíšově zjevu, v jeho smrti.“²⁰ Tu si však nemohu odpustit dvě otázky: 1. Jenom v jeho smrti? 2. A ta „Poslední realita“ má jenom tři součásti?

Mohu-li si tuto Hromádkovu a Smolíkovu terminologii přeložit do slovníku, který je mi srozumitelnější, řekl bych – v naději, že příliš nepokroutím, co oni chtěli říci – toto: Poslední realita je jednotou zaprvé příběhu Ježíšova tělesně-duševního lidství (čili dějinné události), zadruhé Božího Slova – Syna soupodstatného s Bohem Otce (čili nejvyšší ideje) a zatřetí absolutní Lásky, jež se projevuje nejvyšší měrou v Ježíšově krajní vydanosti na Golgotě (čili absolutního etického principu). Jenomže vydanost na Golgotě jako Ježíšův vrcholný výraz jeho lásky k Otci i k lidem musí mít svou odezvu, jinak by to byla láska jednosměrná, a tudíž platonická. Tou odezvou je – a to je ten *čtvrtý* činitel, který mi v tom chybí – jednak Láska Otcova, čili Duch svatý, který Ježíše vytrhuje z osidel smrti a vyzdvihuje „na pravici Boží“, jednak láska těch lidí, kteří se vírou tomuto Skutku otevřeli a přijali Ducha Lásky, který tento Skutek učinil a který je shromažďuje ve společenství „nových lidí“, apoštolů, vydávajících o tomto velikonočním Skutku zmrtvýchvstání spolehlivé, „objektivní“ svědectví, na němž pak stojí církev, „sloup a opora pravdy“ (1 Tim 3,15). Toto je ta čtvrtá složka, která nesmí chybět v „Poslední realitě“. Její první složka je dějinně-historická (Ježíšův předvelikonoční lidský příběh), druhá je naddějinně-transcendentní (Slovo – Syn Otce), třetí je etická (bezvýhradná Ježíšova láska), a čtvrtá, která *musí být*, je Otcova odpověď Lásky, čili Ducha svatého (velikonoční událost nového stvoření). Tuto čtvrtou složku Hromádka opominul a Smolík, zdá se mi, též, což on sám v korespondenci, kterou jsem s ním měl, připustil. Nicméně dlužno dodat, že ji soustavně opomíjeli i katoličtí teologové té doby. Závěrem bych tudíž řekl, že radostně souzním se Smolíkovým soudem, když píše:

Hromádka se tak dopracoval teologické základny, v níž se snaží s vnitřní přesvědčivostí a v kontextu myšlení dnešního člověka vyjádřit tradiční obsahy křesťanské dogmatiky (stvoření, dědičný hřích, inkarnace, zástupná oběť, církev, království Boží).²¹

K tomuto výčtu si proto dovoluji dodat ještě jeden obsah křesťanské víry, který se sice ještě nestal moc tradičním obsahem dogmatiky, a to jak té protestantské, tak té katolické, ale který je tak zásadní, že veškerá dogmatika bez něj stojí jen na písku sice dobrých a svatých úmyslů, ale ne na skále rozhodujícího Božího Skutku, jenž je zároveň jak skutkem zjevení, tak skutkem Spáasy, tak skutkem Nového stvoření:

²⁰ Tamtéž, s. 6.

²¹ J. SMOLÍK, *Josef L. Hromádka: Život a dílo*, Praha: Ekumenická rada církví v ČR, 1989, s. 48. Pominu však Smolíkovu kritiku z jeho úvodního slova ke sborníku *Pravda a Život* (str. 6–7), že prý Hromádka nepřekonal úplně teologický liberalismus, protože prý příliš toužil „po mocné životní jednotě“, což prý bylo důvodem, že stavěl hodnoty kulturní a náboženské vedle sebe v poměru jakési „sympatické rezonance“. Osobně mám za to, že tímto důvodem nemůže být touha „po mocné životní jednotě“ (které není nikdy dost). Důvod tkví v tom, jak mám za to, že nebylo vzato patřičně v úvahu Ježíšovo zmrtvýchvstání.

Ježíšovo zmrtvýchvstání. I přesto však musíme ocenit skutečnost, že Hromádka do značné míry překonává redukující pojetí křesťanství a jednoznačně tvrdí, že křesťanství je *kristovskou událostí spásy*.

2.3 Hromádka, první křesťan pro socialismus?

Nejspornější stránkou Hromádkova díla je bezpochyby jeho až příliš vstřícný postoj vůči komunistickému režimu, který se roku 1948 chopil absolutní moci. Tento jeho postoj se konkretizoval, jak známo, ve spolupráci s komunistickým státem zejména prostřednictvím *Křesťanské mírové konference*, což mu vyneslo Leninův řád za mír a Řád republiky. V této souvislosti je však třeba zdůraznit, že Hromádkův postoj nesmí být zaměňován za čistě prospěchářskou kolaboraci. Hromádka není prospěchář. V jeho případě jde o postoj, který je logickým důsledkem jeho teologicko-pastoračního hodnocení světové situace nastalé po druhé světové válce. Toto hodnocení bylo jistě podmíněno jak hroznou zkušeností války proti německému národnímu socialismu, tak i jeho exilem ve Spojených státech, kde v letech 1939–1945 působil jako profesor teologie na semináři v Princetonu, a *last but not least* také jeho kulturně-teologickým vybavením, které bylo především západní. Toto všechno jsou okolnosti, které nenapomáhaly správnému hodnocení ruského bolševismu.

Hromádka toto své hodnocení vyjádřil v roce 1948 v dokumentu adresovaném rodící se Světové radě církví, dnes nazývaném *Amsterodamský dokument*. Na tomto útlém spise musíme ocenit široký záběr pohledů a pojetí, snahu číst ve světle křesťanské víry „znamení času,“ velkorysou ochotu k dialogu s marxismem a odvahu zabývat se tímto typem teologické reflexe ještě nepřilís zdomácnělé v církevních kruzích své doby (katolická církev se bude tímto typem teologické reflexe zabývat na nejvyšší úrovni až o patnáct let později v přípravných pracích k pastorální konstituci *Gaudium et spes*). Musíme také připustit, že Hromádka v tomto dokumentu nezavírá oči před nebezpečím sovětského komunismu (který se později bude označovat jako „stalinismus“). Dnes však nemůžeme nevidět, že jeho hodnocení totalitarismu a ateismu, jež byly podstatnou součástí sovětské ideologie, nepostihlo tuto jejich nejhlubší dimenzi. Hromádka odmítá uznat metafyzické a quasi-náboženské (či snad lépe pseudo-náboženské) kořeny marx-leninského totalitarismu a ateismu, a interpretuje je typicky západním způsobem jako nepodstatné fenomény vyplývající ze sociálně-ekonomických podmínek, a tedy jako něco, co vlastně není tak nebezpečné, jak by se mohlo zdát, a co se vytratí, jakmile křesťané prokáží trochu více porozumění pro sociálně-politický projekt „prvního socialistického státu.“ Domníváme se, že právě v tom byla jeho základní chyba. A invaze sovětských vojsk do Československa roku 1968 byla pro něj dobrou příležitostí, aby to uznal. I přesto se ho však západní, hlavně latinsko-americké hnutí křesťanů pro socialismus,²² dovo-
lávalo jako svého předchůdce.

²² K. SKALICKÝ, „Křesťané a marxisté aneb jak se drobí model dvou světů,“ in *Zápasy o zítřek aneb Quo Vadis Ecclesia*, s. 71.

2.4 Hromádkovo „evangelické katolictví“ a ekumenické směřování

Neupívejme však na Hromádkově vstřícnosti vůči komunismu a neopomíjme jeho otevřenost vůči katolicismu. Od svých studijních let, to znamená od roku 1918, Hromádka tápavě, ale vytrvale hledal základy křesťanské teologie, zajímal se o katolictví, pojal myšlenku „evangelické katolicity“, kritizuje svou evangelickou církev z liberalismu a z planého zájmu o kulturu a politiku, ba dokonce i ze ztráty věroučných a věrozvěstných základů. Naráží ovšem na drsnou reakci vůči svému usilování dobrat se jádra radostné zvěsti křesťanství a dospívá k názoru, že jak katolictví, tak protestantství vyjadřují stejné křesťanské principy a odpovídají na stejné nejhlubší potřeby lidského srdce. Má pochopení pro obnovné náběhy k prohlubování katolického života a myšlení po rozpadu rakousko-uherského mocnářství. Nijak nepřitakává tehdejšímu politickému a volnomyšlenkářskému zlehčování katolicismu. Jaroslav Vokoun, který dosud nejlépe studoval tento aspekt Hromádkova díla, dochází k závěru, s kterým radostně souzním:

Hromádkův theologický vývoj vede od liberalismu k hledání náboženských základů křesťanství. Toto hledání se projevuje i zájmem o katolictví, relativně méně postižené dobovými náladami. Hromádkův zájem o katolictví má trvalý charakter, nicméně tento zájem bude tlumen a korigován zájmem o Bartha, u něhož Hromádka nachází, resp. domnívá se, že nachází hledané náboženské základy křesťanství. Vliv myšlenek evangelické katolicity se u Hromádky projevuje především vědomím společných základů křesťanských církví a ekumenickou orientací jeho práce.²³

ZÁVĚR: DOTÁHNOUT HROMÁDKŮV POKUS K JÍM ZAMÝŠLENÉMU CÍLI

Kdyby dějiny mohly soudit ve sporu o opodstatněnost zjevení mezi Masarykem na jedné a Rádlm a Hromádkou na druhé straně, pak by rozsudek dopadl ve prospěch „masarykovské pravice“. Dějiny však nejsou k takovým soudům kompetentní. Ale snad přece trochu. Pokud jde o Rádlovu obhajobu zjevení, tak ta nezapadla a – soudě podle toho, co se v našem myšlení od těch dob děje – má budoucnost. Teologie je totiž u nás po čtyřicetiletí značné povětrnostní nepřízně znovu v patrném jarním rozkvětu. Co však soudit o Hromádkově pokusu naroubovat křesťanskou dogmatiku na Masarykův humanismus osvícenského ražení? Ten též? Po tom, co jsme si ho trochu lépe prosvítili, mohu odpovědět, byť s poněkud menší určitostí: Ten též! A proč by ne? Vždyť jeho pokus, bezpochyby odvážný, stojí v dlouhé řadě obdobných pokusů o vtělování křesťanského poselství do různých filosofí, jež byly v té či oné době právě v módě. V případě Hromádkova pokusu se však spíš klade otázka, zda Masarykův humanismus už nevyšel do té míry z módy, že pokoušet se do něj něco vtělovat, je prodělečný podnik. Avšak, kdo ví? Nemůže přece jít o to, aby se křesťanské poselství vtělovalo do Masarykova humanismu jen proto, aby se mohlo vézt na jeho vítězném voze. Křesťanské poselství přece nebude parazitovat

²³ J. VOKOUN, „Hromádkův boj o křesťanství,“ in *Nepřeslechnutelná výzva: Sborník prací k 100. výročí narození českého bohoslovce J. L. Hromádky*, Praha: OIKOYMENH, 1990, s. 35.

na Masarykovi. Obrátme spíš perspektivu a uvažme, k čemu nás vyzývá – mluveno s Kralickými – sv. Pavel, když píše: „kterékoli věci jsou pravé, kterékoli poctivé, kterékoli milé, kterékoli dobropověstné, jestli která ctnost, a jestli která chvála, o těch věcech přemýšľujte“ (Flp 4,8). A kdo by měl odvahu říci, že k tomu nepatří i Masarykův humanismus? Kohák nám to ukazuje ve své knížce *Domov a dálava* nad slunce jasně. Neopomene ovšem dodat, že filosofové (jako Jan Patočka a další) ho neshledali filosoficky dobře podložený. K tomu si však dovolím říci: Nevadí. A nevadí to proto, že filosoficky nemůže být nevývratně podložen nikdy. Na to filosofie nemá. To dobré, co v něm je, to může být podloženo jen teologicky. A o to se právě pokusil Hromádka. Jeho pokus jsem si proto dovolil začlenit do širších souvislostí, ve kterých vznikal, poukázat nejenom na jeho slabá místa, ale naznačit i směr jeho domýšlení a podat i jakousi první skicu toho domýšlení s touhou, abychom brzo mohli říci: *vivant sequentes!*

The Defense of Emanuel Rádl and J. L. Hromádka of the Possibility of Revelation

Key words: Rádl Emanuel; Hromádka Josef; Revelation

Abstract: This study sheds light on the argument of Emanuel Rádl concerning the need to admit the fact of Divine revelation and therefore also theology as science against the rationalist philosophy of Thomas G. Masaryk. It is Joseph L. Hromádka, who builds on Rádl's thinking and tries to constitute theology as science using Masaryk's own philosophy. Hromádka's attempt is set forth, clarified and moreover – is further elaborated here in the direction of the resurrection of Jesus (left out of consideration by Hromádka as well as his interpreter, Smolík).