

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

DIPLOMOVÁ PRÁCE

RES PUBLICA – RES CHRISTIANA?

BIBLICKÁ MOTIVACE A ČESKOBRATRSKÁ PERSPEKTIVA
KŘESŤANSKÉ POLITICKÉ ANGAŽOVANOSTI

BENJAMIN ROLL

KATEDRA SYSTEMATICKÉ TEOLOGIE
Vedoucí práce: doc. Petr Gallus, Ph.D.
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Evangelická teologie

PRAHA 2021/2022

PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Res publica – res christiana? Biblická motivace a českobratrská perspektiva křesťanské politické angažovanosti* napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne

Benjamin Roll

BIBLIOGRAFICKÁ CITACE

ROLL, Benjamin: *Res publica – res christiana? Biblická motivace a českobratrská perspektiva křesťanské politické angažovanosti*. Praha: 2022. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Vedoucí práce doc. Petr Gallus, Ph.D.

ANOTACE

Tato diplomová práce s názvem *Res publica – res christiana? Biblická motivace a českobratrská perspektiva křesťanské politické angažovanosti* se zabývá možnými teologickými východisky pro křesťanskou politickou angažovanost. První kapitola mapuje biblické principy a pasáže inspirativní pro působení křesťanů v dnešní společnosti. Ve druhé kapitole se autor zabývá životem a dílem nejvýraznějšího českobratrského teologa 20. století J. L. Hromádky. Na konkrétních příkladech jeho veřejné činnosti i teologických výpovědí autor ukazuje klíčové myšlenky a zkušenosti, které formovaly postoje k této otázce dodnes přítomné v Českobratrské církvi evangelické. Obě tyto kapitoly tvoří pro autora základní východisko pro poslední kapitolu obsahující nastínění jeho vlastní teologické perspektivy. Tu dává do kontextu osobních zkušeností s politickým aktivismem na obranu liberální demokracie v České republice.

KLÍČOVÁ SLOVA

Křesťanská politická angažovanost, politická angažovanost, politická teologie, Ježíš, Josef Lukl Hromádka, církev, politika, Milion chviliek, liberální demokracie, Českobratrská církev evangelická

SUMMARY

This diploma thesis entitled *Res publica – res christiana? Biblical motivation and the Czech Brethren's perspective of Christian political engagement* deals with possible theological basis for Christian political engagement. The first chapter maps the biblical principles and passages inspiring the work of Christians in today's society. In the second chapter, the author deals with the life and work of the important czech theologian of the 20th century J. L. Hromádka. On specific examples of his public activities and theological statements, the author shows the key ideas and experiences that form the approach to this issue still present in the Evangelical Church of Czech Brethren. Both of these chapters form the basic basis for the author's final chapter, which outlines his own theological perspective. He put this perspective in the context of personal experience with political activism in defense of liberal democracy in the Czech Republic.

KEYWORDS

Christian Political Engagement, Political Engagement, Political Theology, Jesus, Josef Lukl Hromádka, Church, Politics, Million Moments, Liberal Democracy, The Evangelical Church of Czech Brethren.

PODĚKOVÁNÍ

Na tomto místě bych rád poděkoval svému vedoucímu doc. Petru Gallusovi za skvělé vedení práce a věcnou zpětnou vazbu. Dr. Peteru Morrému a Dr. Pavlu Keřkovskému děkuji za zajímavé podněty k osobě J. L. Hromádky. Rodičům Petrovi a Jarmile děkuji za dlouhodobé a láskyplné vedení k aktivnímu životu ve společnosti, k vědomí odpovědnosti za věci veřejné a ke křesťanské víře. Strašnickému evangelickému sboru a zejména faráři Pavlu Klineckému za klíčové formování mého duchovního i společenského života v době dospívání. Děkuji také Mikuláši Minářovi za přizvání na jedno velké dobrodružství a všem aktivním lidem, kteří si v uplynulých letech našli alespoň pár chviliek pro obranu a kultivaci demokracie v ČR.

A své manželce Elišce děkuji za to, že přečkala náročný rok 2021 po mém boku a je mi i nadále dobrou parťačkou.

OBSAH

ÚVOD.....	8
1. BIBLICKÁ MOTIVACE	10
1.1 STARÝ ZÁKON	11
1.1.1 Politická role starozákonních spisů.....	11
1.1.2 Napětí mezi propagandou a relativizací lidské královské moci.....	12
1.1.3 Proroci	13
1.1.4 Hospodin a izraelská polis.....	14
1.1.5 Politická eschatologie	15
1.2 NOVÝ ZÁKON.....	16
1.2.1 Jan Křtitel – prorocký přístup ke společnosti	16
1.2.2 Ježíš Nazaretský – král židovský?	17
Boží království – sociální a politické důsledky Ježíšových slov	18
Co je císařovo a co je Boží?	22
Vláda jako služba a „solící“ role církve	23
Ježíšovy happeningy	24
Kříž – ztroskotání, anebo korunovace Ježíše Krista?.....	27
1.2.3 Je vládní moc Božím řádem, anebo pekelnou šelmou?	28
Římanům 13.....	28
Zjevení 13.....	31
1.3 CO DNES S BIBLÍ?	34
2. ČESKOBRATRSKÁ PERSPEKTIVA: JOSEF LUKL HROMÁDKA	38
2.1 POLITICKÝ ŽIVOT ANGAŽOVANÉHO TEOLOGA.....	41
2.1.1 Kritický masarykovec?	41
Počátky veřejné činnosti.....	41
Nový stát a nová církev	42
Vztah k TGM a první republice.....	45
Vztah ke katolicismu	46
Církev proti nacismu	46
Za oceánem	48
2.1.2 Kritický socialista?	49

Po válce	49
Hromádka po únoru 1948 a vztah ke komunismu	52
Destalinizace a dvojí Hromádka.....	57
Boj za mír a loajalita k režimu	59
Reakce na státní „boj proti náboženským předsudkům“	62
Křesťanská mírová konference.....	63
60. léta, dialog s marxisty a nové Zásady ČCE	64
Pražské jaro	67
Okupace a závěr Hromádkova života	68
2.1.3 Reflexe: Kritický angažovaný evangelík.....	69
2.2 HROMÁDKOVA TEOLOGIE ODPOVĚDNOSTI	72
2.2.1 Bůh jako svrchovaná vláda nad světem.....	73
Náboženství distance a kritiky.....	73
Bibličtí proroci soudu a kříže	77
2.2.2 Evangelium jako radostná síla pro člověka	78
Překonání propasti a vědomí odpovědnosti.....	78
Život Ježíše Krista	81
Člověk a víra v „těla z mrtvých vzkříšení“	82
2.2.3 Církev jako revoluční síla lidstva	83
Společenství poutníků	83
Napětí mezi duchovní a politickou mocí.....	85
Církev silou k proměně světa	86
Sbor jako alternativní polis.....	88
2.3 CO DNES S HROMÁDKOU?	89
3. KŘESŤANSKÉ CHVILKY PRO DEMOKRACII.....	91
3.1 Pravda a kritické myšlení.....	92
3.2 Láska a laskavost – křesťanské základy demokracie	96
3.1 Sbor – místní komunita jako základ vědomí odpovědnosti.....	100
ZÁVĚR.....	103
SEZNAM LITERATURY.....	106

ÚVOD

V listopadu roku 2017 jsme se spolužákem z Evangelické teologické fakulty Mikulášem Minářem a dalšími studenty založili občanskou iniciativu nesoucí název Milion chvilek pro demokracii. Vedly nás k tomu obavy ze směřování České republiky způsobené jednáním tehdejšího posléze trestně stíhaného premiéra Andreje Babiše, prezidenta Miloše Zemana, jejich spoluprací s extremisty z SPD a KSČM, jejich útoky na nezávislá média a vazby na Ruskou federaci či Čínu. Měli jsme za to, že liberální demokracie vybudovaná po roce 1989 se chvěje v základech. Následující čtyři roky jsem působil jako mluvčí a jeden z hlavních organizátorů rychle rostoucí iniciativy s celostátním dosahem, která pořádala největší protesty v České republice od sametové revoluce. Jeden rok jsem pak působil i jako předseda spolku Milion chvilek, z. s. Hlavní poslání Milionu chvilek jsme v lednu 2018 při formálním zakládání spolku pojmenovali ve stanovách takto: „účelem spolku je podpora a kultivace demokratické kultury, občanské angažovanosti a veřejné diskuse v České republice“¹. Ale už samotný název iniciativy vyjadřuje přesvědčení, že aktivním může a má být každý občan, a že když aktivních bude dost („alespoň milion“) dokáže to nedobrý společensko-politický trend zvrátit. Důležitým vyjádřením naší činnosti se proto stalo též heslo: „spojujeme lidi, kterým na demokracii záleží!“² Vedle organizace veřejných shromáždění a protestů se naše činnost projevila též podporou, koordinací a propojením vznikající celorepublikové sítě místních skupin aktivních občanů.³ V posledním roce mého aktivního působení ve Chvilkách pak bylo naším cílem zmobilizovat voliče i nevoliče a zasáhnout do parlamentních voleb roku 2021 tak, aby koalice demokratických stran, spojené i na náš popud, zvítězily nad populistickým hnutím ANO a extremisty. To se nakonec podařilo.

1 Tato formulace zůstala nezměněna i po několika přepracováních. Viz Stanovy Milionu chvilek, čl. III. Dostupné online (cit. 10. 6. 2022):

<https://milionchvilek.cz/files/stanovy.pdf>

2 Milion chvilek: *Naše poslání*, in: milionchvilek.cz, (cit. 10. 6. 2022), dostupné online:

<https://milionchvilek.cz/nase-poslani>

3 Milion chvilek: *Náš příběh*, in: milionchvilek.cz (cit. 10. 6. 2022), dostupné online:

<https://milionchvilek.cz/pribeh>

Po celou tu dobu jsem jako křesťan vnitřně řešil otázku po své osobní motivaci. A to mě vlastně vede i k psaní této práce. Co je křesťanskou motivací, respektive teologickým zdůvodněním politické angažovanosti?

Politickou angažovaností myslím v širokém smyslu slova jakoukoli veřejnou aktivitu týkající se života a správy společnosti. Je-li politika především péčí o obec (πόλις), tak se všichni obyvatelé obce stávají politicky angažovanými ve chvíli, kdy se o své okolí (o svou obec – stát) starají, upozorňují na nespravedlivé řády v obci panující, když usilují o zlepšení oficiálních způsobů jejího řízení i neoficiálních společenských konvencí, a když chtějí ovlivnit veřejné mínění dle svého světonázoru apod. Avšak i případné odmítnutí péče o obec a veřejného angažmá v ní je v důsledku politické rozhodnutí. Křesťanské denominace jsou součástí tohoto světa a jsou tedy tvořeny občany států tohoto světa. Už jen proto za něj nutně nesou spoluzodpovědnost.⁴

Podtitul mé práce zní *biblická motivace a českobratrská perspektiva křesťanské politické angažovanosti*. Zabývám se tedy jejími starozákonními i novozákonními kořeny a následně teologickými závěry nejvýraznějšího teologa Českobratrské církve evangelické 20. století Josefa Lukla Hromádky, jehož osudy i myšlení výrazně formovaly postoje členů a teologů této církve právě v oblasti politiky a církevního vztahu k ní. Mým cílem je zmapovat biblickou motivaci a popsat Hromádkovu – českobratrskou perspektivu křesťanské politické angažovanosti a hledám jejich místo v dnešní postmoderní společnosti. Zkoumám tedy biblické a evangelické pojetí Boha, světa i člověka a systémy z nich vyplývající, které jedince i církve vedou k vědomí odpovědnosti za společnost a k aktivnímu životu v ní. Následně se pokouším na základě konfrontace zjištěného s mou osobní zkušeností načrtnout vlastní odpověď na otázku po motivaci politické angažovanosti křesťanů v současné společnosti.

4 TROJAN, J.: *Moc v dějinách*, str. 7.

1. BIBLICKÁ MOTIVACE

„VŽDYŤ KRÁLOVSTVÍ BOŽÍ JE MEZI VÁMI!“⁵

Bible je základní inspirační zdroj křesťanské víry i praxe. Zejména v protestantismu hraje její autorita klíčovou roli. Bible však není tvořena jednou a jednoznačnou knihou. Ve skutečnosti je biblický kánon knihovnou celé řady spisů různých autorů z různých dob, z různých tradic a s různými názory. Tuto známou a na teologických fakultách samozřejmou skutečnost je potřeba před každým zkoumáním biblických textů znovu zdůraznit. Jde o důležitou brzdu před zobecňujícími soudy typu „Bible říká, že...“ Zároveň je to fascinující svědectví o názorové i vyznavačské pluralitě a toleranci v rámci židovstva a křesťanstva v dobách, kdy starozákonní a posléze novozákonní kánon vznikal.⁶ Důležité je také znovu a znovu zdůrazněné upozornění, že Bible nám nepředkládá univerzální pravdy, nýbrž konkrétní svědectví o konkrétních osobách, skupinách a situacích.⁷

I přes dobovou a kulturní vzdálenost, se kterou je nutné počítat, jsou biblické spisy podnětným zaznamenáním lidské zkušenosti jednotlivců i komunit s vírou v Hospodina, který zasahuje do dějin. Křesťané, kteří tuto víru sdílejí i v dnešní postmoderní společnosti, mohou i přes značně odlišný kontext v biblických textech čerpat zdroje opory, inspiraci k aktivitě i poučné svědectví o významných historických zkušenostech a jejich výklady. Tuto inspiraci ve svědectví biblických autorů nacházím i já.

Bibliční autoři byli totiž živou součástí své soudobé společnosti. Už v tom jsou pro dnešní křesťany důležitým vzorem. Nepisali svá svědectví sami pro sebe, nýbrž vždy své spisy směřovali do konkrétních komunit v konkrétním společenském kontextu. *Bible je tedy mimo jiné souborem veřejných vyjádření určitých postojů ke světu.* A jako takové nebyly biblické texty ve své době nikdy pouze náboženské. V širším smyslu slova měly nutně i politický přesah. A vzaty vážně mají politický přesah i dnes. I dnes jsou stále živým svědectvím o Božím vztahu k člověku a ke společnosti.

5 L 17, 21b.

6 Ke kánonu viz např. RENDTORFF, R.: *Hebrejská bible a dějiny*, str. 170n a POKORNÝ, P.: *Úvod do Nového zákona*, str. 85n.

7 BRUEGGEMANN, W.: *Bible a postmoderní představivost*, str. 25.

1.1 STARÝ ZÁKON

Starověký Izrael byl teokratický stát, jehož politické a sociální podmínky jsou do současnosti nepřenositelné a starozákonní spisy se tak v dnešní politické realitě dají aplikovat jen těžko. Starým zákonem se proto nezabývá nijak obšírně a zůstávám jen u několika obecných pozorování, která však i přes tuto historickou vzdálenost považuji za velice inspirativní pro dnešní působení křesťanů ve světě. Řada starozákonních důrazů, analogií a zápasů zůstává dodnes nosná například při konfrontaci současných převládajících kulturně-politických výkladů světa.⁸

1.1.1 Politická role starozákonních spisů

Pluralita tradic, kterou jsem výše popsal jako charakteristický rys celé Bible, je na starozákonním kánonu obzvláště patrná. Texty Starého zákona totiž vznikaly v rozmezí více než jednoho tisíce let.⁹ Během tak dlouhé doby se vyvíjely jak náboženské představy a tradice, tak společenské normy a výrazně se proměňovala též politická situace. A právě postoj k politické moci je jedním z ústředních témat, kolem kterých vzniká mezi texty výrazné napětí.

Z povahy starozákonních spisů je zřejmé, že promlouvají do politického dění, mluví o něm, jsou jeho součástí a úzce se ho týkají. Kostru Starého zákona tvoří dějiny izraelského národa a příběhy o jeho potýkání se jak s okolními státy, tak se samotným Hospodinem. Jde vlastně o integraci různých národních mýtů a etiologických narativů o původu „Božího lidu“, které se v Izraeli střetávaly. Z řady biblických právních zákoníků i příběhů o válkách a mocenském uspořádání v Palestině vidíme, že *starozákonní víra je bytostně spojena se společenstvím a společenským uspořádáním*. Dokonce i vztah Hospodina k izraelskému lidu není vyjádřen primárně nějakými niternými osobními mystickými obrazy jednotlivců, nýbrž právním pojmem *smlouva*. A tato smlouva zavazuje celý národ.¹⁰ Bůh podle starých židovských textů promlouvá do toho, jak má jeho lid žít

8 BRUEGGEMANN, W.: *Bible a postmoderní představivost*, str. 145.

9 RENDTORFF, R.: *Hebrejská bible a dějiny*, str. 11.

10 Poprvé se Boží smlouva vyskytne už v příběhu o Noemovi Gn 6, 17 a Gn 9, 9 (ta se týká dokonce všech živých tvorů). Pro Izrael zásadní a nejčastěji zmiňovaná je pak smlouva Hospodina uzavřená s Abra(ha)mem: Gn 15, 18.

a jak má vypadat izraelský stát: jaké má mít hranice¹¹, podle čeho se má řídit¹² i kdo v něm má vládnout¹³ avšak s důrazem, že i nad pozemskými vládci stojí vždy on.¹⁴ Hospodinu dle starozákonního svědectví jde jednak o spravedlnost a jednak o nezávislost na všech pozemských „modlách“, které by se stavěly na jeho místo. Což je např. dle základního židovského příběhu o útěku z egyptského otroctví – exodu – zárukou lidské svobody. Cílem tohoto exodu však není lidská autonomie, nýbrž změna loajality od otrokářského faraona k Hospodinu. To je určující princip Starého zákona: poslušnost Hospodinu a jeho Zákonu, je podle starozákonních autorů jedinou cestou ke společenské spravedlnosti a důstojnému životu jednotlivce.¹⁵ *Starozákonní autoři svědčí o tom, že Boží zájem o člověka se týká celého lidského života ve společnosti a prostupuje i politiku. I té je však nadřazen.*

1.1.2 Napětí mezi propagandou a relativizací lidské královské moci

Jeden z opakovaných apelů knih Mojžíšových je důraz na suverenitu Boží vlády a kritiku všech pokusů člověka stavět se na Boží místo a vládnout místo něj. Touha po ovoci ze stromu poznání (Gn 3) i stavba věže a města Babel (Gn 9) jsou typickými modelovými obrazy tohoto základního lidského pokušení. Zároveň je celý Pentateuch (ještě s knihou Jozue) propojením několika mytologických příběhů o původu a vyvolení židovského národa a státu Izrael (resp. Judska). Někteří biblisté mluví přímo o propagandistické motivaci skryté za některými slavnými starozákonními příběhy a koncepcemi i celým kánonem. Významní badatelé Israel Finkelstein a Neil Silberman například tvrdí, že finální podoba Starého zákona je výrazně ovlivněna ideologickými potřebami judského království sedmého století před naším letopočtem (týká se to především textů tzv. deuteronomistického okruhu).¹⁶ Politicko-teologické napětí ve spisech Starého zákona je vidět jednak na rozporu mezi mesiášským kultem izraelské královské dynastie krále Davida a kritikou královského úřadu jako takového táhnoucí se už od jmenování

11 Gn 15, 18-21.

12 Ex 20, 1n a další zákoníky.

13 Např. 1S 16, 1n.

14 Viz např. zákon pro krále v Dt 17, 14-11.

15 SLÁMA, P.: *Exodus I, 1-15 – Jak jsem zatočil s Egyptem*, str. 12-13.

16 FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N. A.: *Objevování Bible*, str. 24.

prvního krále Saula.¹⁷ Ale i biblická interpretace egyptského otroctví a babylonského zajetí, kdy jak faraon, tak později Nebukadnézar jsou podle starozákonních textů sice úhlavními nepřáteli Božího lidu, ale zároveň jsou Božími nástroji a služebníky Hospodinových záměrů je také příkladem tohoto vnitrobiblického politického napětí.¹⁸

Pochopení diktátorů jakožto strůjců Boží vůle zvedá zásadní otázku po Boží motivaci. Jak se teologicky a eticky vyrovnat s biblickým vyznáním, že doboví tyraní slouží Boží vůli? To by přece byla velice problematická legitimizace totalit a politického zneužívání moci. Starozákonní badatel Petr Sláma na kontroverzním příkladu Božího zatvrzení faraonova srdce v knize Exodus zdůrazňuje, že tu bibliční autoři chtějí vlastně zdůraznit slabost světských vládců vedle silného Hospodina. I ten nejmocnější panovník je slabý v porovnání s Boží mocí.¹⁹ Je to snaha vyrovnat se s převahou zahraničních velmocí nad Izraelem převyprávěním svých dějin s novou perspektivou. Izrael byl mnohokrát ve vleku světových politických událostí a mocenských her blízkovýchodních říší. Proto si Židé vyprávěli a sepisovali příběhy o Bohu, který vládne i těm nejmocnějším velmožům a tím jejich moc relativizovali, a ne legitimizovali. *Jde tak vlastně o politicky podvrtné vyznání biblických svědků podtrhující víru, že lidští králové nebudou mít poslední slovo a nejsou mírou správného uspořádání světa.* A toto se promítlo i do židovské reflexe svých vlastních panovníků, politických úspěchů i selhání.

1.1.3 Proroci

V napětí s pozitivním výkladem státu Izrael stojí také jednání postav s velmi specifickou společenskou rolí – proroků. I když není vhodné proroky zaškatulkovat do nějaké jedné zobecňující kategorie, jsou pro dnešek inspirativní tím, že na rozdíl od králů i kněžích šlo o nábožensky i společensky aktivní lidi bez jakékoli oficiální uzákoněné instituce. Co však dnešnímu člověku samozřejmě ladit nemůže, je jejich nárok na bezprostřední propojení s Hospodinovým slovem.²⁰ Dodnes je ale fascinující samotná forma jejich veřejného působení. Jednak s představivostí sobě vlastní veřejně promlouvali

17 Příběh o jmenování Saula králem v 1. knize Samuelově je dokladem, že toto napětí mezi tradicemi je přítomno i v rámci jednotlivých textů. MCCARTER, P. K.: *1 Samuel*, str. 195n.

18 Např. Ex 14, 4 a Jr 27, 6n.

19 SLÁMA, P.: *Exodus*, str. 142-143.

20 BRUEGGEMANN, W.: *Theology of the Old testament*, str. 622.

do konkrétních událostí, kdy pojmenovávali probíhající, či přicházející společenské krize vyžadující od posluchačů, celého izraelského společenství a jeho panovníků nějaké zásadní (a často právě politické) rozhodnutí, aniž by tlačili sebe či nějakou svou politickou agendu. Spíše jen zvali posluchače k alternativnímu – Božímu – pohledu na věc. Svým poetickým jazykem chtěli buď zvědomit hrozící riziko, tedy kam povede lidské jednání, bude-li dále založené na nevěře vůči Hospodinu, anebo naopak nabídnout nadějný pohled do beznadějných chvil. V obou případech prostě vnést do veřejného prostoru myšlení tzv. *outside the box*.²¹ A tato svá kázání o Boží představě světa a dějin navíc doplňovali o symbolické činy, které by mohly být takovým biblickým předobrazem politických happeningů a manifestací.²² Tyto činy totiž dokreslovaly jejich upozornění na společenskou nespravedlnost, selhávání vládců a na nevěrnost lidu vůči Hospodinu (tedy vůči svrchovanému Zákonu a Pravdě).²³

Biblickými proroky se může církev i teologie inspirovat ne v přivlastnění si Božího Slova, ale v přijetí úkolu promlouvat do konkrétních událostí naší současnosti a hledat v nich své místo z perspektivy víry v Hospodina a jeho zaslíbení.

1.1.4 Hospodin a izraelská polis

Hospodin je dle starozákonního svědectví suverénním vládcem celého stvoření nezávislým na lidských panovnicích a konvencích, který právě jako takový promlouvá do konkrétních dějinných, osobních a politických situací skrze své povolání služebníky – praotce, proroky, soudce a také izraelské i zahraniční krále, nevěstky a pohanky. Vyvolil si svůj lid a uzavřel s ním smlouvu, ale ten ve své věrnosti neustále selhává. Proto Hospodin nad Izraelem opakovaně vynáší soud, avšak svá zaslíbení nikdy nezruší. To je základní vzorec Starého zákona, který se týká především *celé pospolitosti Izraele – této dávné židovské polis*. Starozákonní texty vedou k péči o tuto obec a potažmo o celé stvoření²⁴ a také k lásce k bližnímu²⁵ – byť primárně Izraelci. Kromě toho je ve Starém zákoně pro jeho dobu bezprecedentně zdůrazněný sociální rozměr přiznávající

21 BRUEGGEMANN, W.: *Theology of the Old testament*, str. 624-627.

22 POKORNÝ, P.: *Ježíš Nazaretský*, str. 24.

23 Např. Iz 8, 1-4; Jr 27; Oz 1,2n; Ez 4, 1n.

24 Gn 2, 15.

25 Lv 19, 18.

lidskou důstojnost každému člověku včetně otroků²⁶ a vyzdvihující péči o ty, kdo nemají ve společnosti zastání: *sirotky, vdovy a příchozí z jiných zemí*.²⁷ Tato pro starověký blízký východ výjimečná *izraelská sociální citlivost a vědomí práv jednotlivce* je navíc historicky doložená i mimo biblické texty.²⁸ Spolu s biblickým důrazem na komunitní, společenský způsob života tvoří sociální citlivost starověkého Izraele důležitý základní kámen evropské civilizace, který je pro křesťanské působení v současném světě nejen inspirativní, ale i zavazující.

1.1.5 Politická eschatologie

Biblické texty vznikaly a byly formovány v době asyrského dobytí severního Izraele, babylonského zajetí Židů z Judska a v následujících staletích, kdy by celý Izrael pod nadvládou i dalších mezinárodních velmocí. Proto hrají v prorockých, ale i dalších textech významnou roli nadějná očekávání Božího zásahu a osvobození.²⁹ Tento zásah, často spojený s příchodem nového krále – mesiáše, má přinést zásadní *sociální i politickou proměnu*. Ta je klíčovým obsahem Božích zaslíbení. Čteme to mimo jiné v 59. kapitole knihy proroka Izajáše, jejíž výňatky zde zanechávám bez dalšího komentáře, neboť se k politickému rozměru eschatologie věnuji ještě v kapitole o Novém zákoně. Jen zde chci nyní zdůraznit skutečnost, že autor zde vedle dalších hříchů *kritizuje lidskou pasivitu tváří v tvář bezpráví*.

„Hle, Hospodinova ruka není krátká na spasení, jeho ucho není zalehlé, aby neslyšel. Jsou to právě vaše nepravosti, co vás odděluje od vašeho Boha, vaše hříchy zahalily jeho tvář před vámi, proto neslyší. Vaše dlaně jsou poskvrněny krví, vaše prsty nepravostí, vaše rty mluví klam, váš jazyk přemílá podlosti. Nikdo nevolá po spravedlnosti, nikdo se nezastává pravdy. Doufají v nicotu a šalebně mluví, plodí trápení a rodí ničemnosti. (...) Jejich činy jsou jen ničemnosti, na dlaních jim lpí násilné skutky. Jejich nohy pádí za zlem, spěchají prolévat nevinnou krev. Zamýšlejí samé ničemnosti, na jejich silnicích číhá záhuba a zkáza. Cestu pokoje neznají, není práva v jejich stopách. Dělalí si křivolaké cesty, kdo se jimi ubírá, nepozná pokoj. Proto se vzdálilo od nás právo, nedosahuje k nám spravedlnost. (...) Čekáme na právo, ale žádné tu není, na spásu, a ta se vzdálila od nás. Četné jsou naše nevěrnosti vůči tobě a naše hříchy

26 Např. Ex 21.

27 Např. Dt 10, 18-19.

28 FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N. A.: *Objevování Bible*, str. 254-255.

29 RAD, G. von: *Old testament theology – vol. 2*, str. 112n.

svědčí proti nám, naše nevěrnosti se nás drží, známe svoje nepravosti: nevěrnost a zapírání Hospodina, odklon od našeho Boha, řeči o útisku, odpadnutí, v srdci nápady a úvahy o klamných věcech. Právo je úplně potlačeno, spravedlnost stojí někde v dáli, pravda klopýtá po náměstí, a co je správné, nemůže vstoupit. Pravda vyprchala, kořistí stane se ten, kdo se varuje zlého. Hospodin to však vidí a je zlé v jeho očích, že není žádného práva. Vidí, že není nikoho, žasne, že nikdo nezasáhne. Zachrání ho jeho paže, podepře ho jeho spravedlnost. (...)“³⁰

Všechny tyto starozákonní prvky považuji navzdory kulturní a historické vzdálenosti za stále nosná a inspirativní povzbuzení i do turbulentního vývoje dnešní společnosti a hledání způsobů křesťanského působení v ní.

1.2 NOVÝ ZÁKON

Nový zákon je mnohem méně explicitně politický než ten Starý, avšak paradoxně je o to přínosnější pro mé téma. Helenizovaná a nábožensky pluralitní společnost antiky, do které se křesťanství zrodilo, je naší současnosti přece jen o něco bližší. Křesťanství nevzniklo jako státní ani jako společensky dominantní náboženství, naopak se muselo opakovaně vypořádávat s mnohými mocenskými ústrky a mentalitou společenské menšiny. Vyrovnávání se prvotní církve s majoritou a s politickými vládci je tak pro dnešní křesťany důležitým historickým i vyznavačským svědectvím. Skutečnost života v římském impériu a zkušenost pronásledování je sice do dnešní situace ve svobodných zastupitelských demokraciích nepřenositelná, avšak inspiraci i naději pro osobní i politický život nám zvěst a zkušenost prvních křesťanů přináší.

1.2.1 Jan Křtitel – prorocký přístup ke společnosti

Ještě před Ježíšovým veřejným působením nás všechna 4 kanonická evangelia informují o zvláštní postavě jménem Jan Křtitel.³¹ Ten je typickým představitelem linie izraelských proroků: evangelisté ho vykreslují jako podivína v prastarém zvláštním oděvu žijícího na okraji společnosti, jehož slova soudu a zaslíbení (ale především soudu) i přesto lákala davy.³² Působil jako veřejný kritik politiků i společenských mravů, což ho nakonec

30 Iz 59, výňatky.

31 Mt 3, 1n; Mk 1, 2n; L 3, 2n.

32 Mk 1, 5-6; MRÁZEK, J.: *Markovo evangelium 1-8*, str. 10.

přivedlo k osudu politického vězně a oběti dvorních intrik.³³ Přesto si do té doby udržoval odstup od společnosti životem na poušti a přísnou, velice specifickou stravou i oblečením odkazujícími na dávného proroka Eliáše.³⁴ Ke svému působení používal podle evangelistů kromě kázání i další „prorocké metody“ – symbolické činy. V jeho případě už sám archaický oděv a strava, samozřejmě specifický omývací rituál (křest), ale i samo místo působení dokreslují Janovu zvěst a – podobně jako předtím u proroků a později u Ježíše – mají funkci happeningu, který má i politický rozměr³⁵. Janu Křtitelovi totiž šlo o nápravu, respektive reformu celého Izraele. Což má politické konotace, které jsou nejkonkrétněji vidět právě ve výběru místa působení. Poušť u Jordánu totiž byla místem hranice Izraele s bojovným kmenem Nabatejců, který pravidelně ohrožoval římské karavany a vybíral od nich „výpalné“.³⁶

Jan Křtitel je vlastně zvláštní archetyp náboženského světce, který je tak kritický ke své společnosti, že se od ní oddělí a volá ji k soudu slovy i symbolickými rituály jakoby zvenčí jakoby Božím hlasem. V tom právě stojí v jedné linii se starozákonním proroky a je spolu s nimi jedním z inspiračních zdrojů pro církevní aktivitu ve společnosti. Ale zároveň je právě v tom Jan Křtitel také problematický. *I když můžeme tzv. prorockou funkci církve brát vážně a volat spolu s ní společnost k pokání (zejména při zneužívání mocenského postavení politiků či při prohlubování sociální nespravedlnosti), tak přece nikdy nestojíme vně této společnosti. Jsme naopak její součástí a za její neduhy neseme vždy spoluzodpovědnost.* Nejen kvůli tomu by mělo církevní jednání inspirovat spíše působení Ježíše Nazaretského, který neutíká z obce do pouště kázat o soudu, nýbrž postupuje obráceně. Ježíš své veřejné působení začíná právě návratem z pouště mezi lidi, setkáváním, diskusemi, hodováním s nimi a byť kritikou nešetří, tak jeho hlavní zvěst vybízí k lásce.³⁷

1.2.2 Ježíš Nazaretský – král židovský?

Ježíš Kristus je samozřejmě naprosto určující postavou pro utváření křesťanského pohledu na svět, sebepochopení a formování teologických i etických závěrů. Důležitý by

33 Mk 6, 17n.

34 POKORNÝ, P.: *Evangelium podle Marka*, str. 36-38.

35 POKORNÝ, P.: *Ježíš Nazaretský*, str. 24.

36 POKORNÝ, P.: *Evangelium podle Marka*, str. 37.

37 POKORNÝ, P.: *Evangelium podle Marka*, str. 36.

měl být tedy i pro otázku křesťanské politické angažovanosti. Je však zároveň natolik specifickou postavou v lidských dějinách i v křesťanském vyznání, že je vlastně otázka nakolik si můžeme s jeho příkladem vystačit, či jestli mu můžeme naopak vůbec dostat. Nicméně je dobré se na jeho učení a život podívat i z politického úhlu pohledu a vzít ho jako klíčovou autoritu k formulaci jakýchkoli křesťanských postojů. Touto autoritou je pro církve a křesťanskou etiku nejen z důvodů historických a biblických jako prvotní impulz pro vznik nového náboženského hnutí, ale také z důvodů dogmatických. Totiž jako klíčový adresát křesťanského uctívání a původce i klíčový aktér křesťanských soteriologických a eschatologických nadějí.

Boží království – sociální a politické důsledky Ježíšových slov

Ježíšova zvěst o příchodu Božího království³⁸ je ohlášením „radikální společenské změny“³⁹. Je to jednak pojmenování nového věku, který má přijít na konci dějin a jednak už nyní přítomný a *do našeho světa se vlamující* princip Boží vlády.⁴⁰ Podle Ježíše má Bůh převzít plnou moc nad tímto světem do svých rukou – to je význam zvěsti o příchodu Božího království.⁴¹ Z Ježíšových slov v jeho klíčových kázáních a podobenstvích můžeme dle badatelů usuzovat, že v jeho představě se uskutečnění této Boží vlády projeví nastolením vlády lásky a spravedlnosti. Což podle některých výkladů znamená zejména spravedlnost sociální. Proto např. Petr Pokorný píše, že

„v Boží absolutní budoucnosti nebude sociální deprivace, kterou Ježíš rozpoznal jako nejhorší důsledek lidského odcizení (hříchu) a nejtěžší břemeno pro ty, kteří jsou jí obtíženi.“⁴²

Zvěst o Božím království má tedy vedle eschatologického i bytostně politický rozměr. Už sám pojem *království* odkazuje k tehdy základní podobě státního zřízení, které je tak v Ježíšově zvěsti usvědčeno z nedokonalosti srovnáním s Boží alternativou. Ale politický rozměr má i častý Ježíšův titul *Boží syn*, který odkazuje k mesiášskému

38 „Když byl Jan uvězněn, přišel Ježíš do Galileje a kázal Boží evangelium: „Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání a věřte evangeliu.“ Mk 1, 14-15.

39 YODER, J. H.: *Ježíšova politika*, str. 31.

40 POKORNÝ, P.: *Evangelium podle Marka*, str. 46.

41 MRÁZEK, J.: *Markovo evangelium*, str. 16.

42 POKORNÝ, P.: *Ježíš Nazaretský*, str. 26.

Bohem posvěcenému nároku na královský trůn.⁴³ Ostatně samo slovo *mesías* z hebrejského מָשִׁיחַ znamená doslova *pomazaný* a původně šlo o izraelský královský titul.⁴⁴ Dokonce i původ ústředního křesťanského pojmu – *evangelium* – nacházejí historici a biblisté rovněž v politickém slovníku. V Ježíšově době totiž slovo εὐαγγέλιον figurovalo v jazyce římské propagandy jako označení „dobré zprávy“ ohlašující nástup nového císaře na trůn – mimo jiné tedy nového adresáta kultického uctívání – a s tím spojený začátek nového letopočtu.⁴⁵ Označení Ježíšovy zvěsti (případně později označení zvěsti o Ježíšově vzkříšení potažmo i o jeho narození) slovem *evangelium* je tedy jasnou konfrontací se stávajícím politickým establishmentem. A podobně politické je i pozdější sebeoznačení křesťanského společenství slovem ἐκκλησία (církev), které v řeckých obcích označovalo shromáždění svobodných občanů – tedy hlavní zákonodárny orgán tehdejší polis. Na rozdíl od jiných náboženských kultů své doby tak rané křesťanství vznášelo už svým slovníkem nárok na zasahování do věcí veřejných.⁴⁶

Nejen jazyk, ale i obsah zvěsti, tedy jakýsi „program“ Božího království nastíněný kupř. v Ježíšově *kázání na hoře*⁴⁷ a jeho dalších promluvách má politické a sociální důsledky. Mennonitský teolog John H. Yoder v tomto kontextu vyzdvihuje Ježíšovo první kázání v Evangeliu podle Lukáše, při kterém Ježíš na základě Izajášova proroctví vyhláší nastolení sociální spravedlnosti pomocí aplikace starozákonního *léta milostivého*:

„Přišel do Nazareta, kde vyrostl. Podle svého obyčeje vešel v sobotní den do synagógy a povstal, aby četl z Písma. Podali mu knihu proroka Izaiáše; otevřel ji a našel místo, kde je psáno: ‚Duch Hospodinův jest nade mnou; proto mne pomazal, abych přinesl chudým radostnou zvěst; poslal mne, abych vyhlásil zajatcům propuštění a slepým vrácení zraku, abych propustil zdeptané na svobodu, abych vyhlásil léta milosti Hospodinovy.‘ Pak zavřel knihu, dal ji sluhovi a posadil se; a oči všech v synagóze byly na něj upřeny. Promluvil k nim: ‚Dnes se splnilo toto Písmo, které jste právě slyšeli.‘“⁴⁸

43 YODER, J. H.: *Ježíšova politika*, str. 34-37.

44 NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*, heslo: *mesías*.

45 Zcela původní význam podstatného jména εὐαγγέλιον však označoval odměnu (spropitné) pro posla, který dobrou zprávu přináší. POKORNÝ, P.: *Od evangelia k evangeliím*, str. 48-49.

46 POKORNÝ, P.: *Od Ježíše k teologii*, str. 82.

47 Mt 5-7.

48 L 4, 16-21 (není-li uvedeno jinak, cituji z Bible dle Českého ekumenického překladu).

To znamená, že Ježíš tedy, jak píše Yoder:

„vyhlašoval bezprostřední realizaci nového režimu k jehož znakům patří, že bohatí dávají chudým, že zajatci jsou propuštěni a že lidé, kteří této zprávě uvěří, si osvojují nový způsob myšlení (*metanoia*).“⁴⁹

Šlo mu o hlubokou reformu Izraele, potažmo pospolitosti celého lidstva,⁵⁰ tak jak byla očekávána už ve Starém zákoně, a která začíná u proměny každého jednotlivce. Avšak je potřeba zároveň říci, že on sám odmítl pokušení prosadit tuto proměnu převzetím politické moci či násilím.⁵¹ Příkladem tomu může být obrazný příběh o pokušení na poušti, který podtrhává, že tato možnost před Ježíšem stála a on ji odmítl:

„Pak ho ďábel vezme na velmi vysokou horu, ukáže mu všechna království světa i jejich slávu a řekne mu: ‚Toto všechno ti dám, padneš-li přede mnou a budeš se mi klanět.‘ Tu mu Ježíš odpoví: ‚Jdi z cesty, satane; neboť je psáno: ‚Hospodinu, Bohu svému, se budeš klanět a jeho jediného uctívat.‘“⁵²

Zda tento Ježíšův výrok znamená odsouzení jakékoli podoby státní moci, jak naznačuje Yoder,⁵³ nebo jde jen o pokračování starozákonní linie důrazu, že Pánem nad všemi pány je prostě Hospodin a ďáblu odevzdávají moc právě ti, kdo se mu pokloní, zůstává otázkou. Nicméně je jednoznačné, jak vyplývá i z Ježíšova životního příběhu (když například odmítl ozbrojenou obranu při svém zatčení⁵⁴), že o politickou moc nebo nějakou revoluci Ježíš neusiloval.

Navzdory odmítnutí převzetí světské moci však Ježíš vystupoval jako veřejná osoba ve veřejném prostoru. Na rozdíl od Jana Křtitele nezůstal stranou, nýbrž chodil mezi lidmi a nezůstal sám, nýbrž založil hnutí. Přesto však politický nárok mesiášského očekávání opravdu nepřijal. Nešlo mu o „odboj nebo zásadní opozici, jeho programem bylo *‚náboženské hnutí se sociálním a politickým dopadem.‘*“⁵⁵ Hlavní Ježíšův důraz tak zůstává na *duchovním* – vnitřním obrácení člověka k životu v radikální lásce, včetně lásky

49 YODER, J. H.: *Ježíšova politika*, str. 40.

50 POKORNÝ, P.: *Ježíš Nazaretský*, str. 29-30.

51 YODER, J. H.: *Ježíšova politika*, str. 55.

52 Podle Matouše je tato nabídka politické moci dokonce vyvrcholením ďáblových pokoušení, Mt 4, 8-10.

53 YODER, J. H.: *Ježíšova politika*, str. 36.

54 Mt 26, 47-56; L 22, 47-53; J 18, 1-14.

55 POKORNÝ, P.: *Ježíš Nazaretský*, str. 31-32.

k nepřátelům.⁵⁶ To je druhý důraz Ježíšovy zvěsti. Výzva: „čiňte pokání“ (μετανοείτε)⁵⁷ není jednorázovým vyznáním vin, nýbrž radikální proměnou způsobu života i myšlení.⁵⁸ Totiž proměna pochopení sebe sama i celého světa jako postavené před Boží tvář, soud a milost. Právě to se však nakonec nutně musí projevit aktivním životem ve společnosti a její následné proměně. Neboť duchovním přijetím vážně vzatý model alternativy vůči současnému světu v podobě metafory království Božího se musí projevit i proměnou našeho jednání. Důležité napětí však k otázce příchodu království Božího přináší evangelijní důraz na to, že toto království přichází od Boha. Svět teď a tady není všechno o co jde. Evangelium ukazuje mimo něj – k Bohu a jeho lásce. Z toho mimo jiné vyplývá, že Boží království není naším výkonem. My lidé ho nemůžeme vybudovat a nastolit. To je zásadní obrana proti všem totalitním ideologiím – Boží království prostě nebude vystavěno člověkem. My můžeme skutečnost Boží vlády jen přijmout za svou, žít podle ní, nabízet jí dál a tím jí dávat prostor,⁵⁹ ale ne si nárokovat správné pochopení Boží vůle a mocensky ho protlačovat. Ne mocenským tlakem, ale láskou se má projevit následování Krista.

Láska k Bohu a láska k druhému člověku jsou podle Ježíše těmi vůbec nejdůležitějšími příkázáními⁶⁰, která dokonce ještě rozšířil i na lásku k nepřátelům.⁶¹ Dá se tedy usuzovat, že základním projevem a poznávacím znamením Božího království, Božího působení ve světě, je život v této lásce. *Tedy ve vědomí rovnosti všech lidí před Bohem a vnímání všech napříč sociálními vrstvami jako bližních, kterým přejeme Boží přijetí.* Láska je mimo jiné také sebeobranou křesťanského hnutí před propadnutím nenávisti vůči oponentům, která nakonec každé sociální hnutí buď dovede ke zničení zvnějšku anebo vnitřně rozloží.⁶² Podle Pokorného zůstávají kristovské motivy lásky, rovnosti a solidarity s chudými „impulsem k reformám a dnes mohou být specificky křesťanským přínosem pro teorii demokracie.“⁶³

56 POKORNÝ, P.: *Ježíš Nazaretský*, str. 95.

57 Mk 1, 15.

58 POKORNÝ, P.: *Evangelium podle Marka*, str. 37.

59 POKORNÝ, P.: *Od Ježíše k teologii*, str. 5-6.

60 Mt 22, 37-40; Mk 12, 29-31; L 10, 27n.

61 Mt 5, 44; L 6, 27; L 6, 35.

62 POKORNÝ, P.: *Ježíš Nazaretský*, str. 26n.

63 POKORNÝ, P.: *Od Ježíše k teologii*, str. 80.

Klasickým novozákonním textem opakovaně využívaným k vysvětlení vztahu křesťanství ke světské moci je Ježíšova odpověď na otázku po placení římských daní:

„Poslali k němu některé z farizeů a herodiánů, aby ho chytili za slovo. Ti šli a řekli: ‚Mistře, víme, že jsi pravdivý a že se na nikoho neohlížíš; ty přece nebereš ohled na postavení člověka, nýbrž učíš cestě Boží podle pravdy. Je dovoleno dávat daň císaři, nebo ne? Máme dávat, nebo nemáme?‘ On však prohlédl jejich úskok a řekl jim: ‚Co mě pokoušíte? Ukažte mi denár!‘ Když mu jej podali, zeptal se jich: ‚Čí je tento obraz a nápis?‘ Odpověděli: ‚Císařův.‘ Ježíš jim řekl: ‚Co je císařovo, odevzdejte císaři, a co je Boží, Bohu.‘ Velice se nad tím podivili.“⁶⁴

Tímto výrokem se v dějinách křesťanství často argumentovalo pro mocenské souznění světské moci a církve. Nicméně tato dochovaná slova vůbec nejsou tak jednoznačná. Ježíš se svým chytráckým vykroucením z léčky sice vyhnul pasti, která by spočívala v jednoznačné podpoře či naopak odmítnutí římské nadvlády, ale tím právě dodnes znejišťuje vykladače. Není jisté, zda touto slavnou prupovídou o rozlišení císařova a Božího majetku světskou moc podpírá anebo naopak podrývá. Denáry s vyobrazením císaře jistě císaři patří, ale co tím Ježíš říká o všem ostatním? Člověk je přece stvořen *k obrazu Božímu*.⁶⁵ Je to tedy Ježíšova narážka na to, že naše pravá poslušnost císaři nepatří?⁶⁶ To napětí tu však není rozhodnuto, a proto se mi líbí důraz Petra Pokorného, podle kterého zde Ježíš podtrhuje právě obě tyto sféry a souvztažnost lidské odpovědnosti vůči nim. *Ježíš neopovrhoval občanskou odpovědností ani úkoly světské moci. Jeho zvěst o Božím království nemá zrušit politiku, ale očistit ji. Křesťan nemá utéct ze společnosti a uzavřít se před ní, nýbrž v ní odpovědně žít a vnášet do ní kristovské důrazy*.⁶⁷ Lidští vládcové jistě nejsou bohy hodnými klanění a posvátné úcty, nejsou však ani demony hodnými zatracení. Jsou to prostě lidé s určitým úkolem ve společnosti, a tak k nim máme také přistupovat.⁶⁸ Z toho plyne jednak legitimita existence státní moci, ale zároveň také nutnost této moci z křesťanského hlediska stavět hranice působnosti.

64 Mk 12, 13-17.

65 Gn 1, 27

66 MRÁZEK, J.: *Markovo evangelium 9-16*, str. 109-110.

67 POKORNÝ, P.: *Evangelium podle Marka*, str 213-214.

68 MRÁZEK, J.: *Markovo evangelium 9-16*, str. 110.

K výstavbě mantinelů státní moci mohou pomoci i tato slova, kterými Ježíš vymezuje svůj přístup k moci jako takové:

„Vznikl mezi nimi spor, kdo z nich je asi největší. Řekl jim: ‚Králové panují nad národy, a ti, kdo jsou u moci, dávají si říkat dobrodinci. Avšak vy ne tak: Kdo je mezi vámi největší, buď jako poslední, a kdo je v čele, buď jako ten, který slouží. Neboť kdo je větší: ten, kdo sedí za stolem, či ten, kdo obsluhuje? Zdali ne ten, kdo sedí za stolem? Ale já jsem mezi vámi jako ten, který slouží. A vy jste ti, kdo se mnou v mých zkouškách vytrvali. Já vám uděluji království, jako je můj Otec udělil mně, abyste v mém království jedli a pili u mého stolu; usednete na trůnech a budete soudit dvanáct pokolení Izraele.‘“⁶⁹

Přestože tento příkaz míří mezi učedníky, respektive do křesťanské komunity (církve, sboru) a světská moc tu slouží jen jako symbolický odstrašující příklad zneužití moci pro svůj prospěch a tedy toho, jak to „mezi námi“ vypadat nemá,⁷⁰ můžeme myslím vzít Ježíšův apel vážně a vztáhnout ho na jeho pojetí role moci obecně. Jakékoli výsadní a mocenské postavení je pro Ježíše především službou druhým. On sám sebe vnímá jako služebníka a jeho učedníci jej v tom mají následovat. Sluha je přesným opakem krále, služba je opakem vlády, a přece právě službou se má projevat skutečná moc a Kristova vláda. Nejen, že to je důležitý apel pro církev, který by především faráři a církevní funkcionáři měli slyšet každý den, ale je to zásadní hlas do debaty o roli politiků a vládců ve všech režimech. *Ten, kdo má moc, má zároveň obrovskou zodpovědnost, závazek a úkol a pokud tuto moc využívá ve svůj prospěch tak v Ježíšových očích selhává. Naopak pokornou službou druhým nabývá pravá moc skutečně na významu.*

Jak má tedy církev naplňovat úkoly vyplývající z Ježíšových slov? Má být aktivní ve světě, sloužit tam kde je třeba, ale zároveň ho nesmí mocensky opanovat:

„Vy jste sůl země; jestliže však sůl pozbude chuti, čím bude osolena? K ničemu již není, než aby se vyhodila ven a lidé po ní šlapali. Vy jste světlo světa. Nemůže zůstat skryto město ležící na hoře. A když rozsvítí lampu, nestaví ji pod nádobu, ale na svícen; a svítí všem v domě. Tak ať

69 L 22, 24-30.

70 MAREČEK, P.: *Evangelium podle Lukáše*, str. 583-586.

svítí světlo vaše před lidmi, aby viděli vaše dobré skutky a vzdali slávu vašemu Otci v nebesích.“⁷¹

Ježíšův obraz role křesťanů ve světě jakožto soli a světla s tím velice hezky souzní. Tato výzva následuje po Ježíšových blahoslavenstvích v kázání na hoře, které je tak jako celá jeho zvěst *otevřenou nabídkou pro svět*, a nejen pro uzavřenou církevní komunitu. Proto je i příkaz k solení a svícení jednoznačnou pobídkou k aktivnímu působení ve společnosti. Nemáme si dobrou zprávu o příchodu Božího království a naší proměně nechávat pro sebe, ale máme žít tak, aby naše skutky spravedlnosti a lásky zářily (nikoli tedy abychom zářili my sami a na sebe!) do okolí a svědčily tak o Božím působení. Obraz soli je navíc nadějným zaslíbením, že i jen špetka stačí k postupné proměně světa.⁷² Ale zároveň mi metafora světla a soli přijde i důležitou brzdou: nesmíme svět přesolit, nesmíme lidi oslňovat a svítit jim do očí. Tedy tak jako ve výše zmíněné perikopě: křesťan má sloužit, tím se projevuje Kristova moc i láska a tím dává křesťan prostor Božímu působení. Protlačovat Boží království násilím, tlakem či spolehnutím se na vlastní síly a využívat moc či vliv pro sebe je cestou špatným směrem. Obraz soli mi v dnešní pluralitní společnosti připadá jako čím dál důležitější vyjádření křesťanského pochopení vlastní role ve společnosti. *Věříme, že jsme jako církev ve světě Bohem chtění, máme v něm nějaký úkol a můžeme ho měnit k lepšímu. Zaslíbení příchodu Božího království dodává naději, že to není marná snaha. Jsme však zároveň pouhou špetkou v pestrém světě mnoha koření.*

Ježíšovy happeningy

Kromě kázání a mluvení v podobenstvích i Ježíš podobně jako Jan Křtitel a starozákonní proroci zasahoval do veřejného prostoru symbolickými činy – happeningy – kterými zjevoval podstatu svých slov.⁷³ Klasickým příkladem skutečně politického happeningu je „královský“ vjezd na oslu do Jeruzaléma, v církvi dodnes připomínaný na tzv. květnou neděli:

„Když se blížili k Jeruzalému, k Betfage a Betanii u Olivové hory, poslal dva ze svých učedníků a řekl jim: ‚Jděte do vesnice, která je před vámi, a hned, jak do ní vejdete, naleznete přivázané oslátko, na němž dosud nikdo z lidí neseděl. Odvažte je a přiveďte! A řekne-li vám někdo: ‚Co to děláte?‘, odpovězte: ‚Pán je potřeboje a hned je sem zase vrátí.‘ Vyšli a na

71 Mt 5, 13-16.

72 MRÁZEK, J.: *Kázání na hoře*, str. 70.

73 POKORNÝ, P.: *Ježíš Nazaretský*, str. 24.

rozcestí našli oslátko přivázané venku u dveří. Když je odvazovali, někteří z těch, kteří tam stáli, jim řekli: „Co to děláte, že odvazujete oslátko?“ Odpověděli jim tak, jak Ježíš přikázal, a oni je nechali. Oslátko přivedli Ježíšovi, přehodili přes ně své pláště a on se na ně posadil. Mnozí rozprostřeli na cestu své pláště a jiní zelené ratolesti z polí. A ti, kdo šli před ním i za ním, volali: „Hosanna! Požehnaný, který přichází ve jménu Hospodinově, požehnáno buď přicházející království našeho otce Davida. Hosanna na výsostech!“⁷⁴

Tato zvláštní událost ukazuje především tři věci. Jednak je Ježíšův slavnostní a na symboly bohatý příjezd na oslu pečlivě připraven a naplánován. Jednak je jeho vjezd do hlavního judského města odkazem k politickému rozměru mesiášského očekávání, když záměrně připomíná Zacharjášovo proroctví o příjezdu nového pomazaného krále na oslátku.⁷⁵ A zároveň také paroduje soudobé slavnostně přijíždějící panovníky tohoto světa a demonstruje tímto happeningem proti nim.⁷⁶ Ve městě byl totiž velmi pravděpodobně přítomen Pontius Pilát, který se svátků v hlavním městě své provincie pravidelně účastnil, aby spolu se svými vojáky předešel případným revolučním náladám obyvatelstva. A podle evangelisty Lukáše byl ve městě přítomen i perejský a galilejský tetrarcha Herodes Antipas. Oba dva si jistě zajistili skutečně slavnostní vjezd na koních a s poctivě oslavujícím doprovodem.⁷⁷ Jde tedy o další příklad Ježíšova důrazu, že nástup Boží vlády relativizuje vládců lidské, zvláště ty, kteří si nárokují jakoukoli úctu a klanění. Aby však nedošlo k pocitu, že si tu Ježíš najednou v rozporu s výše zmíněným odmítnutím světské moci nárokuje královský úřad, je dobré zmínit ještě další symbolický rozměr celé události. Jeho vjezd je skutečně spíše ironizací politických triumfů. Nejen proto, že na oslech v této době již králové opravdu nejezdili a muselo to tedy působit směšně. Ale také proto, že v Ježíšově případě vlastně nedojde k žádnému prvoplánově pochopitelnému politickému triumfu, který je všemi těmi symboly ohlašován. Nový věk sice nastává, ale místo trůnu čeká Ježíše kříž.⁷⁸

Historicky však kříži musela předcházet ještě nějaká silná záminka pro Ježíšovo zatčení. Bibličtí badatelé se domnívají, že dochované vzpomínky na Ježíšovo obvinění postavené na domnělém vydávání se židovským králem, by mohlo nasvědčovat právě

74 Mk 11, 1-11.

75 Za 9, 9.

76 THEISSEN, G.: *Úvod do Nového zákona*, str. 20.

77 MRÁZEK, J.: *Markovo evangelium 9-16*, str. 81-82.

78 POKORNÝ, P.: *Evangelium podle Marka*, str. 199.

politickým motivům popravdy.⁷⁹ Stopou k této historické zámince by mohl být mimo jiné také další v evangeliích zachovaný Ježíšův symbolický čin s politickým podtónem – totiž vyčištění chrámu⁸⁰:

„Přišli do Jeruzaléma. Když vešel do chrámu, začal vyhánět prodavače a kupující v nádvoří, zprevracel stoly směnárníků a stánky prodavačů holubů; nedovoloval ani to, aby někdo s čímkoliv procházel nádvořím. A učil je: ‚Což není psáno: ‚Můj dům bude zván domem modlitby pro všechny národy‘? Vy však jste z něho udělali doupě lupičů.‘ Velekněží a zákoníci to slyšeli a hledali, jak by ho zahubili; báli se ho totiž, protože všechen lid byl nadšen jeho učením.“⁸¹

Izraelský chrám, do kterého mířily první Ježíšovy kroky po vstupu do Jeruzaléma, byl v té době vedle židovského synedria jedinou izraelskou samosprávnou institucí pod římskou nadvládou. Římané nechali Židům chrám v této pozici, aby si tím pojistili zachování politické stability v regionu. Právě proto byl však akt Ježíšova narušení chrámu či pozdější předpověď jeho zničení⁸² nebezpečným politickým projevem.⁸³ Zároveň Ježíš ani zde nelegitimizuje násilnou revoluci⁸⁴, jak by se snad mohlo zdát třeba z vyprávění evangelisty Jana, které dává Ježíšovy do rukou důtky, jimiž měl trhovce z chrámu vypráskat.⁸⁵ Rozsahem šlo pravděpodobně o menší symbolický akt (převržení pár stolů s vykřiknutím pár hesel). Vlastně opět o takový happening, na kterém je důležitější jeho obsah, symbolika a vysvětlení než samotná realita vyhnání všech, kdo do chrámu nepatří. Ježíš tu opět odkazuje na mesiášská zaslíbení starozákonních proroků a z reakce „velekněží a zákoníků“ můžeme usuzovat, že nejspíše svou kritikou mířil právě na ně. Na jejich nehodné mocenské zneužití role náboženských vůdců ve svůj prospěch a zradu ideálů a očekávání vlastního lidu, víry a Písma.⁸⁶

Ježíš svými veřejnými činy zkrátka provokoval, mnohé inspiroval a mnohým šlapal na kuří oka, čímž si dost koledoval. Nicméně jeho apel na proměnu společnosti směrem ku větší spravedlnosti a životu v lásce zůstává klíčovou částí jeho zvěsti. *Víra v Boží moc*

79 YODER, J. H.: *Ježíšova politika*, str. 57.

80 POKORNÝ, P.: *Ježíš Nazaretský*, str. 33.

81 Mk 11, 15-18.

82 Mk 13, 1-2; Mt 24, 1-2; L 21, 5-6.

83 POKORNÝ, P.: *Od Ježíše k teologii*, str. 22.

84 YODER, J. H.: *Ježíšova politika*, str 50-51.

85 J 2, 13-17.

86 MRÁZEK, J.: *Markovo evangelium 9-16*, str. 84-89.

a naděje příchodu Božího království a smíření nás po Ježíšově vzoru zavazuje k životu v lásce a spravedlnosti už nyní. A to nejen v individuálně, ale právě ve společenství – právě ve společnosti, ve které máme po Ježíšově vzoru veřejně působit.

Kříž – ztroskotání, anebo korunovace Ježíše Krista?

Ježíšovo veřejné působení skončilo tragédií a na první pohled ztroskotáním jeho životního projektu. Boží království v nějaké viditelné plnosti v tomto čase nenastalo, učedníci se rozutekli, sám Ježíš zemřel jako politický odsouzenec na kříži.

Nejspíše k Ježíšově odstranění skutečně vedla právě obava z jeho autority mezi lidmi a podezření z nárokování mesiášského titulu, což však sám Ježíš odmítal.⁸⁷ Pilátův nápis „Ježíš Nazaretský, král židovský“⁸⁸ je dotažením lživého osočení s politickými konotacemi nejen vůči Ježíšovým následovníkům, ale i urážkou židovských představených.⁸⁹ Skutečnost, že byl odsouzen, snad může podle badatelů ukazovat na reálné obavy mocných z jeho vlivu a případných politických dopadů jeho slov a činů, i z jeho nenásilné strategie založené na lásce.⁹⁰ Velkopáteční prohra a smrt na kříži se však stala Ježíšovým morálním vítězstvím.⁹¹ Podle Yodera je ukřižování vlastně Ježíšovou inaugurací s dalšími politickými důsledky. Ježíš se podle něj takto stal vzorem všech nevinných obětí politických i náboženských procesů, vzorem nenásilného vzdoru vůči společenským křivdám a nositelem společenské alternativy, jejíž význam stvrdil vlastním životem.⁹² V první moment po Ježíšově smrti to však rozhodně takhle pozitivně nevypadlo a útěk učedníků či Petrovo zapření svědčí o tom, že interpretovat ukřižování jako korunovaci je možné teprve z perspektivy Velikonoční neděle. Teprve svědectví učednic (a posléze i učedníků) o Kristově vzkříšení je znamením toho, že Ježíšova cesta je v Božích očích vyzdvižena jako správná.⁹³ *Teprve to spolu s ujištěním, že Kristovo překonání smrti se týká i nás – a odpuštění našich vin a dluhů – může být dostatečně pevným stavebním kamenem veškerého následování Ježíše Nazaretského.*

87 POKORNÝ, P.: *Ježíš Nazaretský*, str. 33-34.

88 J 19, 19.

89 J 19,20, POKORNÝ, P.: *Od Ježíše k teologii*, str. 22-23.

90 YODER, J.H.: *Ježíšova politika*, str. 56.

91 YODER, J.H.: *Ježíšova politika*, str. 143.

92 YODER, J.H.: *Ježíšova politika*, str. 58-59.

93 POKORNÝ, P.: *Od Ježíše k teologii*, str. 19-21.

1.2.3 Je vládní moc Božím řádem, anebo pekelnou šelmou?

Napětí mezi kladným a odmítavým přístupem ke státní moci, které prostupuje biblickými texty, a nakonec i celými církevními dějinami, je hezky vidět ještě na dvou důležitých příkladech z Nového zákona. V Pavlově nejdůležitějším spisu, totiž v jeho *epištole Římanům* cca z roku 55 n. l.⁹⁴, se ve 13. kapitole setkáváme s představou, že světská moc je součástí dobrých Božích řádů. V poslední biblické knize zvané *Zjevení Janovo* napsané kolem roku 95 n. l.⁹⁵ je (shodou okolností také ve 13. kapitole) stát naopak ztotožněn s mořskou šelmou sloužící ďáblu.

Římanům 13

Ve 13. kapitole listu Římanům napsal apoštol Pavel několik vět, které sehrály v dějinách církevního přístupu ke světské moci zásadní, často však velice smutnou – totiž vůči zneužívání moci servilní – roli:

„Každý ať se podřizuje vládní moci, neboť není moci, leč od Boha. Ty, které jsou, jsou zřízeny od Boha, takže ten, kdo se staví proti vládnoucí moci, vzpírá se Božímu řádu. Kdo se takto vzpírá, přivolává na sebe soud. Vládcové nejsou přece hrozbou tomu, kdo jedná dobře, nýbrž tomu, kdo jedná zle. Chceš, aby ses nemusel bát vládnoucí moci? Jednej dobře, a dostane se ti od ní pochvaly. Vždyť je Božím služebníkem k tvému dobru. Jednáš-li však špatně, máš proč se bát, neboť nenese meč nadarmo; je Božím služebníkem, vykonavatelem trestu nad tím, kdo činí zlo. Proto je nutno podřizovat se, a to nejen z bázně před trestem, nýbrž i pro svědomí.“⁹⁶

V křesťanském středověku tvořila tato slova základ pochopení hierarchické společnosti⁹⁷, pro luterskou teologii pak byla jedním z východisek tzv. učení o dvou říších, respektive dvou podobách Boží vlády – tedy představě, že pro politickou moc, jejímž úkolem je udržení společenského řádu, platí jiná pravidla (například nutné užití násilí) než Kristův zákon lásky platící pro církev a vedoucí ke větší zbožnosti.⁹⁸

Zdánlivě jednoznačné a pro dnešního člověka znalého moderních totalitních režimů a selhání mnoha církevních představitelů tváří v tvář nim (např. Německých

94 DUNN, J. D. G.: *Romans 1-8*, str. xliii.

95 MRÁZEK, J.: *Zjevení Janovo*, str. 13.

96 Ř 13, 1-5.

97 YODER, J. H.: *Ježíšova politika*, str. 186.

98 WERNISCH, M.: *Politické myšlení evropské reformace*, str. 44n.

křesťanů za nacismu) nutně nepřijatelné stanovisko apoštola Pavla však není možné (jako ostatně nic v Bibli) takto vytrhnout z kontextu a považovat za autoritativní slovo Boží.

Pavel si už v této době – ještě před prvními velkými vlnami pronásledování – zjevně uvědomoval riziko, které nově vznikajícím křesťanským komunitám (tedy komunitám bez relativní ochrany a privilegií zajištěných národnostním menšinám) i po jeho vlastních výzvách o podobě křesťanského života a „nepřizpůsobování se tomuto věku“⁹⁹ hrozilo a už s ním měl i nějakou zkušenost. Proto nabádal čtenáře v centru říše k životu, který by nevzbuzoval přílišnou negativní pozornost, ale naopak byl vzorem občanské poslušnosti. K tomu mu posloužila představa Božích řádů (kterou znal už zřejmě jako židovský vzdělanec) nadřazených státní moci. Jde o princip, který není nijak specificky křesťanský a známe ho už ze Starého zákona – i ten, kdo vládne špatně, vládne z Boží vůle, jelikož bez světské vlády zavedené Hospodinem by ve světě vládl chaos.¹⁰⁰ Je však důležité nezapomenout toto konkrétní historické určení Pavlových slov v této kapitole a že tu nejde o univerzální radu,¹⁰¹ Pavel je prostě politický realista, který hledá pro své bratry a sestry v Římě schůdnou cestu křesťanského života uprostřed pohanské velmoci.¹⁰²

Pavel tomuto již v té době konzervativně tradičnímu pohledu na svět přece jen něco přidává. Už následující dva verše o *dávání každému, co mu patří*¹⁰³ jsou ježíšovským stylem (císařovo císaři, Boží Bohu) dvojznačné v tom důrazu, že vládcům sice patří daně, avšak i oni jsou podřízeni Boží moci. *Občanská odpovědnost i poslušnost patří ke křesťanově životu, dokud se mocnáři drží v Božích mantinelech.* Hezky tento důraz podtrhuje Český ekumenický překlad, když druhou část šestého verše překládá takto: „Vládcové jsou v Boží službě, *když se drží svých úkolů.*“¹⁰⁴ Dle tohoto pojetí českých biblistů není tedy autorita – zaštitění Božími řády – státních vládců automatická, ale podmíněná plněním úkolů jim svěřených. Tento překlad (poměrně ojedinělý) pravděpodobně odpovídá i intenci původního textu a participia προσκαρτεροῦντες, které by skutečně ve významu příslovečného určení mohlo svědčit o existenci „kritérií Boží služby“.¹⁰⁵ A tato kritéria by

99 Ř 12, 2.

100 DUNN, J. D. G.: *Romans 9-16*, str. 769-771.

101 YODER, J. H.: *Ježíšova politika*, str. 193.

102 DUNN, J. D. G.: *Romans 9-16*, str. 773.

103 Ř 13, 6-7.

104 Ř 13, 6b.

105 YODER, J. H.: *Ježíšova politika*, str. 197.

se snad dala odvodit jak z první (chválit dobro a trestat zlo), tak z druhé poloviny 13. kapitoly. Ta se totiž vrací k základnímu kristovskému přikázání – přikázání lásky, kterému mají být všechny sociální vztahy podřízeny¹⁰⁶:

„Nikomu nebud'te nic dlužni, než abyste se navzájem milovali, neboť ten, kdo miluje druhého, naplnil zákon. Vždyť přikázání 'nezcizoložíš, nezabiješ, nepokradeš, nepožádáš' a kterákoli jiná jsou shrnuta v tomto slovu: 'Milovati budeš bližního svého jako sebe samého.' Láska neudělá bližnímu nic zlého. Je tedy láska naplněním zákona.“¹⁰⁷

Zákon lásky by tedy měl být základním měřítkem posuzování lidského jednání. Jak jsme viděli výše, tak i podle Ježíše má lidská světská moc na světě svou legitimní roli, avšak podléhá Bohu a tím pádem i jeho zákonům včetně zákona lásky. Ten však zavazuje především křesťany a jejich svědomí. Pro křesťanskou politickou angažovanost tedy z této druhé poloviny 13. kapitoly plyne zásadní korektiv té první. *Ano, máme vrchnost poslouchat, ale jen do té míry, do jaké se my sami nedostaneme do rozporu s přikázáním lásky. A také do té míry, do jaké vrchnost slouží ve prospěch všeho obyvatelstva – plní své úkoly.* Když však mocní sejdou z dobré „Boží cesty“, nedává nám Pavel žádné nástroje, jak je usměrnit, kromě útrpného nesení osudu poddaných.¹⁰⁸ Představitelé radikální reformace z toho usuzovali, že jediná forma odporu je ježíšovsky snášet ústrky mocných a nést kříž a v žádném případě se na světské moci (nesení meče!) nepodílet. Došli tedy k přesnému opaku, než jak tuto kapitolu vykládal středověk i hlavní reformační proud. Zwingli, Kalvín a někteří další zde nachází alespoň výchozí bod pro právo na odpor, avšak k tomu se již museli dobrat teologicky i z dalších myšlenkových zdrojů. A např. Yoder konzistentně se svou linií propagace principu nenásilí jejich řešení vyloženě odmítá.¹⁰⁹

106 DUNN, J. D. G.: *Romans 9-16*, str. 775.

107 Ř 13, 8-10.

108 YODER, J. H.: *Ježíšova politika*, str. 199-200.

109 YODER, J. H.: *Ježíšova politika*, str. 190-192.

Jedna z nejslavnějších apokalyptických scén o obludě vylézající z moře dnes svou obrazností budí podobně jako celý spis spíše rozpaky. Čtenářům v době napsání tohoto zvláštního textu však velmi trefně pojmenovala společenské a politické dění. Od napsání epištoly Římanům uplynulo v té době zhruba 40 let a křesťané byli sice stále menšinou, avšak v Římské říši již poměrně známou. Mimo jiné proto, že v této době již zakusili několik vln tvrdého pronásledování a jednu z nich možná právě prožívali za vlády císaře Domitiana.¹¹⁰ Pavlova strategie neprovokovat mocné tak zřejmě jako prevence proti pronásledování nezafungovala. Pravděpodobně i on sám zemřel již během pronásledování křesťanů za císaře Nerona v 60. letech 1. století.¹¹¹

Pro pochopení narážek, odkazů, náznaků a symbolů tohoto zvláštního textu je třeba znát jak politickou realitu prvního století našeho letopočtu, tak také prorocky-apokalyptickou starozákonní knihu Daniel (a k ní zase politickou realitu 2. století před naším letopočtem). S touto znalostí nám už popis stvůry vystupující z moře napoví, o co jde:

„Tu jsem viděl, jak se z moře vynořila dravá šelma o deseti rozích a sedmi hlavách; na těch rozích deset královských korun a na hlavách jména urážející Boha. Ta šelma, kterou jsem viděl, byla jako levhart, její nohy jako tlapy medvěda a její tlama jako tlama lví. A drak jí dal svou sílu i trůn i velikou moc.“¹¹²

Mix atributů různých druhů zvířat a různých počtů částí těla sice vytváří dojem těžko představitelného nesourodého mutanta, avšak tím spíše autor podtrhuje symboliku použitých slov. Právě zde je jasný odkaz na sedmou kapitolu knihy Daniel. V ní totiž z moře – tohoto sídla démonů a chaosu – vystupují postupně stvůra lví, levhartí, medvědí, a nakonec nepopsatelné zvíře s deseti rohy.¹¹³ Každá jedna z těch potvor představují jednu říši historicky ovládající Izrael. Zde u Jana jsou všechna tato zvířata spojená v jedno.¹¹⁴ V Danielovi znamená lev Babylonskou říši, medvěd Persii a levhart řeckou říši Alexandra Velikého, zatímco poslední desetirohá šelma symbolizuje nadvládu Seleukovců, během

110 MRÁZEK, J.: *Zjevení Janovo*, str. 14.

111 RYŠKOVÁ, M.: *Pavel z Tarsu a jeho svět*, str. 448.

112 Zj 13, 1-2.

113 Da 7, 2-7.

114 KOVACS, J.; Rowland, C.: *Revelation*, str. 147.

keré (v době sepsání knihy Daniel) probíhalo do té doby nejhorší pronásledování Židů. Jan tedy vzal tuto symboliku – stvůr z temných hlubin moře a narouboval ji na svou současnost a v jediné bestii z hlubin zobrazil ztělesnění největší říše své současnosti – Říma. Ale vlastně tím propojením odkazů na všechny předchozí říše tu v té šelmě ukazuje *podstatu imperiální moci jako takové* se všemi jejími dílčími vlastnostmi. Novozákonní badatel Jiří Mrázek trefně upozorňuje na zde zobrazenou „mnohohlavost“, resp. „mnohotvářnost“ totality, která chce jako chobotnice proniknout do všech oblastí lidského života.¹¹⁵ Řím a zejména (v době napsání Zjevení již zřejmě zemřelý) císař Nero, na kterého pravděpodobně odkazuje jak slavná šifra 666¹¹⁶ tak i zmínka o zraněné hlavě,¹¹⁷ jsou pro autora tohoto textu typickými představiteli zlé státní moci. Ta sice vládne z ďáblova – drakova pověření, ale sama nějak nadpřirozená není. Ač si drze nárokuje božské pocty, které si umí vynutit i k nim svádivě pobízet¹¹⁸ a křesťanskou nepoddajnost k císařskému kultu umí tvrdě trestat, tak je to moc zcela lidská („to číslo označuje člověka...“¹¹⁹). A nejen to. Její nadřizený drak již byl na nebesích poražen a nemůže tedy už nikdy znovu plně zvítězit¹²⁰. Vláda šelmy – pozemského impéria – je tedy možná pouze díky tomu, že to je zatím shůry tolerováno. Její čas se však krátí: „A bylo jí dáno, aby mluvila pyšně a rouhavě a měla moc po čtyřicet dva měsíce.“ Zbývá jí tři a půl roku vlády – nacházíme se tedy v symbolické polovině (ze sedmičky) posledního času.¹²¹

Světská moc je podle autora Zjevení Janova podobně jako podle starozákonních svědectví vždy podřízena Božím záměrům i tehdy, když tomu zrovna nerozumíme, i když nás zrovna utlačuje a pronásleduje, i když se zrovna rouhá vůči Hospodinu. I v těch chvílích, když rozhoduje o našem zabití či přežití. Ani v těch chvílích totiž ti pozemští vládcové nejsou a nemůžou být skutečnými vládci života. Tím zůstává Hospodin, *pán knihy života*.¹²² V tomto vyznání je opět skryt osten vůči světské moci. Její podrytí, nikoli její podpora a legitimizace. *Je to vyznání víry, že lidská imperiální moc prostě není ani všemocná ani věčná.*

115 MRÁZEK, J.: *Zjevení Janovo*, str. 144-145.

116 Zj 13, 18.

117 Zj 13, 3.

118 Zj 13, 3-4.

119 Zj 13, 18.

120 Zj 12, 9.

121 Zj 13, 5. MRÁZEK, J.: *Zjevení Janovo*, str. 146-150.

122 Zj 13, 8-10.

Zajímavá je ale i druhá část kapitoly – tohoto podobenství o totalitě. Na scénu totiž přichází další příšera. Tentokrát vystupuje nikoli z démonické vody, ale ze země – je tedy čtenáři bližšího původu – a dokonce vzhledem připomíná očekávaného beránka!¹²³ Slouží však šelmě z moře, staví jí sochu a mluví dračím hlasem, kterým všechny láká k uctívání své nadřazené příšery. Zdá se, že s jejím příchodem ubývá násilí, ale přibývá manipulace a propagandy. Mrázek tento obraz proměny působení šelem zajímavě přirovnává k vývoji uplatňování moci v diktaturách. Jednak si např. okupující mocnost nachází schopné a domácího prostředí znalé místodržící v řadách obyvatel okupované země či jejích elit a sama se drží zpátky. A zároveň mění strategii – místo poprav přichází propaganda. Mrázek u tohoto příběhu připomíná, jak se např. proměnilo společenské klima „od procesů z padesátých let u nás k atmosféře husákovské normalizace,“ což je v dějinách stále se opakující vzorec.¹²⁴

A tato druhá šelma navíc

„nutí všechny, malé i veliké, bohaté i chudé, svobodné i otroky, aby měli na pravé ruce nebo na čele cejch, aby nemohl kupovat ani prodávat, kdo není označen jménem té šelmy nebo číslicí jejího jména.“¹²⁵

Zde se může skrývat velmi bystré a poměrně moderní rozpoznání skutečnosti, že totalitní moc prostupuje všemi aspekty života a zasahuje všechny sociální skupiny. Na každém se její tlak projeví a každý se zároveň tím pádem na jejím zlu nějak podílí.¹²⁶ To je opět zásadní východisko pro promýšlení křesťanského vztahu k politickému jednání. Politická moc zásadní měrou určuje ráz života společnosti a nutně nás do svého dění zapojuje.¹²⁷ Avšak ani Jan nenabízí aktivní strategii pro poražení šelmy. Vítězství patří Bohu – Ježíši Kristu – obětovanému beránkovi a ne nám. *To vítězství je však již nyní platné a již nyní je pro nás zaslíbením do budoucna.* Toto vědomí dává křesťanům sílu do alternativního života v lásce již v tomto čase. Z některých pasáží Zjevení Janova i z přístupu některých křesťanů dnes i v historii se však zdá, jako by díky tomu bylo možné stát mimo společnost a s mocenskými mechanismy si nezadat.¹²⁸ Podle některých tradic včetně první generace

123 Zj 13, 11.

124 MRÁZEK, J.: *Zjevení Janovo*, str. 153.

125 Zj 13, 16-17.

126 MRÁZEK, J.: *Zjevení Janovo*, str. 154.

127 Srov. HAVEL, V.: *Moc bezmocných*, str. 7-11.

128 Např. Zj 14, 12.

původní Jednoty bratrské¹²⁹ se zdá jako by receptem na křesťanský přístup k politice mohlo být nadějně vyčkávání až to všechno skončí a pasivní čekání na mučednickou smrt, zatímco se snažíme mimo společnost a bez zapojení do pohanské a hříšné světské moci vytvářet alternativní polis a v ní žít láskyplně a mravně.¹³⁰ Zodpovědnosti za okolní svět se sice můžeme takto vyhýbat, ale to nijak neuměňuje náš podíl na společenských nespravedlnostech. I Zjevení Janovo je nutné brát jako svědectví určené do konkrétní politické situace v době, kdy odpor vůči Římské říši znamenal prostě smrt. Toto svědectví je posilou do všech situací tomu podobných. 13. kapitola Zjevení Janova je sice velmi inspirativním podobenstvím o totalitních mocnostech a posila ke snášení ústrků s nimi spojených, avšak kromě víry ve smysluplnost našeho dobrého jednání navzdory hrůzám dějin nám mnoho rad k politické angažovanosti nedává. Na druhou stranu tato víra v udržení našeho jednání v Boží paměti a přiznání se k nám i když selžeme, ba třeba i zemřeme, zas není úplně málo. Veřejné zastávání se spravedlnosti v dějinách mnohdy moc jiných jistot nepřinášelo a mnohde stále nepřináší. *Zaslíbení budoucího vykoupení nás zavazuje ke spravedlivému životu tady a teď a posiluje nás vírou, že případné vládní zneužití moci nebude trvat věčně a není mírou správného jednání.* Vidím tu jakési eschatologické zakotvení Havlova (resp. Patočkova) života v pravdě.

1.3 CO DNES S BIBLÍ?

V křesťanských svatých Písmech nacházím důležité opory pro vědomí odpovědnosti za svět i společnost, ujištění o smysluplnosti zastávání se spravedlnosti a vizi alternativního způsobu života i o tom, že *politika do sféry Božího zájmu patří*. Bibličtí autoři byli živou součástí své soudobé společnosti a veřejného života, promlouvali do konkrétních společenských událostí se zaměřením na jednotlivce a jeho místo v komunitě i celé společnosti. *Texty Starého i Nového zákona promlouvali do určité politické situace a byly politikou také samy formovány.*

Biblická pestrost nedovoluje zvolit jeden správný přístup k politickému jednání a pestrost současné společnosti zas nedovoluje přicházet s absolutními univerzálními nároky. V Bibli vystupují králové i vládní kritikové, mezinárodní mocnáři i otroci,

129 HALAMA, J.: *Sociální učení českých bratří 1464-1618*, str. 28n.

130 V nedávné době tímto směrem mířil např. i zde hojně citovaný YODER, J. H.: *Ježíšova politika*, str. 227n.

společenští reformátoři i konzervativci. Ti všichni včetně zahraničních diktátorů a okupantů mají dle biblických autorů své místo v Boží vůli a působení. Je to svědectví o jejich víře ve skutečnost, že lidští vládcové nemají absolutní moc a jsou podřízeni Boží vůli. *V tom je velká opora a zaslíbení pro spravedlivý a aktivní život ve společnosti.* Biblické příběhy o Boží vládě nad celým světem a o tom, že i nespravedliví diktátoři jsou mu podřízeni, je *politicky podvrtným svědectvím zpochybňujícím a ohrožujícím každého autoritáře.*

Bibličtí autoři a např. proroci berou za svůj úkol interpretovat společenské události jakoby Božím pohledem. Respektive vnášet do veřejného prostoru alternativní pohled na svět, který připomíná, že světem teď a tady život nekončí. Nikdo si sice nemůže nárokovat prorocky bezprostřední přístup k Božímu hlasu ani postavení vně společnosti, odkud se dá lidstvo snadno soudit, ale jako ti, kdo se na bídě světa spolupodílejí, mají křesťané nabízet nový pohled na sociální struktury a volat společnost (spolu s ní však i sami sebe jako její součást) k pokání a nápravě.

Víra v rovnost všech stvořených lidí před Bohem a naděje Božího vykoupení na jednu stranu zpochybňuje společenský status quo a vyhlíží lepší příští, ale zároveň zavazuje věřícího k zodpovědnému a spravedlivému životu už nyní. Už nyní máme brát vážně lidskou svobodu a důstojnost každé lidské bytosti. *Sociální citlivost přítomná ve Starém i Novém zákoně je důležitým etickým důsledkem víry v Boží vládu, nadějného očekávání příchodu Božího království i lásky přikázané Kristem.*

Právě láska k Bohu i k člověku je podle Ježíše poznávacím znamením Božího působení ve světě, které může *proměnit i sociální vztahy a očistit politiku.* Očekávání Božího království, jehož příchod není v lidských rukou, je spolu s vědomím lidské hříšnosti obranou proti propadnutí stále nově vznikajícím totalitním ideologiím usilujícím o mocenské prosazení „ráje na zemi“, ale i proti konzervatismu trvajícím na tom, že politické řády jsou jednou provždy neměnné. Neznamená to však, že bychom se od společnosti měli odříznout a v ústraní pasivně čekat na budoucí nápravu všeho. Svědectví o Kristově vzkříšení znamená sice osvobození člověka od strachu ze zatracení, ale zároveň potvrzuje význam Ježíšova předchozího životního působení a závaznost jeho příkazů pro náš současný život. V perspektivě křesťanské víry jsme voláni nejen zvěstovat dobrou zprávu o Boží lásce, ale také ji žít. Máme sice vědět o vlastní nedokonalosti-hříšnosti i o nedokonalosti-hříšnosti společenských struktur, ale s vědomím Kristova

vzkříšení a s nadějí v jeho příchod máme už nyní ve světě dávat místo jeho představě o mezilidských vztazích. *Žijeme-li v dostatečně svobodném politickém systému, jsme zavázáni odpovědností v něm aktivně působit a zároveň podporovat takové politické mechanismy, které dokážou s vědomím lidské, a tedy i své vlastní porušenosti pracovat a vyvažovat rovnováhu rozložení moci ve světě.*

To se má projevat především pochopením moci jakožto závazku ke službě druhým a aktivním působením ve veřejném prostoru, které respektuje společenskou pestrost a zároveň si zachovává svou svébytnost a „chuť“. Zaslíbení konečného vykoupení – smíření – spásy – napravení všeho má přítomnostní rozměr v jistotě, že úsilí o spravedlnost, pravdivost a lásku ve společnosti má smysl. Eschatologická a soteriologická naděje zakotvená v Kristově přemožení smrti dodává člověku síly k životu v pravdě a lásce. A to i ve chvíli, kdy jeho konkrétní zápas končí prohrou s nespravedlivými vládci.

Život následující Ježíše bude nutně narážet na tu vládní moc, která vznáší absolutní nárok na jednotlivce, ale i na všechny pokusy vyložit smysl světa jednou provždy nějakým lidským systémem – ideologií. Evangelium stanovuje vládní moci hranice v podobě lidské svobody a důstojnosti i v podobě víry v Krále nad všemi králi. V tom je věčně platná sociální síla křesťanství, které chce naplňovat mezilidské vztahy láskou a proměňovat společnost k životu ve vzájemném bratrství/sesterství a společné rovnosti před tím, který je dárce života a přemožitelem smrti. Bible je významným svědectvím o této skutečnosti právě i ve své vnitřní pluralitě, i ve svém mnohdy problematickém, ale mnohdy přece jen také ozdravném působení v dějinách lidské společnosti. Bez dalšího a v každé době znovu aktualizovaného teologického promýšlení však nemůže být Písmo použito jako návod politického jednání. Může ale být zdrojem duchovní opory pro zápolení o spravedlivý a láskyplný život ve společnosti a také nadějným výhledem v konečné napravení všeho včetně nedokonalých politických struktur. Už nyní jsme ale právě touto nadějí voláni k vnitřní proměně, která se má projevit aktivním úsilím o láskyplný život mezi lidmi, úsilím o vládu práva a také úsilím o překonání sociální nespravedlnosti.

Avšak poměr mezi lidským čekáním na Boží zásah – příchod jeho království – a přebíráním odpovědnosti za svět do vlastních rukou není v Písmu vyřešen. *Zůstává tedy na naší zodpovědnosti vzít vážně intence biblických spisů – společenství, spravedlnost, solidaritu, víru, naději a lásku – a vnášet je do veřejného prostoru jako relevantní témata zasahující i politiku a zároveň se nestavět se na Boží místo.*

Na cestě hledání základů pro křesťanskou politickou angažovanost nyní pokročím o téměř 2000 let a téměř 3000 kilometrů. Na příkladu teologa J. L. Hromádky ukazuji zápasy hledání křesťanské politické angažovanosti Českobratrské církve evangelické ve 20. století.

2. ČESKOBATRÁRSKÁ PERSPEKTIVA: JOSEF LUKL HROMÁDKA

„MRAVNOST KŘESŤANOVA - TOŤ STÁLÁ AKTIVITA“¹³¹

Osudy a myšlení Josefa Lukla Hromádky (1889–1969) hrají při zkoumání českobratrské perspektivy teologického promýšlení křesťanské *odpovědnosti za tento svět* klíčovou roli. Jako evangelický kazatel, profesor systematické teologie i děkan teologické fakulty s vlivem na několik generací protestantských farářů¹³² a vůdčí osoba českého ekumenismu s bohatými mezinárodními kontakty zásadním způsobem ovlivnil ráz Českobratrské církve evangelické.¹³³ Tento zřejmě *nejvýznamnější český protestantský teolog 20. století*¹³⁴, a pro mnohé českobratrské evangelíky *novodobý církevní otec*¹³⁵ se zabýval otázkami vztahu křesťanství, politické moci a společenské odpovědnosti vlastně celý svůj profesní život.¹³⁶ Přičemž důležité na osobě J. L. Hromádky je, že nikdy nešlo jen o teoretizování. Hromádkovy životní peripetie, akademická, společenská i politická činnost a svědectví pamětníků dokládají, že šlo o skutečně vzorový příklad veřejného intelektuála stále přítomného v aktuálním dění, který „odmítal pro teologii pozici pozorovatelný.“¹³⁷ Mnohé Hromádkovy teologické myšlenky ve spojení s jeho veřejným životem dodnes provokují a není snadné se s nimi jen tak vypořádat. *Teologie angažovanosti*, jak Hromádkovo myšlení nazval jeden z jeho žáků profesor praktické teologie Josef Smolík,¹³⁸ je dodnes pro svůj důraz na odpovědnost za věci veřejné inspirativní a nosná. Zároveň je však Hromádkovo působení kvůli podcenění nebezpečí v podobě sovětského komunismu také varovným a odstrašujícím mementem. Na což mimo mnohé další upozorňuje např. další jeho žák farář, chartista a po roce 1989

131 HROMÁDKA, J. L.: *Křesťanství, církev, klerikalismus*, str. 17.

132 Jako děkan pražské protestantské fakulty působil Hromádka vícekrát v různých obdobích 1928-1929; 1934-1935; 1947-1948; 1950-1966. SMOLÍK, J.: *Hromádka – Život a dílo*, str. 65.; OPOČENSKÝ, M.: *...kdo věří, dívá se dopředu*, 306.

133 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 9.

134 OPOČENSKÝ, M.: *Jako blesk oblohy*, str. 4; PUTNA, M. C.: *Česká katolická literatura 1918-1945*, str. 238.

135 MOREĚ, P.: „*Naše oddanost jest bez výpovědi*“ - *Snahy Josefa L. Hromádky o soulad mezi církví a režimem*, in: HLAVÁČ, P., MOREĚ, P. a kol.: *Cesta církve III*, str. 34.

136 TROJAN, J.: *Moc v dějinách*, str. 161.

137 FILIPI, P.: *Do nejhlubších hlubin*, str. 7-8.

138 SMOLÍK, J.: *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, str. 149.

profesor teologické etiky Jakub S. Trojan.¹³⁹ Na důležitosti Hromádkova života a díla pro český protestantismus i přesto panuje shoda.

I když např. filosof Ladislav Hejdánek s teologickým dopadem Hromádkova myšlení na ČCE, natož pak mimo ni, polemizoval, tak i on jej považoval za jednoho „z několika málo skutečně významných myslitelů 20. století v našich zemích.“¹⁴⁰

Hromádka přímo ovlivnil a inspiroval jak představitele oficiální (a v důsledku často pro-režimní) církevní a fakultní linie, tak mnohé z těch, kteří se proti komunistickému režimu postavili i za cenu represí.¹⁴¹ Na zhodnocení a posouzení Hromádkova vlivu na ČCE i československou společnost však právě kvůli jeho politickému přesahu soulad nepanuje. Zatímco někteří autoři, včetně již zmíněného faráře a chartisty Jakuba S. Trojana ale například i současného vedoucího katedry systematické teologie na ETF UK Jana Štefana, zdůrazňují význam Hromádkova myšlení spolu s jeho ekumenickou prací i důrazem na odpovědnost a označují jej proto za nejvlivnějšího českého teologa 20. století¹⁴², kterého v českém protestantismu nelze obejít¹⁴³, jiní jako např. jiný farář-chartista a politický vězeň Jan Zeno Dus, Hromádku tvrdě kritizují pro jeho obhajobu socialistických cílů, otevřenost k marxismu i četná ocenění od komunistického režimu v 50. letech a odsuzují ho jako nemorálního kolaboranta.¹⁴⁴ Další zas Hromádku právě kvůli jeho vztahu k režimu nepovažují pro svou vlastní veřejnou angažovanost za nijak inspirativního a přínosného. Do této poslední skupiny patří např. současný vedoucí katedry teologické etiky na ETF UK Pavel Keřkovský,¹⁴⁵ ale i představitelé farářů-chartistů generace následující po Trojanovi a Dusovi jako jsou Miloš Rejchrt a nedávno zesnulý Svatopluk Karásek.¹⁴⁶ Hromádka byl muž mnoha rozporů způsobených tím, že celý život usiloval o syntézu a integraci proudů, které se zdají být nesmiřitelné. Byl teologem

139 TROJAN, J.: *Moc v dějinách*, str. 180-181.

140 HEJDÁNEK, L.: *J. L. Hromádka a filosofie*, in: TROJAN, J. a kol. autorů: *Nepřeslechnutelná výzva.*, str. 36.

141 MOREÉ, P.: „*Naše oddanost jest bez výpovědi*“ - *Snahy Josefa L. Hromádky o soulad mezi církví a režimem*, in: HLAVÁČ, P., MOREÉ, P. a kol.: *Cesta církve III*, str. 36.

142 ŠTEFAN J.: *Karl Barth a ti druzí*, str. 493.

143 TROJAN, J. S.: *Vztah církve a státu v životě a díle J. L. Hromádky*, str. 1; SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 215.

144 DUS, J. Z.: *Nemorální J. L. Hromádka, tragicky zbloudilá ČCE*, (cit. 20. 2. 2022), dostupné online: http://www.janzenodus.cz/s_1.html.

145 KEŘKOVSKÝ, P.: *Prorocká existence církve*, in: TROJAN, J. S. a kol. autorů: *Nepřeslechnutelná výzva. Sborník prací k 100. výročí narození českého bohoslovce J. L. Hromádky 1889-1989*, str. 94.

146 PUTNA, M. C.: *Česká katolická literatura 1945-1989*, str. 642, 786.

dialogu¹⁴⁷, ale celým životem zároveň odhaloval jeho a své vlastní meze. Hromádka hledal společné jádro mezi evangelíky a katolíky, mezi svými teologickými vzory Troeltschem a Barthem, mezi Masarykem a Karafiátem, mezi Spojenými státy a Sovětským svazem, mezi křesťanstvím a komunismem.¹⁴⁸ Právě celoživotní úsilí o smíření, spolupráci a dialog je zřejmě tím co Hromádku burcovalo k veřejné aktivitě a promýšlení i aplikování křesťanské odpovědnosti za společnost.

V Hromádkově životě a textech se setkáváme s vyvrcholením českobratrského zápolení se vztahem k politice. To začalo už u první generace Jednoty bratrské na konci 15. století, která ač silně vnímala svou odpovědnost za svět a její učení se vykazovalo mimořádnou sociální citlivostí, následovala Petra Chelčického v jeho radikálním odmítnutí jakékoli světské moci jako z principu hříšné. Bratři se tím snažili vyvarovat selhání, které postihlo husity, když se nakonec neubránili pokušení prosazovat víru mocí a násilím.¹⁴⁹ Avšak již u husitů se např. ve čtyřech pražských artikulech vycházejících z učení Jana Husa setkáváme s jasným požadavkem oddělení církve od politické moci a ve čtvrtém článku také s jakýmsi výchozím bodem pro pozdější princip rovnosti lidí před zákonem.¹⁵⁰ Jednota bratrská později stejně jako husité prošla vývojem a k příznivějšímu vztahu ke většinové společnosti i ke světské moci si přes stálou opatrnost přece jen našla cestu. Kam až by došla se však nedozvíme, neboť její vývoj byl přerván bitvou na Bílé hoře a následnou rekatolizací českých zemí.¹⁵¹ V životě a díle jejího posledního biskupa Jana Amose Komenského však máme zachován vzorový odkaz křesťana-světoobčana, kterému věci veřejné rozhodně nebyly lhostejné ani se jich neštít. Naopak svůj život věnoval snaze o co možná nejlepší vývoj celé společnosti, jaký byl tehdy možný vymyslet.

Když se po 300 letech nejprve pronásledovaného, posléze tolerovaného a nakonec rovnoprávného (byť pod cizím jménem) postavení sešly elity českých evangelíků (včetně Hromádky), aby se krátce po vzniku Československa založili jednotnou českou evangelickou církev, začalo zápolení znovu. Na generálním sněmu se ozývala téměř náboženská adorace prezidenta Masaryka i nové republiky, problematicky nacionální ztotožnění evangelictví s češtvím, ale i střízlivé volání po odluce církve od státu. Již v těchto prvních minutách existence největší české protestantské církve zaznívala i důležitá slova o významu občanské odpovědnosti v liberální demokracii. A tato odpovědnost posléze zavazuje i novou církev, která se hlásí nejen ke

147 FILIPI, P.: *Dialogický teolog*, in: týž: *Do nejhlubších hlubin*, str. 285.

148 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 73.

149 HALAMA, J.: *Sociální učení českých bratří 1464-1618*, str. 28n.

150 *Čtyři články pražské*, in: ŘÍČAN, R.: *Čtyři vyznání*, str. 47n.

151 HALAMA, J.: *Sociální učení českých bratří 1464-1618*, str. 210.

kořenům českého národa, ale právě také ke kořenům demokracie, kterou deklarovaně považuje za důsledek světové i české reformace.¹⁵²

V následujících dvou podkapitolách představuji nejprve Hromádkův politický životopis, na kterém je hezky vidět i zápolení Českobratrské církve evangelické se státem ve 20. století a následně to z Hromádkova teologického myšlení, co vede ke křesťanské angažovanosti.

2.1 POLITICKÝ ŽIVOT ANGAŽOVANÉHO TEOLOGA

Na souhrnu Hromádkových veřejných a politických aktivit a celoživotním vývoji jeho politického myšlení ukazují, jak svou odpovědnost aplikoval a jak promýšlel konkrétní dějinné události. V tomto politickém životopisu se pokouším o integraci historicky-kritického pohledu (zejména Moreého a Piškuly) s pohledem Hromádkových žáků (zejména loajálního Josefa Smolíka a loajálně kritického Jakuba S. Trojana) i Hromádky samotného. Životem J. L. Hromádky se tu obsáhle zabývám proto, že jeho osudy zásadně určují kontext i původ jeho myšlenek a zároveň sám Hromádkův život je významným příkladem křesťanského (a specificky českobratrského) zápasu při hledání motivací a cílů politické angažovanosti.

2.1.1 Kritický masarykovec?

Počátky veřejné činnosti

Co všechno Hromádku k promýšlení i praktikování společenské odpovědnosti a veřejné angažovanosti na počátku života nasměrovalo není zcela jasné. Souvislost s rodinnými kořeny sahajícími k Františku Palackému a s důležitým postavením Hromádkova otce, jenž v lašské vesnici Hodslavice patřil mezi nejzámožnější a nejvzdělanější evangelické sedláky, zakládal v obci Sokola a stal se tam starostou, je nasnadě.¹⁵³ Stejně tak vliv Hromádkova humanitního zájmu o dějiny českého národa. Již ze studia na gymnáziu si odnesl citlivost pro dělnické a také sekularizační hnutí ve společnosti a vedle literatury a historie jej už v těchto letech zasáhl i výrazný zájem o politiku – zejména o Masaryka a o sociální demokracii. Dokonce i pro studium

152 Viz proslovy zaznamenané v publikaci *Ustavující generální sněm českobratrské církve evangelické*.

153 ŠIMSA J.: *Trvalý odkaz J. L. Hromádky*, in: *Sborník k výročí bratří J. L. Hromádky a Bohuslava Hromádky*, str. 5.

evangelické teologie se dle svých slov rozhodl vlastně právě proto, aby se vyznal v rozbouřené společnosti počátku 20. století a došel k duchovním a myšlenkovým kořenům své současnosti.¹⁵⁴

Jako luteránský farář se zkušeností z německých univerzit začal již před válkou do českého evangelického prostředí přinášet společenské a kulturní důrazy liberální teologie zejména pod vlivem jejího významného představitele a svého učitele Ernsta Troeltsche. Ze skotského reformovaného semináře pak načerpal důraz na osobní zbožnost jako základ mravnosti. Společenskou roli ČCE, na jejímž vzniku se během První světové války podílel, pak výrazně ovlivnil svým ekumenickým, mezinárodním a politickým přehledem i kontakty.¹⁵⁵

Tzv. Velká válka Hromádku zasáhla silně. Vedle globálních důsledků vzbuzujících palčivé teologické otázky jej v jeho celoživotním úsilí o mír zjevně ovlivnila i osobní zkušenost z východní fronty, kde v závěru války působil jako polní kurátor (armádní kaplan). Sám zpětně vzpomínal zejména na setkávání s ruskými zajatci, kteří mu byli autentickými svědky o probíhající bolševické revoluci a jejích důvodech. Vzhledem k osobnímu vnímání společenské odpovědnosti musel být pro Hromádku formující i zážitek, kdy se během rozpadu Rakouska-Uherska v říjnu roku 1918 musel ujmout vedení svého vojenského tábora.¹⁵⁶

Nový stát a nová církev

V období první republiky byl Hromádko podle publicisty Pavla Kosatíka nejprogresivnějším a nejvlivnějším českým evangelíkem po filosofu Emanuelu Rádlvi.¹⁵⁷ Právě Rádl byl navíc Hromádkovým prvorepublikovým souputníkem a partnerem veřejného angažmá. Platformami jejich působení za první republiky byly vedle církevní a akademické půdy zejména křesťanský spolek Akademická YMCA a časopis Křesťanská revue, který spolu založili. A kromě teologie a církevního dění byly v hledáčku jejich zájmu od počátku i témata politická.¹⁵⁸

154 HROMÁDKA, J. L.: *Proč žiji?*, in: týž a kol.: *Pravda a život*, str. 78-80.

155 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 24-28.

156 HROMÁDKA, J. L.: *Proč žiji?*, in: týž a kol.: *Pravda a život*, str. 87-88

157 KOSATÍK, P.: *Kam jde vývoj?*, in: RESPEKT, 25. 10. 2009 (cit. 7. 3. 2022), dostupné online:

<https://www.respekt.cz/tydenik/2009/44/kam-jde-vyvoj>

158 MORÉE, P., PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str.46

Ve 20. letech se Hromádka výrazně vymezoval vůči nacionalismu, který byl u zakladatelů i členů Českobratrské církve evangelické přítomný stejně jako ve zbytku společnosti. Na místo národovectví, ale i liberalismu nabízel po vzoru Karafiátově cestu k jádru křesťanství.¹⁵⁹ Jako teolog varoval před tím, aby se z ČCE nestal občanský spolek vlasteneckých idealistů. Církev nesmí ztratit svůj hlavní úkol: zvěstování milosti. „Nejsme na to, abychom dělali dobré vlastence, loyální občany československé republiky – nýbrž na to, abychom umožnili lidem dostat se k hlubinám Božího milosrdenství v Ježíši Kristu“¹⁶⁰

Na podobných výrocích a textech z tohoto období lze mapovat Hromádkovo odvracení se od tzv. liberální teologie.¹⁶¹ Ve svém pojetí suverénního Boha, jenž zasahuje do dějin svým zjevením a zpochybňuje lidské jistoty, nyní čerpal zejména z Ragaze a Kuttera, kteří byli nejen předzvěstí barthovského zlomu v křesťanském myšlení, ale také vlivnými křesťanskými socialisty. Ragaz a Kutter podobně jako posléze Barth s Thurneysenem dávali důraz na živého Boha zjeveného v Ježíši a jeho kříži a na církev, která má o Kristu, o jeho soudu i milosti svědčit a tím proměňovat svět. Tato představa ovlivnila Hromádkovo myšlení na celý zbytek života.¹⁶² A to natolik, že sám Hromádka a následně i jeho žáci označují toto období konce desátých a začátku dvacátých let jako „Hromádkův přelom“ či teologickou revizi.¹⁶³ K této revizi a podobným závěrům jako Barth však došel Hromádka nezávisle na Barthovi a jeho díle zhruba ve stejné době jako on. Sám píše o tom, že se Barthovými texty pořádně zaobíral až v roce 1923.¹⁶⁴ Přelom to však nebyl zcela absolutní. Celý život se Hromádka pohyboval v napětí mezi teologií liberální a teologií dialektickou a snahou o jejich integraci. Ve vztahu víry, resp. církve ke společnosti a kultuře totiž liberální teologie usiluje o syntézu, zatímco teologie dialektická je k nim kritická a zdůrazňuje nekonečný rozpor mezi Bohem a člověkem, který překonává jedině Kristus.¹⁶⁵

Některé Hromádkovy výroky proti nacionalismu v církvi na první pohled vytvářejí dojem zdánlivé apolitičnosti. Třeba když se odvolává na Rádlova kritiku politizace

159 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 38

160 HROMÁDKA, J. L.: *O křesťanskou orientaci* in: *týž, Cesty protestantského teologa*, str. 101

161 PUTNA, M. C.: *Česká katolická literatura 1918-1945*, str. 246

162 HROMÁDKA, J. L.: *Proč žiji?*, in: *týž a kol.: Pravda a život*, str. 90-91

163 Viz HROMÁDKA, J. L.: *Na přelomu*, in: *týž, Cesty protestantského teologa*, str. 57 a dále např. název Disertace Pavla Filipiho: FILIPI, P.: *Farář Josef Hromádka. Prakticko-theologický pohled na tzv. Hromádkův přelom*. Případně viz SMOLÍK J.: *Josef L. Hromádka*, str. 46

164 HROMÁDKA, J. L.: *Cesty protestantského teologa*, str. 13

165 TROJAN, J. S.: *Vztah církve a státu v životě a díle J. L. Hromádky*, str. 13.

evangelického křesťanstva.¹⁶⁶ Jeho postoj však samozrejme má politické dôsledky. Práve Hromádkův dôraz na živou zbožnosť, na kořeny víry v Písnu a reformační teologii, jeho mezinárodní rozhled a odpor k nacionalismu byl spolu s rozvíjením ekumenických vztahů (zejména s římskými katolíky) velmi důležitou kotvou a zároveň kompasem pro vznikající ČCE a její roli ve společnosti. Výše zmíněné odmítnutí „tvorby loajálních občanů“ pro Hromádku neznamena uzavření se před zbytkem světa. Naopak postavení církve ve společnosti a křesťanovo úsilí o Boží království pokládá za určující pro běh dějin a společnosti.¹⁶⁷ Dle vývoje dějin se pak, tvrdí Hromádka, mění konkrétní úkoly církve a křesťanova života. Smolík připomíná, že Hromádka tyto úkoly křesťanství pro svou dobu již roce 1925 zformuloval jako „mír, boj za nové řády sociální a mezinárodní přátelství“.¹⁶⁸ To jsou jednoznačně politické kategorie, které Hromádka ve svých 36 letech pokládal nejen za svůj osobní občanský zájem ale skutečně za úkol celého křesťanstva. Avšak se stejným důrazem zároveň odmítal zneužívání náboženství pro politickou moc a zneužívání politické moci pro náboženství.¹⁶⁹

O tom, že J. L. Hromádka byl pro Českobratrskou církev evangelickou vsutku určující a vlivnou postavou svědčí např. skutečnost, že mu ve 20. letech bylo oficiálně svěřeno vypracování *příručky k poznání učení a zásad církve*. Tyto Hromádkou formulované *Zásady ČCE* byly následně schváleny synodem v roce 1927, druhé vydání pak bylo schváleno v roce 1932 a to se ve stejném znění dočkalo dalších dvou vydání.¹⁷⁰ V *Zásadách*, v kapitole *Naše úkoly na světě* Hromádka znovu a tentokrát oficiálně jménem církve zopakoval křesťanskou distanci vůči jakémukoli národovectví, zneužívání moci označil za „ohavnost“ a evangelíky vyzýval: „...aby bedlivě si všímali všeho života politického i kulturního úsilí svého národa.“¹⁷¹ Křesťané totiž mají vědět o své odpovědnosti za chyby světa a společenského uspořádání a měli by je v Kristově jménu proměňovat k lepšímu:

166 HROMÁDKA, J. L.: *Křesťanství, církev, klerikalism*, str. 5.

167 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 47.

168 HROMÁDKA, J. L.: *Křesťanství, církev, klerikalism*, str. 23.

169 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 48.

170 HROMÁDKA, J. L.: *Zásady ČCE (1932)*, str. 4, 62-63.

Nám dnes známější text vydaný pod stejným názvem *Zásady ČCE* vznikl celkovým přepracováním Hromádkova díla komisí pro nové vyjádření víry v 60. letech. Při citacích budu pro upřesnění uvádět v závorkách rok schválení synodem a u verze z roku 1966 k autorství dodávám „kolektiv autorů“.

HROMÁDKA, J. L. a kolektiv autorů: *Zásady ČCE (1966)*, str. 3.

171 HROMÁDKA, J. L.: *Zásady ČCE (1932)*, str. 51-54, citace ze str. 52.

„Ti, kdož uvěřili v něho, jsou povoláni, aby již dnes ve světě bojovali a všechnu jeho bídu i nepravost u kořenů přemáhali. Oslavený Kristus dává věřícímu křesťanu stálý podnět, aby v nadějně odvaze hledal cesty a prostředky, jak svět napravit.“¹⁷²

Vztah k TGM a první republice

Politický přesah myšlení J. L. Hromádky se dá pozorovat také na jeho celoživotním vyrovnávání se s myšlením Tomáše Garrigua Masaryka a s jeho důsledky. Hromádka uznával Masaryka v otázkách politických. Kladně hodnotil Masarykův výklad českých dějin i důrazy na demokracii a humanitu a hlásil se k jeho programu. Avšak zásadně s Masarykem nesouhlasil v otázkách teologických. Masarykovi vyčítal jeho podcenění významu Božího zjevení v Kristu, v čemž se shodoval s Janem Karafiátem.¹⁷³ V průběhu života se Masarykem zabýval v řadě svých textů včetně např. habilitace z roku 1919¹⁷⁴, věhlasné knihy *Masaryk* z roku 1930¹⁷⁵ a poválečné reflexe *Masaryk mezi včerejškem a dneškem* z roku 1947.

Hromádka trefně upozorňoval na podcenění zbožnosti u moderních protestantů a vlastně vůbec moderní společnosti. Masarykův program, demokracie a humanitní ideály podle Hromádky potřebují hlubší zakotvení. Potřebují žít z náboženských zdrojů, které nejsilněji viděl v Božím zjevení v Kristu. Ač i Masaryk poznal původ krize moderní společnosti v krizi náboženství, tak na ni nenabídl náboženské řešení. Tento Masarykův nesoulad a Hromádkův reformační důraz na zjevení vedl Hromádku k důležitému teologickému závěru. Totiž, že křesťan má zůstat v kritickém odstupu od jakéhokoli politického systému. Ani liberální demokracie totiž není definitivní cestou k Božímu království. Víra ve zjevení Boží milosti v Kristu byla tedy pro Hromádku osvobodivou silou, která umožňuje odstup a nadhled od aktuálního režimu. Tím si Hromádka myšlenkově podepřel i svou snahu o dialog mezi západní demokracií a východním komunismem, která

172 HROMÁDKA, J. L.: *Zásady ČCE (1932)*, str. 47.

173 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 88-90.

174 HROMÁDKA, J. L.: *Masarykova filosofie náboženství a předpoklady vědecké dogmatiky*, in: týž a kol.: *Pravda a život*, str. 15-55.

175 Podle publicisty a masarykovského badatele P. Kosatíka patří Hromádkova kniha *Masaryk mezi nejlepší díla o TGM*. KOSATÍK, P.: *Kam jde vývoj?*, in: RESPEKT, 25. 10. 2009 (cit. 7. 3. 2022), dostupné online: <https://www.respekt.cz/tydenik/2009/44/kam-jde-vyvoj>.

začínala již za první republiky.¹⁷⁶ Navzdory představě, že církev nesmí splynout s žádným státním zřízením však Hromádka přesto viděl úkol pro české evangelíky nikoli v neutrálním postoji k politice, nýbrž v aktivním uplatňování křesťanského přesvědčení při budování státu a *boji o českou duši*: „Nemůže nám, českým evangelíkům, býti lhostejno, na jak pevných základech stojí náš státní a právní řád.“¹⁷⁷

Vztah ke katolicismu

Hromádka tedy chápal svou práci jako *boj o duši národa* a shodoval se s Masarykem v tom, že otázka česká je především otázka náboženská. Usiloval proto o obnovení významu reformačního křesťanství v Československu a nahrazení vlivu katolictví šířením evangelické teologie, zbožnosti a mravnosti. Nešlo mu však o povrchní odpor vůči katolíkům, který byl ve 20. letech mezi protestanty běžný a typicky vedený z pozic moderního liberalismu. Naopak. Ve vztahu ke katolíkům byl Hromádka i přes výtky velice vstřícný. Již v té době byl průkopníkem ekumenického dialogu, a to jak ve vztahu ke katolíkům, tak k menším církvím. Na katolících obdivoval právě sobě tolik blízké propojení zbožnosti se zájmem o věci veřejné i navzdory některým neduhům tohoto spojení v podobě katolického klerikalismu (propojení církve a světské moci), který Hromádka odmítal. Hromádkova vstřícnost ke katolicismu byla v prostředí českých evangelíků tak do očí bijící, že byl veřejně ostře odmítán jako příliš *prokatolický*. Hromádkovi šlo prostě o hledání společných kořenů a jednoty (což je opakující se téma, které se u Hromádky posléze v ekuméně projevilo i ve vstřícnosti vůči pravoslaví a v politickém myšlení i v celoživotní fascinaci socialismem a dialogu s komunismem).¹⁷⁸ O to větší zklamání však Hromádka prožil, když mnozí katolíci ve 30. letech inklinovali k fašismu ve Španělsku, Itálii a posléze v Německu. A zklamání z různých dosud platných jistot začalo v té době přibývat.¹⁷⁹

Církev proti nacismu

Po hlubším studiu Karafiáta a dějin Jednoty bratrské a také kvůli neblahému politickému vývoji třicátých let Hromádka rozpoznal klíčový význam křesťanského sboru

176 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka – Život a dílo*, 78.

177 HROMÁDKA, J. L.: *Cesty českých evangelíků*, str. 57-60.

178 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka – Život a dílo*, 71-73.

179 HROMÁDKA, J. L.: *Proč žiji?*, in: *týž a kol.: Pravda a život*, str. 94.

jako alternativního prostoru, kde je možné žít demokratické ideály propojeně s hlubokými duchovními zdroji a tím proměňovat i zbytek společnosti. Společenství víry bylo pro Hromádku místem, kde žije Kristova láska a tím také nastavuje zrcadlo zbytku světa a už nyní předjímá Boží království. Odtud pak plyne Hromádkův celoživotní zájem o působení církve a aktivní účast na něm i aktivní vytváření společenství ve všech oblastech jeho práce.¹⁸⁰

Přesvědčení o významu sborového společenství, autonomie na aktuální politické ideologii ani čím dál větší důraz na Slovo Boží jako jediný pevný bod v otřásajícím se světě Hromádku nevehnaly do izolace od věcí veřejných (jako se tomu u křesťanů může mnohdy snadno stát), ale naopak posílily jeho pocit odpovědnosti křesťanů za vývoj světa. A projevil to opět i prakticky. Ve 30. letech byl hromádka veřejným odpůrcem nacismu. Např. pozvání Karla Bartha k přednášce v Myslibořicích v roce 1935 mělo vedle akademického i tento politický rozměr. Barth totiž nebyl jen představitel Hromádkovi blízkého teologického směru, ale také Vyznávající církev, která se hlasitě postavila nacismu.¹⁸¹ Pro Hromádku byl německý nacismus i velkou výzvou teologickou. Ve svých vzpomínkách např. upozorňuje na to, že slabost německých církví čelit Hitlerovi byla důsledkem Lutherova učení o dvou říších. Selhání Německých křesťanů utvrdilo Hromádkův odklon od luterství k tradici české reformace, jejíž sociální důrazy a společenskou odpovědnost vnímal jako Kristu bližší.¹⁸²

Paradoxně stejnou teologickou chybu vytkl v prosinci 1989 Jakub S. Trojan právě Hromádkovi, když v jeho celoživotním pokušení stranit mocným rovněž viděl nereflektovaný luterský kořen ve špatně uchopeném učení o dvou říších.¹⁸³

Na hrozbu nacismu Hromádka před válkou upozorňoval i v Československém rozhlase a v den pohřbu Tomáš Garrigua Masaryka pronesl přednášku s názvem *Pochodeň Masarykova*, která byla veřejnou deklarací podpory ideálů prvního československého prezidenta a vyzváním k jejich hájení v těžké době. Aktivně se zajímal o dění v Německu,

180 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka – Život a dílo*, 79.

181 MORÉE, P., PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 47.

182 HROMÁDKA, J. L.: *Proč žiji?*, in: týž a kol.: *Pravda a život*, str. 97.

183 TROJAN, J. L.: *Vztah církve a státu v životě a díle J. L. Hromádky*, str. 37.

udržoval kontakty s německými migranty a angažoval se i v pomoci demokratickým silám ve Španělsku.¹⁸⁴

Ve výboru pro demokratické Španělsko se Hromádka seznámil s aktivními komunisty, což navázalo na jeho dosavadní blízkost levicovým postojům a prohloubilo jeho zájem o marxismus a Sovětský svaz. Pro další vývoj Hromádkova myšlení a jednání je dobrá zkušenost s členy tohoto výboru velice důležitá.¹⁸⁵

Hromádka také jednoznačně podpořil mobilizaci a ozbrojenou obranu proti nacistickému zlu v roce 1938, jak dokazuje např. slavná korespondence s Karlem Barthem.¹⁸⁶ Vyzýval k tomu i v Československém rozhlase.¹⁸⁷

Mnichovská dohoda podepsaná na konci září 1938 byla ranou nejen pro celý národ, ale i osobní tragédií všech, kdo se angažovali ve prospěch demokratických ideálů za první republiky. Pro Hromádku znamenal Mnichov zásadní zlom a trauma pro jeho myšlení a teologii. Dohodu a její důsledky považoval za duchovní otřes celých dějin a veškeré Hromádkovo další jednání a myšlení je třeba mapovat se zřetelem k této události.¹⁸⁸ Hromádka podobně jako mnozí další považoval Mnichov a následné vypuknutí války za obrovské selhání západu a ztroskotání liberální demokracie, která nedokázala odpovědět na duchovní krizi a sociální otázky. A podobně jako pro celou republiku je i pro Hromádku Mnichov odrazovým můstkem pozdější změny politické orientace na Sovětský svaz.¹⁸⁹

Za oceánem

Kvůli Hromádkovým protinacistickým postojům jej přátelé obávající se o jeho bezpečí po okupaci v roce 1939 přesvědčili k emigraci.¹⁹⁰ Tu strávil v USA, kde díky mezinárodním kontaktům ze Světové rady církví pokračoval v akademické práci (zejména v New Yorku a v Princetonu) ale také ve veřejném životě. Angažoval se v krajanských spolecích i amerických veřejných institucích, a to jak organizačně, tak publicisticky (např. v časopise *Husův lid*, kde působil spolu s významným historikem Otakarem Odložilíkem). Setkával se s československými emigranty, po celou válku byl v kontaktu

184 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka – Život a dílo*, 80.

185 MORÉE, P., PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 46.

186 ŠTEFAN, J.: *Karl Barth a ti druzí*, str. 265.

187 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka – Život a dílo*, 81.

188 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka – Život a dílo*, 82.

189 HROMÁDKA, J. L.: *Proč žiji?*, in: *týž a kol.: Pravda a život*, str. 96.

190 FILIPI, P.: *Do nehlubších hlubin*, str. 33.

s exilovou vládou v Londýně a podílel se dokonce na organizaci návštěv Jana Masaryka a Edvarda Beneše v USA. Vedle českých se setkával i s americkými politickými špičkami jako byl viceprezident Henry A. Wallace.¹⁹¹

Ve svých textech analyzoval válečný vývoj a jeho náboženské i sociální důsledky. Cestu k míru a spravedlnosti opět hledal v hlubokých zdrojích křesťanské víry a vracel se k reflexi důsledků Mnichova pro svou vlast. Hledal opěrné body pro poválečné budování Československa i celého světa a vracel se k Masarykovi zleva, když psal o jeho pojetí oprávněnosti revoluce a zájmu o utlačované.¹⁹² Hromádkaova interpretace Masarykových postojů je však zejména vyzdvihnutím přijatelnosti násilné revoluce např. podle Pavla Kosatíka velmi sporná.¹⁹³

Hromádka se snažil zasáhnout i do čistě Americké veřejné debaty. V prvních letech vyzýval americkou veřejnost k podpoře zapojení do války proti nacismu a později se snažil zahnat americký strach z komunismu. Tehdy začal formulovat též své přesvědčení, že jedinou šancí pro poválečný mír je spolupráce západních demokracií se Sovětským svazem a působil ve prospěch vzájemného porozumění. V otázce budoucnosti Československa se Hromádka konzistentně ke svému dosavadnímu vývoji, loajálně k Benešovi a v souladu s trendem vzestupu významu československých levicových myslitelů (např. Zdenka Nejedlého) a politiků přikláněl k pocitu nutnosti změny politické orientace státu. Komunistickému návrhu nové koncepce státu představené v brožuře *Cesta ke svobodě* Hromádka v roce 1944 sice vytkl, že v něm chybí zmínky o Masarykovi, jinak však s textem – zejména s obratem Československa od Západu na Východ a významem dělnického hnutí – souzněl.¹⁹⁴

2.1.2 Kritický socialista?

Po válce

V poválečných letech Hromádka už před svým definitivním návratem opět veřejně působil v Československu. Vedle praktického shánění finančních prostředků ze zahraničí

191 MOREĚ, P., PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 47.

192 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka – Život a dílo*, str. 88-90.

193 KOSATÍK, P.: *Kam jde vývoj?*, in: RESPEKT, 25. 10. 2009 (cit. 7. 3. 2022), dostupné online: <https://www.respekt.cz/tydenik/2009/44/kam-jde-vyvoj>.

194 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka – Život a dílo*, str. 95.

na pomoc československým občanům, studentům a církvím pro umožnění obnovy své vlasti zajišťoval např. stipendia pro českobratrské bohoslovce v USA. A i nadále působil jako veřejný intelektuál a teolog vnímající svou odpovědnost za duchovní rozvoj československé společnosti a vlastní církve.¹⁹⁵ Tématem jeho textů z té doby byla společenská přestavba státu. Meziválečné přednášky jako *Naše dnešní orientace*, *Poslání Československa v dnešní Evropě*, *Křesťanství a komunismus* či soubor *Mezi východem a západem* již svými názvy ukazují, čím se zabýval a kudy se Hromádkovo myšlení ubíralo.

Významným dějinným mezníkem pro Hromádku zůstala Mnichovská dohoda, kterou teologicky interpretoval jako výzvu k pokání a impuls pro hledání nového směru. Politický a ideový návrat před rok 1938 považoval za nemožný.¹⁹⁶ Avšak čím dál zřetelněji se v myšlenkách přesouval také ke zhodnocení významu Sovětského svazu a Leninovy říjnové revoluce, která podle něj odhalila krizi západní civilizace. Bolševici podle Hromádky lépe, než soudobé křesťanstvo vystihli potřebnost sociální spravedlnosti, kterou církev zanedbaly.¹⁹⁷ Hromádka se dále držel Masaryka, kterého považoval za orientační bod pro jakékoli další politické snahy, upozorňoval však na mnohé neduhy první republiky, zatímco rostoucí vliv komunistů na vývoj státu hodnotil kladně. Mimo jiné oceňoval příklon komunistů k tradici české reformace a husitství.¹⁹⁸ Zdá se mi však z dnešní perspektivy jen těžko pochopitelné, že by Hromádka v komunistickém odkazování na husity nerozpoznal nacionální a propagandistickou motivaci odstřižnutou od duchovních důrazů, které v české reformaci zdůrazňoval on.

To, co již v roce 1925 označil za hlavní úkoly křesťanstva, tedy „mír, boj za nové řády sociální a mezinárodní přátelství“, měl Hromádka po 20 letech stále před očima. Ve svých přednáškách upozorňoval, že Západ se svým pojetím lidských práv a demokracie a Východ se svou sociální spravedlností a revolučním étosem musí poválečný svět budovat společně.¹⁹⁹ Což zapadalo do všeobecně přijímaného pojetí Československa jakožto *mostu mezi Východem a Západem*²⁰⁰ „Jestliže (...) se nedomluví, nová katastrofa je

195 MOREĚ, P., PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 53-54.

196 SMOLÍK, J.: Josef L. Hromádka, str. 98.

197 MOREĚ, P., PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 207.

198 HROMÁDKA, J. L.: *O nové Československo*, str. 13-15, 22.

199 Např. HROMÁDKA, J. L.: *Rusko a západ*, in: týž: *Mezi východem a západem*, str. 40.

200 MOREĚ, P., PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 44.

neodvratná,“ varoval Hromádka a po hirošimské zkušenosti již tehdy upozornil i na hrozbu jaderného konfliktu mezi USA a SSSR.²⁰¹

Vzájemná nevraživost obou velmocí přecházející ve studenou válku však již v roce 1947 ukázala, že Hromádkova idea o globální spolupráci nemá naději na uskutečnění. Hromádka hodnotil tento vývoj velice negativně a vinil z něj americkou politickou scénu reprezentovanou novým prezidentem Trumanem.²⁰²

Hromádkovo přitakání orientaci Československa na Sovětský svaz se v roce 1947 ještě zesílilo po nadšené návštěvě Ruska.

Při hodnocení Hromádkova nadšení z návštěvy SSSR je však potřeba mít před očima srovnání s cestami Maxima Gorkého a dalších západních intelektuálů, kterým sovětští komunisté představovali jen umělé „Potěmkinovy vesnice“. V Hromádkově případě nasvědčuje zinscenovanosti jeho návštěvy zejména zdržení jeho cesty, kdy mu nejprve v roce 1946 Sověti odmítli udělit vízum, a následně jej „náhle“ přizvali do vládní delegace v roce 1947. Zdá se, že sovětští diplomaté potřebovali dostatek času na pečlivou přípravu.²⁰³

Politická orientace na Sovětský svaz byla kritizována zejména z Hromádkových vlastních řad. Evangelíci tíhli spíše k demokratickým stranám²⁰⁴ a podle Hromádky nebyli připraveni na změnu, kterou on považoval za nevyhnutelnou.²⁰⁵ Kritika od evangelíků po únoru 1948 ještě zintenzivnila o čemž svědčí velmi ostré dopisy dochované v Hromádkově pozůstalosti.²⁰⁶

Jeho angažmá významně pokračovalo i na mezinárodní ekumenické scéně. V meziválečných letech se podílel na přípravě ustavení Světové rady církví (SRC), které bylo válkou přerušeno a působil v jejím výboru. Hromádka následně v srpnu 1948 přednášel na jejím prvním valném shromáždění v Amsterdamu. V rámci IV. pracovní skupiny, jejímž tématem byla *křesťanská odpovědnost v našem rozděleném světě* představil referát *Církev a současná mezinárodní situace*, ve kterém oponoval západnímu antikomunismu na konferenci zastoupenému J. F. Dullesem, který se později stal

201 HROMÁDKA, J. L.: *Komunismus a křesťanství*, str. 9.

202 MOREĚ, P., PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 45.

203 MOREĚ, P., PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 58-61.

204 MOREĚ, P., PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 32.

205 HROMÁDKA, J. L.: *Proč žiji?*, in: týž a kol.: *Pravda a život*, str. 96.

206 MOREĚ, P., PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 93-95.

ministrem zahraničí USA. Hromádka svým postojem sice pomohl otevřenosti SRC východním církvím, včetně ruské pravoslavné, zároveň však již tehdy narazil na vznikající napětí uvnitř SRC, které analogicky odpovídalo všudypřítomné mezinárodní polarizaci.²⁰⁷

Zahraniční církevní kritice pak nečelily jen Hromádkovy závěry politické, ale i ty teologické. Např. výroky typu „Dějiny se nedají zastavit“ vzbuzovaly podezření, že Hromádka „propadá teologii dějin“, což však on sám odmítal.²⁰⁸ Propadáním teologii dějin se myslí ztotožnění marxistické dialektické zákonitosti dějinného vývoje s Boží vůlí a současného stavu reálného socialismu s jakýmsi předstupněm Božího království. Podezření bylo na stole nejen u Hromádky. V 50. letech byla teologie dějin předmětem kritiky např. také u křesťanů-socialistů ve vedení maďarské reformované církve.²⁰⁹

Hromádka po únoru 1948 a vztah ke komunismu

Kladné přijetí únorového převratu, ztělesněné například Hromádkovým členstvím v nově vzniklém *Ústředním akčním výboru národní fronty*²¹⁰, je tedy pokračováním tohoto pojetí dějin a sdílení socialistických cílů. Je však potřeba říci, že Hromádka se ani po únoru nestal komunistou. Stále se prezentoval jako křesťan a demokrat a sám se tak také vnímal.

Hodnocení Hromádkových postojů v době začínající totality reviduje nedávno objevený dopis Svazu evangelických církví ze dne komunistického převratu 25. 2. 1948, který Hromádka jakožto 1. místopředseda Svazu spolupodepsal a možná dokonce inicioval. Svaz evangelických církví se tímto soukromým dopisem obrátil na prezidenta Beneše s podporou stejného dne v tisku zveřejněného svolání římskokatolického arcibiskupa Josefa Berana s názvem *Nemlč, arcibiskupe* o nutnosti zachování právního státu. Beranův proslov je nejvýraznějším veřejným protestem církevních představitelů proti nastupující diktatuře a dopis Svazu evangelických církví je důležitým příkladem potenciálu ekumény v odporu vůči novému režimu. Význam mezicírkevní spolupráce v kritice totality jedním z důvodů, proč komunisté ekuméně nepřáli a aktivně jí zamezovali.²¹¹

207 SMOLÍK, J.: Josef L. Hromádka, 108-109.

208 SMOLÍK, J.: Josef L. Hromádka, 104-105.

209 BALOG, Z.: *Teologie-dějiny-politika na příkladu Maďarska 1956*; in: FREY-REININGHAUS, G.; LINK, CH. a kolektiv autorů: *Svoboda Kristovy církve v dějinách*, str. 12.

210 Kam však prý byl jmenován bez vlastního úsilí MOREÉ, P., PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 85.

211 MOREÉ, P., PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 67-69.

Kromě tohoto dopisu Hromádka ještě krátce po únorovém převratu kritizoval kroky komunistů, které považoval za cestu k totalitě.²¹² V celkově sice provýchodním textu pro přípravný sborník výše zmíněné amsterdamské konference SRC konané v srpnu 1948 Hromádka otevřeně zmínil brutalitu a bezohlednost sovětské moci, hrozbu totalitarismu, chybu komunismu v podobě zbytečného násilí a nezdravého zdůraznění diktatury (ačkoli všechna tato rizika spíše zlehčuje). Popsal i nutnou přechodnost a nedostatečnost všech lidských režimů před tváří Boží.²¹³ V říjnu 1948 upozornil, že se na mnoha místech dostávají k moci „darebáci“ a že mnozí lidé jsou zcela neprávem vyhazováni ze zaměstnání i bytů, proti čemuž se musí protestovat (omlouval to však dočasnou „rozbouřenou hladinou“ a oprávněností revoluce.)²¹⁴ A když po okupaci v roce 1968 Hromádka vzpomínal na 50. léta, označil politické procesy jako „zrůdné zjevy“ a kritizoval myšlenkovou sterilitu i „dogmatickou jalovost“ tehdejších čelních představitelů KSČ.²¹⁵

Přesto všechno však Hromádka novému směřování státu po únoru 1948 přitakal. Formální demokracii a politickou svobodu považoval jen za prostředek k vyššímu cíli, kterým podle něj má být důstojný život a sociální spravedlnost. Totalitní praktiky komunistů v SSSR i v Československu považoval za přechodný nástroj revoluce, případně je vykládal jako nepochopení komunistických zásad některými státními představiteli.²¹⁶ Komunistickou vizi beztrždní společnosti chápal Hromádka jako sekularizovanou verzi křesťanského usilování o společenství plné pravé lásky. I proto považoval komunismus spolu s budovatelským zápalem a cílevědomostí jeho představitelů v kontrastu s předválečným selháním demokratického západu za životaschopnější ideu pro budoucnost než kapitalismus a liberalismus jejichž neduhy viděl v USA i v první Československé republice.²¹⁷

K zastavení snahy o dialog s marxisty a zrušení Hromádkova obdivu k socialistické revoluci a cílům tak nedošlo ani během stalinistického teroru, zatýkání katolických

212 MOREÉ, P., PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 85.

213 HROMÁDKA, J. L.: *Naše odpovědnost v poválečném světě*, in: týž a kol.: *Pravda a život*, str. 64, 66, 68-69.

214 HROMÁDKA, J. L.: *Reformační církev v proudech dneška*; in: týž: *Jednota národa v pravdě*, str. 52.

215 HROMÁDKA, J. L.: *Memorandum prezidenta KMK po srpnu 1968*, in: FILIPI, P.: *Do nejhlubších hlubin*, str. 268-269.

216 MOREÉ, P., PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 91-92.

217 TROJAN, J. S.: *Moc v dějinách*, str. 170-171

i evangelických duchovních, omezení veřejného působení církví a přerušení oficiální možnosti dialogu křesťanů a marxistů vést. Nechtěl, aby se radikálním odmítnutím režimu církev dostala na okraj společnosti bez možnosti ji směřovat a korigovat, bez možnosti žít křesťanskou odpovědnost se skutečným dopadem na okolní svět.²¹⁸ Roli církve však Hromádka neviděl ani ve slepé podpoře režimu, jak by se mohlo zdát. Své veřejné působení v Československu vnímal sám Hromádka jako pastýřskou péči o věřící evangelíky v náročné dějinné situaci, a i proto věnoval tolik energie vysvětlování a teologické interpretaci společenského dění. Úkolem křesťanstva v komunistických státech bylo podle Hromádky: být konstruktivním korektivem hlavní politické linie.²¹⁹ Křesťanství Hromádka považoval za jedinou duchovní sílu, která může selháním a zneužitím moci komunistů čelit a odhalovat zdravé jádro nové státní ideologie, o které Hromádka prohlašoval, že jí rozumí lépe než sami komunisté.²²⁰ Zdůrazňoval, že komunismus se má stejně jako křesťanství hodnotit podle záměrů a nikoli podle chyb jeho představitelů.²²¹ Církev s komunisty sdílí touhu po sociální spravedlnosti a míru a má se tedy na budování spravedlivé společnosti podílet a zároveň komunistické postupy kriticky „očistovat od lidských chyb“. V opozici vůči proamerickým a antikomunistickým postojům západních církví (např. v případě korejské války) však trval na tom, že k odmítnutí konkrétních nedostatků komunismu může křesťan přejít teprve po přitakání jeho dějinné úloze.²²² Toto postavení církve jakožto loajálního kritika považoval Hromádka i za úředně posvěcené po diskusi se státními představiteli o nových církevních zákonech v letech 1948-1949.²²³

Církev má podle Hromádky stále spoléhat jedině na Pána Boha a v žádném politickém systému se nesmí cítit jako doma. Ani „v říši Františka Josefa (...) ani v republice Masarykově, (...) ani v republice Klementa Gottwalda.“²²⁴ A pro svůj zdravý a skutečně svobodný život se musí vzdát vnějších světských opor.²²⁵ (S tímto zralým teologickým postojem je však v napětí např. Hromádkovo hájení tehdejších církevních reforem a vůbec

218 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 108-109.

219 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 113.

220 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 179-180.

221 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 202.

222 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, 113-114.

223 OTTER, P.: *Církevní politika 1949*, str. 39.

224 HROMÁDKA, J. L.: *Reformační církev v proudech dneška*; in: *týž: Jednota národa v pravdě*, str. 45.

225 HROMÁDKA, J. L.: *Reformační církev v proudech dneška*; in: *týž: Jednota národa v pravdě*, str. 49.

celá řada jeho veřejných vystoupení). Současnou pro církve tolik nepohodlnou bouřlivou dějinnou situaci, tak Hromádka vnímal jako příležitost k novému objevení Slova a k osvědčení pravé víry, která jediná může světem beze strachu projít a zvítězit.²²⁶ Soud a pokání jako hermeneutický klíč pro křesťanské pochopení dějinného vývoje od roku 1938 je pro Hromádkovo pojetí církve za komunismu klíčové. Vidíme ho i v prohlášení synodu ČCE v roce 1950, který Hromádka pomáhal formulovat a kde církve kajícíně vyznává své chyby a novou situaci označuje za Boží soud.²²⁷

V otázce role církve v komunistické společnosti tedy Hromádka mluvil o jakési střední cestě. Např. právě na synodu roku 1950 prohlásil, že církve nemá být ani obráncem starého světa, za jehož nedostatky nese spoluzodpovědnost, ze kterých se má kát a nést důsledky Božího soudu, ale stejně tak nemá ani zavírat oči před chybami a nespravedlnostmi nového režimu. Dokonce mluvil i přímo o pomoci lidem stíhaným z politických důvodů. Veškeré vůči režimu kritické výroky, které na synodu od Hromádky a dalších zazněly, však byly posléze v církevním tisku cenzurovány státní kontrolou. Navzdory svým protestům a aktivní komunikaci se státními představiteli zakusil Hromádka i další cenzorské zásahy do svého díla, omezení svého zapojení do aktivit Světové rady církví, zákaz činnosti spolku YMCA atd. Zároveň mu stovky evangelíků psaly o pomoc při svém zápole s nespravedlivými důsledky represí. Nová státní politika v oblasti hospodářství tvrdě dopadla i na jeho rodiče – sedláky. Hromádka tedy musel vidět a opakovaně zakoušet, že jeho vize svobodné církve, která si přes náklonnost k cílům komunismu stále drží kritický odstup od státu, nemá v nových poměrech naději na uskutečnění.²²⁸ Zdá se však, že přes vlastní intelektuální, ideologickou fascinaci marxismem a jeho idealistickými cíli Hromádka neviděl, že ve skutečnosti vládne východnímu bloku jiná ideologie než ta, kterou obdivoval. Místo socialismu hrál prim stalinismus, jehož jediným cílem byla moc sama o sobě a pro sebe. Státní zneužití moci tak Hromádka i nadále považoval jen za počáteční přehmaty na cestě ke spravedlivější společnosti.²²⁹ Svým vlastním myšlením se Hromádka dostal do těžko řešitelného dilematu: jak kritizovat komunistický režim, aniž by ho člověk buď zcela popřel anebo jím

226 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 110.

227 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 107,112.

228 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 98-101.

229 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 177.

byl odsouzen? Jak být loajálně kritický, když komunistický režim považuje kritiku za projev neloajálnosti?²³⁰

Hromádka se sice zastával nespravedlivě postižených a dál vyjadřoval i kritiku, avšak po roce 1950 již téměř výhradně neverejně. Dle Smolíka v obavě, aby neohrozil revoluční pohyb, jehož dobrým cílům stále věřil.²³¹ Jakou roli v tom hrál navíc i strach o vlastní život, rodinu či o rodnou církev je těžko říct a těžko soudit. Je však třeba tento aspekt brát vážně. Stejně vážně je ale potřeba vzít v potaz i skutečnost, že komunisté velice chytře kombinovali perzekuce s pozitivní motivací a např. některé církevní představitele včetně Hromádky si udržovali nadprůměrným finančním ohodnocením a společenskou prestiží zvyšovanou řadou státních vyznamenání. Hromádka si žil vysoce nad poměry a např. Peroutkovo podezření, že byl vědomě placen za své názory se dodnes nedá jen tak přejít. Majetkové zajištění Hromádky a jeho rodiny by mohlo pomoci k porozumění, jak Hromádka uvěřil lživé propagandě o úspěších státní sociální politiky a o celospolečensky rostoucím blahobytu a zároveň nevidět zhoršující se situaci v zemi. Avšak vzhledem k tomu, že mluvíme o vysokoškolském profesorovi s mezinárodním přehledem a kontakty, se tomuto vysvětlení věří jen těžko. Pochybnosti a podezření ohledně čistoty Hromádkovy motivace doma i v zahraničí hájit komunistický režim v době stalinistických procesů (včetně např. toho s Miladou Horákovou, členkou ČCE) jsou tedy opravdu vážná. Navzdory tomuto podezření je však třeba říci, že Hromádka si byl vědom své odpovědnosti i svého nespravedlivě privilegovaného postavení. Čím loajálnější byla jeho veřejná vystoupení, tím významněji chápal a také uplatňoval svou roli jakožto přímluvce u důležitých představitelů Strany za ty, kteří čelili nespravedlivým důsledkům režimu i za výhodnější postavení církví a křesťanů v zemi. A z dobových dokumentů se zdá, že stát na tuto Hromádkovu roli v řadě případů přistoupil.²³² Což Hromádku utvrzovalo v přesvědčení, že křesťanství je postupně kultivace a humanizace režimu stále schopno.²³³

230 OTTER, P.: *Církevní politika*, str. 39.

231 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 123.

232 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 101-104; MATĚJKA, O.: „*Jsou to berani, ale můžeme je využít*“, str. 328-329.

233 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 182.

Politické uvolňování po roce 1953 zdánlivě potvrzovalo Hromádkovo přesvědčení o přechodnosti komunistického využívání násilných prostředků pro prosazení svých cílů. Jenže pro církev nová stranická linie navzdory očekáváním věřících i původním plánům Státního úřadu pro věci církevní velkou úlevu a zásadní změny nepřinesla.²³⁴

Částečně se se však otevřela například možnost domácí i mezinárodní ekumény. Nejvýznamnější bylo obnovení kontaktu se Světovou radou církví. V tom samozřejmě Hromádka díky své minulosti a kontaktům sehrál důležitou roli. Charakter ekumenických kontaktů se však výrazně proměnil. Komunisté totiž pochopili potenciál, který působení Čechoslováků v SRC skýtalo pro jejich zájmy. Na druhé valné shromáždění Světové rady církví, které se konalo roku 1954 v americkém Evanstonu tak vyrazila delegace československých církví vedená děkanem KEBF a členem ČCE J. L. Hromádkou. Dobovými dokumenty je však doloženo, že mnohem spíše než o církevní reprezentanty, šlo o československými diplomaty velmi pečlivě připravenou skupinu, jejímž cílem bylo ovlivnit ráz konference tak, jak se to komunistům hodilo. K tomu mohla jako motivace sloužit i skutečnost, že Hromádkovi byl krátce před konferencí udělen Řád republiky. Cílem delegace bylo zamezit proamerickému vyznění celé konference, vytvoření dojmu, že v Československu se křesťanům dobře daří, prosazovat téma míru, jaderného odzbrojení apod.²³⁵ Hromádkovy veřejné projevy na mezinárodních platformách z té doby je tedy nutné brát s rezervou (o to více, když jeho referát na konferenci v Evanstonu nesl název *Závislost církve na Bohu a její nezávislost od lidí*²³⁶) a to i navzdory jeho celoživotnímu úsilí o spravedlnost a mír, které bylo, zdá se mi, autentické. Komunisté byli s působením delegace na konferenci spokojeni a po návratu ji ocenili, ale Hromádkovy postoje vyvolávaly čím dál více otazníků mezi západními církevními představiteli i běžnými křesťany. V Evanstonu se proti Hromádkovi konaly dokonce demonstrace organizované československými emigranty, kteří jeho navázanost na komunistický stát tvrdě kritizovali a narušovali i jeho přednášky.²³⁷ Navzdory těmto atakům, kdy byl

234 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 123; MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 141.

235 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 141-147.

236 Kostnické jiskry, 1954, č. 33; SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 127.

237 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 141-147.

Hromádka poplíván na ulici²³⁸ či označován za sovětského agenta, byl však zvolen členem ústředního výboru Světové rady církví a v Princetonu místopředsedou Presbyterní aliance. Kritika však nevymizela a občanské protesty proti své osobě Hromádka zažil znovu po dvou letech v Austrálii.²³⁹ A nemizela ani kritika od teologů, ke které se později přidal i Hromádkův přítel a vzor Karl Barth. Ten Hromádku přátelsky upozornil, zda nedělá totéž, co sám kritizuje na Brunnerovi a Niebuhrovi akorát s opačným znaménkem, když „věc Kristovu“ až příliš spojuje s konkrétní politickou linií „reálného socialismu“.²⁴⁰

Druhá polovina 50. let a dopady sovětské destalinizace přinesly i určité vzednutí protestních hlasů v Československé společnosti proti komunistické vládě.²⁴¹ Hromádka tehdy v červnu roku 1956 svým jménem zaštil a vysvětlujícími dopisy doprovodil protestní rezoluci studentů Komenského evangelické bohoslovecké fakulty i následující kritické usnesení padesáti evangelických učitelů a farářů kritizující zneužívání moci státu i mravní úpadek společnosti a požadující obnovení svobody slova, udělení amnestie politickým vězňům a posílení právního státu, obnovení kazatelského a pastoračního působení ve věznicích apod.²⁴² Tyto rezoluce adresované prezidentovi Zápotockému však neměly žádný efekt, neboť sjezd KSČ, který proběhl ve dnech doručení dopisu, zarazil demokratizační tendence režimu a pro kritiku už nebyl prostor. Zároveň z neznámých důvodů ani na jednu rezoluci státní správa nijak nezareagovala. Je možné, že Hromádkovo zaštilění a snaha o nekonfliktní formulace v obou rezolucích pomohly tomu, že nedošlo k žádné tvrdé reakci státu.²⁴³ Hromádkovu roli v těchto případech můžeme chápat jako pokus o uskutečnění jeho ideálu naznačeného v prvních letech totality. Ač totiž obě rezoluce žádají nápravu chyb a nespravedlnosti, tak svými Hromádkou doplněnými či doporučenými formulacemi uznávají legitimitu komunistické vlády, vyjadřují důvěru k jejím představitelům i souznění se socialistickými cíli. Tento postoj loajální kritiky Hromádka ještě podtrhl ve zmíněných průvodních dopisech.²⁴⁴ Podobně můžeme interpretovat i Hromádkův dopis přiložený k protestnímu prohlášení odmítajícímu

238 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 211.

239 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 127-128.

240 ŠTEFAN, J.: *Karl Barth a ti druzí*, str. 268.

241 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 165.

242 HLAVÁČ, P., MOREÉ, P.: *Cesta církve III*, str. 91-99.

243 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 165-168.

244 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 214.

pronásledování křesťanů, které sepsali k režimu kritičtí mladí faráři sdružení v uskupení „Nová orientace“ v roce 1960. A také jeho připojení se ke kritice připravovaného zákona o rodině v roce 1963.²⁴⁵

V historické paměti ČCE tvoří úspěšné masové protesty evangelíků proti formulacím o povinné výchově dětí k socialistickému smýšlení v připravovaném zákoně o rodině důležitý mezník pro následující viditelné zvýšení evangelické veřejné angažovanosti i navzdory tomu, že protesty začaly teprve poté, co už byly tyto problematické formulace ze zákona neveřejně vyškrtнутy na základě diskuse s právními institucemi. Intervence J. L. Hromádky však mohla být podobně jako dopis jeho kolegy z fakulty Rudolfa Říčana a teoreticky i dopis faráře J. Duse brána v potaz již předtím a tvorbu zákona skutečně ovlivnit.²⁴⁶

Na tomto místě se mi zdá vhodné upozornit na napětí mezi „zahraničním“ a „domácím“ Hromádkou, které popsal Pavel Otter. Hromádkovo výše popsané pochopení církve v komunistické společnosti jakožto loajálního kritika mělo v určitých mantinelech alespoň malou šanci na uskutečnění, jak jsme viděli v případech studentských a farářských rezolucí, či v Hromádkových osobních intervencích u vysoce postavených straníků a možná i ohledně onoho zákona o rodině. Mohla by tomu odpovídat i do určité míry respektovaná vnitřní svoboda evangelické církve. Avšak Hromádkovo již zmíněné jednání na konferencích Světové rady církví a později ve Světové radě míru a zejména v Křesťanské mírové konferenci ukazuje, že na mezinárodní scéně si komunisté loajalitu Hromádky a celé evangelické církve pohlídali a jakoukoli veřejnou kritiku státu na těchto platformách odmítli dopustit.²⁴⁷

Boj za mír a loajalita k režimu

Do linie „zahraničního“ Hromádky spadá i jeho angažmá na Sověty ovlivňovaných konferencích Světové rady míru (SRM).²⁴⁸ Otázku války a míru Hromádka považoval za bytostně teologické a církevní téma. Jak jsem uvedl výše, už za první republiky považoval usilování o mír a mezinárodní spolupráci za úkol křesťanství své doby. I proto se tolik angažoval v mezinárodní ekumeně. Jedno z politických bojišť za mír bylo pro Hromádku téma znovuvybrojení Německa, které jej v době začínající studené války, jen pár let po

245 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 253-267.

246 Viz MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 253-267.

247 OTTER, P.: *Církevní politika 1948*, str. 43-44.

248 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 186-194.

pádu nacismu přímo děsilo. V tom měl společnou řeč s významnými teology a představiteli německé protinacistické Vyznávající církve jako byli Karl Barth, Martin Niemöller či Hans Joachim Iwand.²⁴⁹ Kritizoval také americkou intervenci v Koreji či jaderné zbrojení. Právě Světová rada míru, do jejíž výkonného výboru byl posléze zvolen, byla Hromádkovi od roku 1951 platformou, kde mohl svou křesťanskou odpovědnost za mír ve světě přenést do dialogu na politické úrovni. Dokonce byl impulzem pro spolupráci mezi SRM a Světové rady církví, kterou však tato vzápětí odmítla právě kvůli podezření SRM z hájení sovětských zájmů.²⁵⁰

Opět se dá jen těžko soudit, nakolik v Hromádkově mezinárodním úsilí hrála roli autentická touha po míru a nakolik prostě šel na ruku svým chleboďárcům, neboť loajalitu zahraniční mírové linii československé politiky zachovával nejen ve veřejných a připravených prohlášeních, ale i v soukromých dopisech. Zatímco máme doloženo, že ve vedení KSČ moc dobře věděli, jak dobrou propagaci jim Hromádka zajišťuje (ač mu právě pro jeho idealismus a rodinné vazby nedůvěřovali stoprocentně), nemáme zodpovězeno, zda si to navzdory všem uděleným státním vyznamenáním či odměnám a tváří v tvář kritice od vlastních souvěrců plně uvědomoval i on sám.²⁵¹

Velmi smutnou kapitolou Hromádkova úsilí o mír a jeho veřejného angažmá navázaného na komunistickou propagandu je jeho problematičtější stanovisko k maďarskému povstání v říjnu a listopadu 1956. Hromádka na základě svých osobních znalostí s některými oficiálními představiteli Maďarské reformované církve a podle informací z komunistických médií veřejně odmítl legitimitu snah o převrat a podpořil sovětské vojenské potlačení revoluce. Věřil totiž v propojení povstalců s fašisty, zvěstem o pogromech a násilnostech, které měli povstalci provádět a hrozbě intervence západních mocností.²⁵² Ač uznal i mnohé chyby na straně maďarských komunistů, odmítal jakékoli iluzorní snahy o návrat před rok 1938 a tvrdil, že sovětská armáda zachránila Maďarsko před rozpadem a Evropu před vypuknutím nové horké války. A zabránění válce bylo pro něj i v tomto případě zřejmě klíčovou motivací.²⁵³ O svém názoru se snažil přesvědčit

249 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 135-137.

250 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 186-194.

251 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 195-201.

252 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 214-227.

253 BALOG, Z.: *Teologie-dějiny-politika na příkladu Maďarska 1956*; in: FREY-REININGHAUS, G.; LINK, CH. a kolektiv autorů: *Svoboda Kristovy církve v dějinách*, str. 15.

církevní představitele z celého světa. Jeho stanovisko bylo otištěno i v řadě médií. Stranické orgány si Hromádkův zápal v této věci velice pochvalovaly a mimo jiné využily jeho postoj k maďarskému povstání jako argument pro nominaci J. L. Hromádky na Leninovu cenu míru. Pro západní ekuménu to byl naopak další trpký zářez do vztahů k Hromádkovi a československým protestantům. Hromádkova izolace na mezinárodní úrovni, která se například ve Světové radě církví objevovala už dřív, se tímto prohloubila. Došlo i k neúspěšnému pokusu vyloučit Hromádku z ústředního výboru Světové rady církví.²⁵⁴

Podobně problematický je Hromádkův postoj ke kubánské krizi v roce 1962 vyjádřený v článku *Po krizi?*, který pro slepé přebírání sovětské propagandy kritizovali nejen českobratrští faráři sdružení v *Nové orientaci*, ale i Karl Barth.²⁵⁵

V čem tkví selhání Hromádkova „boje za mír“ trefně vystihuje první část citátu Blaise Pascala, kterým sám Hromádka zakončil slavnou přednášku *Problém pravdy v theologickém myšlení* při svém prvním jmenování děkanem v roce 1928: „Jest nepravá zbožnost, zachovávatí mír na úkor pravdy...“²⁵⁶

Rozporuplnost Hromádkovy osoby a napětí mezi jeho intelektuální kapacitou a vlivem komunistické propagandy lze sledovat i na kontrastu téměř prorockého pochopení zvyšování významu Číny a třetího světa a zároveň zcela chybného zhodnocení budoucího vývoje situace čínských křesťanů. Komunistickou revoluci v Číně vnímal jako zásadní osvobodivý krok pro křesťanství, což se z dnešního pohledu jeví absurdně. Čím dál častěji Hromádka ve svých úvahách o vývoji historie a společnosti vracel též k sovětské říjnové revoluci z roku 1917, kterou označoval jako „fundamentální událost dějin“²⁵⁷ a dle skandálně znějícího svědectví pamětníků ji dokonce přiřadil za vtělení Krista jako druhou nejvýznamnější událost lidstva.²⁵⁸

254 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 214-227.

255 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 328.

256 HROMÁDKA, J. L.: *Problém pravdy v theologii*, str. 31.

257 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 129.

258 PUTNA, M. C.: *Česká katolická literatura 1945-1989*, str. 642.

Zapojení křesťanů do maďarského povstání a podpora revoluce mezi představiteli Světové rady církví vedly k dalšímu ztížení církevní situace ve východním bloku.²⁵⁹ Období od roku 1956 do začátku šedesátých let se tak kvůli tvrdému přístupu k církvím označuje přímo za „kulturní revoluci.“²⁶⁰ Boj proti křesťanství, které od roku 1957 pocítovaly československé církve čím dál citelněji se projevoval jak ve snižování finančních příspěvků na platy farářů a činnost církve, tak v přísnějších represích a definitivnímu zamezení veřejného projevování křesťanství a vytlačování křesťanů z veřejných povolání jako byli učitelé. Na přitvrzování státních represí proti křesťanům Hromádka reagoval dopisy adresovanými ÚV KSČ, ve kterých odmítl plošné označování křesťanů za reakční tmáře nejen z principiálních ale i pro režim strategických důvodů. Jeho předpoklad se potvrdil, neboť např. v ČCE vedlo další ztěžování situace k výraznému vzednutí kritiky proti agresivní propagandě a např. průběh synodu této církve v roce 1959 měl vůči režimu velice kritické vyznění.²⁶¹ Ve svých dopisech se Hromádka kromě kritiky zneužívání moci a ateistické propagandy snažil opět o vysvětlení styčných bodů křesťansko-marxistického dialogu a ukázání biblického svědectví, které míří směrem k budování socialistické společnosti. Směr společenského vývoje podle něj nemůže mířit zpět k první republice, nýbrž k socialistickému humanismu. Argumentačně tedy mířil jak proti západním kapitalistům, tak proti komunistickým represím. V tomto přesvědčení však zůstává v západní ekuméně nadále osamocen²⁶² a představitelé komunistických státních orgánů byli, jak vidno z přitvrzování jejich postupu k církvím, na dialog s křesťany zvědaví jen do té míry, do jaké se hodil k jejich propagandě.

Na konci 50. a začátku 60. let však můžeme sledovat postupné zesilování Hromádkovy kritičnosti k československému komunistickému režimu a zčetňování již zmíněných osobních intervencí u představitelů KSČ za režimem postihnuté jednotlivce i za postavení KEBF a církví ve společnosti. Zřejmě to souvisí s jeho uvědomováním si vlastní důležitosti pro propagandistické potřeby režimu na mezinárodní úrovni. Toto vědomí

259 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 124.

260 TROJAN, J. S.: *Vztah církve a státu v životě a díle J. L. Hromádky*, str. 40;
SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 124.

261 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 231-234.

262 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 124.

u Hromádky rostlo spolu s udělováním státních vyznamenání a po udělení Leninovy ceny míru v roce 1958. Zástupci orgánů Českobratrské církve evangelické se Hromádkovým významem rovněž zaštiťovali při různých sporech se státem a požadavcích na něm. A stranické orgány si tohoto významu byly vědomy také, zejména po založení Křesťanské mírové konference (KMK), což dokládá i rozhodnutí ÚV KSČ z roku 1964 nominovat Hromádku na Nobelovu cenu míru se záměrem zvýšit prestiž jeho mezinárodním aktivitám.²⁶³

Křesťanská mírová konference

Dalším příkladem problematické, a přesto mezinárodně vlivné aktivity J. L. Hromádky je jeho zřejmě nejvýznamnější „projekt“ spojující Hromádkovo celoživotní ekumenické úsilí s jeho společenskou angažovaností. Roku 1958 byla založena Křesťanská mírová konference a Hromádka se stal jejím prvním prezidentem, kterým zůstal až do svého odstoupení v roce 1969. Dle Hromádkových vzpomínek a podle hodnocení jeho žáků šlo o autentický Bonhoefferem inspirovaný polooficiální „experiment“ vzniklý zespona ekumenickou spoluprací v Československu, jehož upřímným záměrem bylo sdružit křesťany všech zemí světa ve společném odporu proti válce a jaderné hrozbě a hledání společné cesty k míru.²⁶⁴ Dle historiků a pramenů však navzdory snad upřímným záměrům Hromádky a jeho okolí šlo o instituci, jejíž vznik i následné kroky byly řízeny komunisty. Cílem KSČ (resp. KGB) bylo pomocí církevních institucí a představitelů šířit svá propagandistická témata na mezinárodním poli, nasměrovat boj proti jadernému zbrojení jako kritiku USA a vytvořit křesťanskou mezinárodní východní alternativu vůči dosavadní (tzv. „ženevské“) celosvětové ekumeně ztělesněné zejména prozápadní Světovou radou církví. Hromádka o tom musel vědět a opět se tak zřejmě snažil manévrovací prostor daný komunisty využít pro dobrou věc, které věřil. A to i za cenu politického zneužití. Komunistickými dokumenty doložená a Stranou kritizovaná nejednoznačnost fungování KMK by mohla svědčit i proto, že Hromádka se snažil tuto platformu využít (např. skrze kontakty se SRC) pro svůj dlouhodobý idealistický cíl: *křesťanské zlidštění komunistického režimu*. Komunisté však KMK vymknout kontrole

263 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 316-321.

264 FILIPI, P.: *Do nejhlubších hlubin*, str. 60-64; OPOČENSKÝ, M.: *...kdo věří, dívá se dopředu*, str. 22-26; SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 134-153, HROMÁDKA, J. L.: *Proč žiji?*, in: *týž a kol.: Pravda a život*, str. 115-116.

nenechali.²⁶⁵ O tom svědčí jednak absence kritických stanovisek KMK ke zhoršujícímu se postavení křesťanů v komunistických zemích²⁶⁶ a jednak svědectví o vlivu KGB na směřování této „mírové instituce“.²⁶⁷ V době rostoucích obav z jaderného střetu na konci 50. let však bylo Hromádkovo angažmá ztělesněné v založení KMK přijato kladně i mnohými církevními představiteli na Západě. K nejvýznamnějším pravidelným účastníkům mezinárodních shromáždění KMK z řad západních teologů vedle Martina Niemöllera patřili např. Hans Joachim Iwand, Georges Casalis, či Helmut Gollwitzer. Hromádkův celoživotní přítel a vzor Karl Barth byl vůči KMK skeptický, ale o její aktivity se zajímal.²⁶⁸

Například k tak razantnímu a jednoznačnému odmítnutí jaderných zbraní, jaké odhlasovala první pražská mírová konference v roce 1958, na konferencích Světové rady církví nikdy nedošlo. Je však potřeba vnímat, že na tomto shromáždění převažovaly církve ze zemí východního bloku, jenže na Všekřesťanském mírovém shromáždění v roce 1961 už byly západní církve zastoupeny hojně, a to včetně japonské delegace, která autentičností odporu vůči jadernému zbrojení zdůraznila. Podobně vlivné bylo i vyzývání Západu ke skutečnému dialogu a globální spolupráci, do které má být zahrnut i tzv. Třetí svět, na jehož rostoucí význam Hromádka upozorňoval.²⁶⁹ K definitivní diskreditaci KMK došlo po rozkolu v této instituci, který následoval po sovětské okupaci Československa.²⁷⁰

60. léta, dialog s marxisty a nové Zásady ČCE

Vedle práce v KMK a organizace řady velkých mezinárodních setkání Hromádka stále zůstával aktivním evangelíkem i ve své vlasti. Na životu církve mu záleželo, viděl ji však jako nedostatečně schopnou reagovat na duchovní revoluci celého světa. I proto se (již od 30. let) pokoušel vést dialog s marxisty. Nejen aby křesťanství humanizovalo komunismus, ale také aby církve pochopila svou odpovědnost za sociální struktury světa

265 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 247-250.

266 TROJAN, J. S.: *Vztah církve a státu v životě a díle J. L. Hromádky*, str. 38.

267 Viz např. HRUBÁ, O.: *Neznámé svědectví o Křesťanské mírové konferenci*, in: protestant.cz, 3/2008 (cit. 7. 3. 2022), dostupné online:

<https://protestant.evangelnet.cz/nezname-svedectvi-o-krestanske-mirove-konferenci>.

268 ŠTEFAN, J.: *Karl Barth a ti druzí*, str. 267.

269 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 138-141.

270 HRUBÁ, O.: *Neznámé svědectví o Křesťanské mírové konferenci*, in: protestant.cz, 3/2008 (cit. 7. 3. 2022), dostupné online:

<https://protestant.evangelnet.cz/nezname-svedectvi-o-krestanske-mirove-konferenci>.

Viz také níže.

a podílela se na jejich změně k lepšímu. I pro celkový mír ve světě vnímal dialog křesťanů s marxisty za bezpodmínečně nutný. V 60. letech kulturním a následně politickým uvolněním nastaly pro takový dialog dosud nejnadhřejší podmínky. Dokladem toho z Hromádkovy strany je kniha *Evangelium pro ateisty* z roku 1958, ale zejména také skutečná osobní setkávání a spolupráce s filozofy jako byl Milan Machovec, která vedla ke vzniku Hromádkova díla *Na prahu dialogu: socialismus je zápas o člověka* z roku 1964.²⁷¹

Ačkoli např. Jakub S. Trojan upozorňuje, že na oficiální úrovni (např. v KMK) Hromádka organizoval dialog výhradně mezi „oficiálními marxisty“ a „oficiálními křesťany“ bez ohledu na alternativní proudy uvnitř obou směrů²⁷², tak prameny a vzpomínky pamětníků svědčí o tom, že alespoň v soukromí Hromádkovi upřímně šlo o skutečný dialog. Příkladem toho jsou diskusní setkávání probíhající nejprve u Hromádky doma a posléze v Husově ekumenickém semináři v Jirchářích. Těchto „jirchářských čtvrtků“ se totiž vedle marxistických filozofů a Hromádkových spolupracovníků z fakulty aktivně účastnili i zástupci k režimu a Hromádkovi kritické Nové orientace jako byl Ladislav Hejdánek, ale i pozdějšího katolického disentu jako byli Jiří Němec či Jan Sokol. V podmínkách komunistického režimu šlo o nevídaně svobodný prostor pro diskusi a benevolentní přístup státních orgánů k této aktivitě je dalším dokladem výsadního postavení J. L. Hromádky i uvolňování politických poměrů v šedesátých letech.²⁷³

60. léta jsou obdobím vzednutí kritických hlasů ve společnosti a Českobratrská církev evangelická nezůstávala pozadu. O protestech proti zákonu o rodině a aktivitách Nové orientace jsem se krátce zmínil již výše. Do této linie vedle např. kritiky praktik StB na setkání Svazu československých evangelických duchovních spadají i stupňující se kritické požadavky jednotlivých církevních seniorátů podávané oficiální cestou, či k poměrům ve státě dosti kritické *Poselství synodu církvi* z roku 1966. Komunisté spoléhali na Hromádku, že tvorbu tohoto *poselství* a vůbec církevní naladění ke státu včas usměrní přijatelnějším směrem. Osobně ho k tomu nabádal dokonce i ministr školství, Hromádka však naopak některé požadavky synodu podpořil (podobnou roli sehrál vícekrát, např. už na synodu v roce 1963).²⁷⁴

271 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 149.

272 TROJAN, J. S.: *Vztah církve a státu v životě a díle J. L. Hromádky*, str. 44.

273 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 282-285.

274 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 276-277.

Synod v roce 1966 mimo jiné schválil také novou zcela přepracovanou verzi *Zásad Českobratrské církve evangelické*. Toto nové znění *Zásad* sice vykazuje mnohé hromádkovské rysy jako třeba přesvědčení o tom, že „pád starých sociálních forem je důsledkem lidské viny a Božím soudem nad nimi“²⁷⁵, avšak zejména 6. kapitola s názvem *Instituce, právo a stát* k Hromádkovi 60. let příliš nesedí. Věty jako „dnes je otázka práva jedním z nejtěžších sociálních problémů,“²⁷⁶ zmínky o úkolu křesťanů v podobě ochrany právního řádu „před libovůlí těch, kdo spravují společnost“,²⁷⁷ o nebezpečném zasahování státní moci „do všech oblastí života“, o významu dělby moci a dokonce o právu na revoluční odpor působí nezvykle odvážně.²⁷⁸ Právo na odpor by sice mohlo být připodobněno k Hromádkovu (a komunistickému) pojetí revoluce, avšak jako důvod pro revoluci zde není zmíněna sociální otázka, nýbrž *sobectvím a tyraní nenapravitelných vládařů porušované právo, spravedlnost a lidskost*.²⁷⁹ Výrok o tom, že se „dály pokusy ztotožnit království Boží s určitými hospodářskými formami a sociálními řády, ale ukázalo se vždy, že tyto pokusy byly vedeny buď nedostatkem reálnosti, nebo byly v nebezpečí, že svobodu evangelia promění v nové zákonictví,“²⁸⁰ dokonce působí jako nepřímá kritika mnoha Hromádkových veřejných projevů. Při čtení *Zásad* z 60. let je proto nutné vědět, že tuto kapitolu vypracovala filosofka a pozdější chartistka Božena Komárková, a že podle jejího svědectví do celých nových *Zásad ČCE* Hromádka kvůli časové vytíženosti nenapsal vůbec nic a přípravných pracovních schůzí komise pro nové vyjádření víry se neúčastnil. Pro mapování českobratrské perspektivy politické angažovanosti však jde o velice důležitý, výjimečný a odvážný text, který na své vydání čekal až do svobodnějšího politického okna v roce 1968. A později za normalizace sloužil utlačovaným evangelickým disidentům jako ideová opora vůči normalizačnímu přezírání i ataků z vlastní církve. Hromádka *Zásady ČCE* skutečně zaštitil svým jménem, a kromě politického uvolnění to byla tedy zřejmě i jeho autorita, která vůbec umožnila jejich vydání.²⁸¹ Z toho navzdory výše zmíněným napětím mezi textem *Zásad* a Hromádkovými deklarovanými postoji usuzují, že se zněním

275 HROMÁDKA, J. L. a kolektiv autorů: *Zásady ČCE (1966)*, str. 86.

276 HROMÁDKA, J. L. a kolektiv autorů: *Zásady ČCE (1966)*, str. 87.

277 HROMÁDKA, J. L. a kolektiv autorů: *Zásady ČCE (1966)*, str. 89.

278 HROMÁDKA, J. L. a kolektiv autorů: *Zásady ČCE (1966)*, str. 90-91.

279 HROMÁDKA, J. L. a kolektiv autorů: *Zásady ČCE (1966)*, str. 89.

280 HROMÁDKA, J. L. a kolektiv autorů: *Zásady ČCE (1966)*, str. 87.

281 HLAVÁČ, P., KEŘKOVSKÝ, P.: *Cesta církve IX*, str. 150.

a výpověďmi tohoto církevního dokumentu alespoň bazálně souzněl a nezdály se mu v rozporu s jeho dosavadním teologickým myšlením.

Pražské jaro

Navzdory tomu, že pražské jaro, demokratizační proces v KSČ a celé československé společnosti a „zlidštění komunismu“ roku 1968 včetně nové svobodnější církevní politiky se zdály být zadostiučiněním Hromádka celoživotního úsilí²⁸² jeho chápání situace se od převažující evangelické linie lišilo.²⁸³ Na jednu stranu se i KMK pod jeho vedením přidala k volání po demokratické kontrole moci²⁸⁴, na druhou stranu se Hromádka nelíbily snahy a prohlášení představitelů jeho vlastní církve, které vnímal jako zpátečnické. Hlavní proud ČCE byl reprezentován zejména synodním kurátorem právníkem Pavlem Šimkem, který svým k režimu kritickým působením a šikovným zastupováním církve v jednáních se státem dělal stranickým orgánům vrásky již dlouho. On a další představitelé ČCE včetně oficiálních orgánů v roce 1968 poznali příležitost pro změnu a začali hlasitě a oficiálními memorandy požadovat vyrovnání vztahů církve a státu, přístup církve do veřejného prostoru, odstranění marxismu-leninismu jako státní ideologie z ústavy, navýšení platu duchovních a zrušení politické kontroly církve.²⁸⁵ Hromádka obrodný proces roku 1968 také oceňoval a prožíval nadějně, identifikoval se ovšem více s oficiální linií stranickou než s tou církevní. Na mezinárodních platformách jako byla KMK, ale i v soukromých rozhovorech trval na tom, že pražské jaro není a nesmí být jakýmsi předstupněm konce komunistického režimu a návratu před rok 1938 či příklonění se k západnímu kapitalismu současnosti. Pražské jaro mělo podle něj znamenat naopak předstupeň vylepšení a naplnění socialismu. Konzistentně se svými poúnorovými postoji Hromádka věřil v postupnou humanizaci komunismu a proklamovaný „socialismus s lidskou tváří“ roku 1968 začal tento jeho sen připomínat. Potvrzovala mu to i skutečnost, že reformy pražského jara vycházely zevnitř strany, nikoli nátlakem „reakce“. Úkol křesťanství tak Hromádka viděl i nadále v podpoře socialistických cílů. Církev by měla pomoci k „proměně člověka“ a nikoli využít situace k oslabení KSČ, posilování vlastní pozice a znovunabytí prvorepublikových privilegií. Těmito postoji však

282 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 155.

283 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 340.

284 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 157.

285 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 290.

ještě posílil odklon evangelické veřejnosti a zejména mladší generace evangelických duchovních od jeho osoby. Hromádkovi, jeho spolupracovníkům a nejbližším žákům však polednový vývoj roku 1968 sloužil jako potvrzení, že jimi zvolená strategie k režimu byla spolu s Hromádkovým prorockým pohledem na dějiny správná a pozitivnímu vývoji přímo přispěla.²⁸⁶

V 60. letech Hromádka nadějně vyhlížel k završení socialismu jako k „dostavbě nového domu“. Jediné, čeho se obával bylo, že se v této nové budově ubytuje na jeho správu zatím ještě nepřipravený člověk.²⁸⁷ Trojan tento jeho optimismus po dvaceti letech ironicky a trefně okomentoval, že v této době již Hromádkově pozornosti bohužel unikala možnost,

„že by v samotné stavbě mohly být nedostatky, že je kupř. jen zčásti obyvatelná, že zdivo vykazuje na několika místech trhliny, do střechy teče, voda a plyn nefungují a že to vše ovlivňuje i vzájemné vtahy obyvatel (...), že dokonce i původní plány stavitelů nového domu mají hluboké vady.“²⁸⁸

Okupace a závěr Hromádkova života

Oč větší bylo Hromádkovo nadšení, že se v pražském jaru roku 1968 začíná uskutečňovat jeho sen, o to větší tragédií pro něj byla srpnová okupace Československa vojsky Varšavské smlouvy pod vedením SSSR. Hromádka viděl sovětský útok jako nepochopení cílů pražského jara a jako hrozbu definitivní ztráty důvěry československých občanů v myšlenku socialismu.²⁸⁹ Okupaci sovětskou vnímal jako horší ránu pro československý národ, než jakou byla okupace nacistická. Tu totiž podnikli otevření nepřátelé, zde šlo o zradu od domnělého přítele.²⁹⁰ Zajímavé je, že tato zkušenost Hromádku nevedla k revizi jeho postojů k násilnému potlačení maďarské revoluce v roce 1956. Rozdíl viděl Hromádka v tom, že v Maďarsku došlo k občanskému rozkolu a vzájemnému násilí mezi Maďary, které bylo nutno zastavit. U nás naopak panovala jednota a naprostá většina národa novému vedení komunistické strany a vlády důvěřovala. A sovětská intervence v ČSSR tedy neměla žádné opodstatnění a je pouhou

286 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 340-346.

287 HROMÁDKA, J. L.: *Na prahu dialogu*, in: *týž, Pole je tento svět*, str. 112.

288 TROJAN, J. S.: *Vztah církve a státu v životě a díle J. L. Hromádky*, str. 45-46.

289 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, str. 157.

290 HROMÁDKA, J. L.: *Memorandum prezidenta KMK po srpnu 1968*, in: FILIPI, P.: *Do nejhlubších hlubin*, str. 273-274.

agresí motivovanou strachem o moc, která v důsledku ohrožuje důvěru v socialismus nejen u nás, ale na celém světě.²⁹¹

V posledním roce a čtvrt svého života se Hromádka i stále stavěl za Dubčkovu linii ve vedení KSČ, opakovaně a tvrdě kritizoval okupaci, kterou přirovnával k podobně závažnému národnímu traumatu, jakým byla Mnichovská dohoda z roku 1938. Posledním záchvěvem končící éry Hromádkova věhlasu byly jeho 80. narozeniny, ke kterým mu gratulovali zástupci církví z celého světa (již však s výjimkou řady církví východního bloku, v čemž se už ohlašoval rozkol KMK v hodnocení okupace) a při osobním setkání i prezident ČSSR Ludvík Svoboda.²⁹²

Na Křesťanské mírové konferenci se Hromádkovi nepodařilo prosadit otevření dialogu o okupaci a schválení prohlášení o sovětském zneužití moci. Naopak po Hromádkově kritice kroků SSSR došlo k vyštípání Hromádkova spolupracovníka Ondry z pozice generálního tajemníka KMK. J. L. Hromádka proto v listopadu 1969 rezignoval na funkci prezidenta KMK. Prosazování socialismu mocí a tlakem, který zaznamenal v ČSSR i v KMK považoval jednak za anachronismus a jednak za nepřijatelné mocenské jednání.²⁹³ Odmítl tak svým dalším setrváním ve vedení KMK legitimizovat současnou politiku východního bloku. Těžko říct, zda navzdory vlastnímu vědomí o vnitřním fungování KMK skutečně věřil, že v ní dokáže prosadit svou protiokupační linii.²⁹⁴ Poslední veřejný projev pronesl Hromádka v Grenoblu 10. listopadu 1969, 46 dní před svou smrtí. Kritizoval v něm počínající tzv. „normalizační proces“ v Československu.²⁹⁵

2.1.3 Reflexe: Kritický angažovaný evangelík

Josef Smolík zakončil svou knihu o Hromádkově životě a díle výrokem, že „revoluce listopadu 1989 dala Hromádkovi za pravdu“²⁹⁶. Těžko však z textu určit, co tím měl Smolík na mysli. Martin Prudký 8. března 2022 na konferenci ke 100. výročí narození Josefa Smolíka v diskusi navrhl, že by mohlo jít o odkaz na promluvu ze 7. listopadu 1969 na západoněmeckém setkání KMK, kde Hromádka prohlásil, že z následků okupace se bude Československo vzpamatovávat 20 let. Jenže tam Hromádka mluvil o tom, že minimálně

291 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 347.

292 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 352.

293 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, 157.

294 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 354-357.

295 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, 165.

296 SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka*, 167.

20 let potrvá obnova narušené důvěry v myšlenku demokratického komunismu²⁹⁷ a k té tedy během Sametové revoluce opravdu nedošlo (ačkoli se k podobnému přesvědčení někteří představitelé revoluce hlásili²⁹⁸).

Mohlo by jít tedy o Smolíkovu víru v to, že by Hromádka zkrátka s revolucí a jejími záměry souzněl. V tom by se snad Smolík nemýlil, ale dnes 33 let po revoluci je jasné, že polistopadový vývoj Hromádkovi za pravdu nedal. Hromádka totiž i navzdory obrovskému otřesu způsobenému sovětskou okupací až do konce života v prosinci roku 1969 věřil, že budoucnost patří demokratickému a humánnímu socialismu.²⁹⁹ Zdá se mi tedy, že jediné, v čem dal listopad roku 1989 Hromádkovi politicky za pravdu, je postupná úplná devastace důvěry v socialismus způsobená jeho násilným prosazováním Komunistickou stranou a zneužíváním moci jejími představiteli. Pozitivně bychom to mohli opřít o jiný Hromádkův výrok z roku 1969, že totiž

„...každá společnost, a tedy i socialistická, může dějinně obstát a vítězit, jen je-li budována na svobodném přesvědčení, na důvěře mezi lidmi, zejména mezi politickými vůdci a obyvatelstvem, na odpovědnosti a radosti v práci, na odvaze a iniciativě v kterémkoli oboru pracovním a na nadějných výhledech do budoucnosti. Lidé mohou snášet po léta tlak, vnější rozkazy a donucovací prostředky. Ale přicházejí chvíle, kdy se vzbouří proti všemu, co je nepřesvědčující o hodnotě, smyslu a cílech společenských pořádků...“³⁰⁰

A tato slova ze stejného textu by Hromádka mohl napsat klidně v předvečer ruské agrese na Ukrajině v únoru roku 2022:

„...Ale na dlouhou dobu není možno zachovat mír, bude-li se opírat pouze o odstrašovací sílu nukleárních zbraní v rukou velmocenských soupeřů. (...) Nebezpečí jejich arogance a jejich nároků být rozhodčími o tom, co je správné a nesprávné, spravedlivé a nespravedlivé, co je pravda a lež, bylo a zůstává nevypočitatelným. Vstupujeme do dějinného údobí, kdy bude nutno spojit všechny tvůrčí proudy lidskosti, svobodné odpovědnosti a opravdové solidarity ve službě a bratrství, abychom v hlubších dimenzích lidského osobního i společenského života položili základy k ryzímu mírovému soužití. S tím ovšem souvisí otázka, zda jsou

297 MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník*, str. 357.

298 Např. Klub za socialistickou přestavbu Obroda.

299 FILIPI, P.: *Do nejhlubších hlubin*, str. 67.

300 HROMÁDKA, J. L.: *Proč žiji?*, in: týž a kol.: *Pravda a život*, str. 119.

bohaté a vyspělé národy ochotny zaručit lidskou důstojnost pro miliardy chudých a hladových, trpících a potlačovaných.“³⁰¹

Současnému praktickému politickému působení křesťanstva tak Hromádka slovy německého teologa Martin Stöhra přece jen něco odkázal: nemáme přejímat Hromádkovy politické odpovědi, ale máme „vzít za svůj úkol věnovat se těm problémům lidstva, které on popsal.“³⁰²

V následující podkapitole nabízím kritickou reflexi těch Hromádkových teologických koncepcí, které vedou k politické angažovanosti a jsou nosné i pro dnešního křesťana. Inspirativním totiž zůstává Hromádka jakožto angažovaný evangelík, kritický k vlastní tradici a hledající svou roli ve společnosti. Navazuji tak na Trojanovu, že korektivem Hromádkových omylů jsou „nejhlubší motivy a důrazy Hromádkovy teologie samotné“³⁰³ a že „Hromádku je možné překonat jedině Hromádkou“.³⁰⁴

301 HROMÁDKA, J. L.: *Proč žiji?*, in: týž a kol.: *Pravda a život*, str. 119-120.

302 STÖHR, M.: *Radikálně sekularizovaná společnost a svoboda evangelia*, in: FREY-REININGHAUS, G.; LINK, CH. a kolektiv autorů: *Svoboda Kristovy církve v dějinách*, str. 38.

303 TROJAN, J. S.: *Vztah církve a státu v životě a díle J. L. Hromádky*, str. 3.

304 TROJAN, J. S.: *Vztah církve a státu v životě a díle J. L. Hromádky*, str. 54.

2.2 HROMÁDKOVA TEOLOGIE ODPOVĚDNOSTI

Hromádka své vlastní veřejné působení, vyjadřování politických názorů, vyjasňování a posuzování společenských dějinných událostí považoval za pastorační – pastýřskou péči a vedení.³⁰⁵ Chtěl pomoci české evangelické veřejnosti, aby se orientovala v přelomových událostech, které utvářely svět. Chtěl, aby se evangelíci aktivně zapojili tam, kde se může jejich křesťanská odpovědnost za svět projevit a světu pomoci. Mě však nyní zajímá, co je teologickým kořenem této odpovědnosti vůbec. Minimálně deklarovaně totiž Hromádka vlastní angažovanost ukotvoval skutečně teologicky. Dokonce i ve svém projevu při onom kontroverzním udělení Leninovy ceny míru v roce 1958 se v komunistickém Kremlu Hromádka přihlásil ke křesťanství, Ježíšovi a české reformaci jakožto k základním zdrojům pro jakékoli snahy o osvobození a důstojnost lidského života.³⁰⁶

V této kapitole již neřeším Hromádkovu politickou aplikaci a konkrétní společenské názory, nýbrž jeho teologická východiska. Čím vlastně Hromádka ovlivnil své žáky natolik, že se posléze na jeho pojetí Boha, Krista, církve, a právě odpovědnosti odvolávají jak starší evangeličtí disidenti z uskupení Nová orientace, tak představitelé oficiální evangelické linie v čele s normalizačním vedením Komenského evangelické bohoslovecké fakulty?³⁰⁷ Je Hromádkova teologie nosná i pro dnešní křesťanskou politickou angažovanost?

Při snaze systematizovat Hromádkovo teologické myšlení je třeba se mít na pozoru. Jak upozorňuje např. Pavel Filipi, Hromádkova teologie se dynamicky a živě proměňovala po celý jeho život a proto „definicí Hromádkovy teologie je celé jeho dílo“.³⁰⁸ Texty pro potřeby své práce tak nutně a vědomě vybírám selektivně. Podobně jako jeden z členů Nové orientace filosof Ladislav Hejdánek totiž nacházím vhodná teologická východiska pro promýšlení křesťanské politické angažovanosti především ve starších Hromádkových textech týkajících se Boží vlády nad celým světem, které má naše lidská

305 SMOLÍK, J.: *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, str. 155.

306 HROMÁDKA, J. L.: *O svobodu a důstojnost člověka (1958)*, in: OPOČENSKÝ, M.: *...kdo věří, dívá se kupředu*, str. 218-220.

307 MORÉE, P.: *Jak ČCE nabyla ducha svobody a jak o něj přišla – roky 1968 až 1977*, in: HLAVÁČ, P. a kol.: *Cesta církve I*, str. 42; MORÉE, P.: *Geneze a dějiny osmi fakultních tezí z roku 1977*, in: HLAVÁČ, P.; KEŘKOVSKÝ, P.; MORÉE, P. a kol.: *Cesta církve VIII*, str. 69-71.

308 FILIPI, P.: *Rozměry služby*, in: *týž: Do nehlubších hlubin*, str. 383.

víra dávat prostor v celé společnosti a nikoli pouze v kostele.³⁰⁹ Občas ale přihlížím i k textům pozdějším, neboť se mi zdá, že v základních teologických východiscích a principech zůstává Hromádka (navzdory Filipiho upozornění) konzistentní od tzv. *přelomu* na konci desátých let až do konce života.

To, v čem se Hromádka vyvíjel, je podle mého pozorování zejména politická aplikace a posuzování dějinných zlomů, když se postupně z masarykovce se sociálními důrazy stal socialistou s masarykovskými důrazy.

Nosná teologická témata vedoucí k odpovědnosti a angažovanosti vidím v Hromádkově pojetí Boží distance od člověka a světa, v pojetí Krista, který tuto distanci překonává a zavazuje nás odpovědností a v pojetí církve, která má jako živoucí společenství Kristovy lásky svět proměňovat. Tyto tři principy provázejí celé Hromádkovo dílo. A i když je mapuji zejména na textech z období první republiky, můžeme je nalézt i v textech pozdějších. Tvoří i základní strukturu jeho tzv. malé dogmatiky, tedy Hromádkova vrcholného díla z roku 1958 s názvem *Evangelium o cestě za člověkem*.³¹⁰

2.2.1 Bůh jako svrchovaná vláda nad světem

Náboženství distance a kritiky

Ve 20. letech Hromádka napsal, že základním principem evangelické víry a teologie je „renesance biblického theismu.“ To dle reformačního hlediska znamená návrat k víře v živoucího Boha, který je víc než jen filosofickým pojmem. Návrat k víře v biblického Hospodina, který stojí nad světem a není lidskými silami dosažitelný. Návrat k víře v Boha, který je svrchovaným panovníkem a soudcem člověka. Návrat k víře v Boha, který je jako absolutní Pravda nadřazený všemu pozemskému, včetně církve i litery Písma. Evangelické křesťanství je tedy „náboženstvím distance“ a „náboženstvím neustálého napětí, protože bojuje za vážnost víry v Boha.“ Protestantismus je podle Hromádky „strážcem Boží suverenity“.³¹¹ Na Boha nedosáhneme ani mystickým vytržením, ani magicky-kultickým

309 HEJDÁNEK, L.: *Víra a svět u J. L. Hromádky*, in: *týž: Setkání a odstup*, str. 163-169.

310 Viz např. obsah. HROMÁDKA, J. L.: *Evangelium o cestě za člověkem*, str. 333-334.

311 HROMÁDKA, J. L.: *Ústřední principy protestantské*, str. 8-13.

mechanismem, ani rozumovým zkoumáním. Hromádka distanci mezi skutečným Bohem a lidskými představami tak vyostřil, že dokonce v ateistickém boji proti živému Bohu viděl větší pravdivost než v pobožné spokojenosti těch křesťanů, pro které je Bůh „krotkým dobrákem a známým kamarádem“.³¹² V tomto základním naladění se Hromádka shoduje s pojetím Boha jako „toho zcela jiného“ u soudobé dialektické teologie.³¹³ Bůh je nejen nepoznatelný, on je zároveň mírou všeho poznání. Spolu s Barthem tak i Hromádka přesunul dosavadní osvícensky noetické pojetí Pravdy (a Boha) v liberální teologii k pojetí ontologickému.³¹⁴ To znamená, že absolutní Pravda podle Hromádky předchází lidskému poznávání a není na něm závislá. Naopak je mu nadřazena. Je jeho podmínkou i smyslem. Podstatou křesťanova života víry pak podle Hromádky není subjektivní náboženské prožívání ani snaha Pravdu zcela obsáhnout rozumem. Křesťan se má této objektivní Pravdě (tedy Bohu), která zvedá univerzální nárok na člověka i celý svět podrobit a žít podle ní.³¹⁵

Jenže, jak již bylo řečeno, Pravda je člověku a jeho rozumu ve své plnosti nedostupná. Zdůrazněním této nedosažitelnosti Hromádka nechce zpochybnit potřebu vědeckého a vůbec jakéhokoli poznávání skutečnosti, důležitost kritické vědy naopak opakovaně zdůrazňuje. Evangelickou teologii a potažmo protestantskou víru však považuje za zdvižený prst všem, kdo by si plné poznání nárokovali. Pravda je normou jednání nadřazenou všem lidským autoritám. Normou nedosažitelnou a zároveň živoucí a stále v pohybu. My na ni nedosáhneme, ale ona se nám zjevuje jako živý Hospodin, Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův. A tento všemohoucí, vševládoucí Bůh si nárokuje hříšného nedokonalého člověka a jeho poslušnost.³¹⁶ Biblický Bůh není ani definovatelný filosofický pojem ani neměnná idea ani poznatelná přírodní síla. Biblický Hospodin je živý Stvořitel a Vládce země i člověka.³¹⁷

Jak upozorňuje např. Petr Gallus, dialektické teologii založené na distanci mezi Boží všemohoucností a lidskou nedokonalostí překonané jedině a pouze v Kristu, církevním

312 HROMÁDKA, J. L.: *Víra ze slyšení*, in: týž: *Cesty protestantského teologa*, str. 138-139.

313 Viz např. základní teze Barthova druhého vydání Listu Římanům z roku 1921.

314 HEJDÁNEK, L.: *Pravda a skutečnost*, in: SOUČEK, J. B. a kol.: *O svrchovanost víry. Sborník k výročí 70. narozenin J. L. Hromádky*, str. 74.

315 HROMÁDKA, J. L.: *Křesťanství a vědecké myšlení*, str. 9.

316 HROMÁDKA, J. L.: *Problém pravdy v teologii*, str. 13-15.

317 HROMÁDKA, J. L.: *Co dnes s Biblií?*, str. 40.

zvěstování a poslušnosti hrozí ve vztahu ke zbytku společnosti pasivita, církevní uzavřenost a sebecentričnost.³¹⁸ Tomu se Hromádka snaží vyhnout. Josef Smolík to pojmenoval tak, že na rozdíl od Bartha vzal Hromádka ve svém díle vážně tzv. „čtvrtého“ tj. sekularizovaného (odcírkevněného) člověka a snažil se s ním vést dialog, řešit společenská témata včetně občanské odpovědnosti a mluvit současným jazykem.³¹⁹ Důležitým krokem je také právě ztotožnění Boha s absolutní pravdou, která přesahuje jak pojem Boha, tak pojem pravdy v osvícenské filosofii. Pravda je víc než rozumové poznání. Pravda člověka zavazuje, volá k osobní odpovědnosti, usvědčuje ho ze lži a vyzývá jej nejen k zaujetí správného názoru, nýbrž k proměně celého způsobu života.³²⁰

„Theologie upozorňuje, (...) že věda není anebo nemá být služebnicí ani národa, ani třídy, ani státu, nýbrž služebnicí pravdy. Theologie varuje před ukvapenými synthesami, připomínajíc distanci, jaká je mezi normou našeho myšlení i života a naší skutečností.“³²¹

Tato představa má závažné politické důsledky. Jednak by věřící evangelík (zejména teolog) měl dle Hromádky čelit všem naivním či totalitním pokusům ztotožnit jakoukoli lidskou vizi společnosti s Božím řádem. Naopak by všechny tyto mocenské pokusy měl vždy volat pod Boží soud. Zároveň by měl křesťan navzdory všem skeptikům trvat na tom, že tu něco jako absolutní Pravda (respektive Bůh) vůbec je a tím dodávat naději a smysl lidské společnosti.³²² Obojí je pak základem protestantského důrazu na svobodu. Ovšem pravá svoboda pro Hromádku neznamena individualistickou autonomii. Myslí tím svobodu od vnějších tlaků i od vnitřních sklonů a svévole.³²³ Neukotvená a bezúčelná svoboda vede podle Hromádky k rozkladu jednotlivců i společnosti. Musí být o něco opřena a někam směřovat.³²⁴ Svoboda je tedy naplněná pouze v poslušnosti Bohu – theonomii.³²⁵ A poslušnost znamená pro Hromádku především odpovědnost vůči absolutní Pravdě.³²⁶

318 GALLUS, P.: *Člověk mezi nebem a zemí. Pojetí víry u P. Tillicha a K. Bartha*, str. 469.

319 SMOLÍK, J.: *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, str. 153.

320 HROMÁDKA, J. L.: *Problém pravdy v teologii*, str. 12-13.

321 HROMÁDKA, J. L.: *Problém pravdy v teologii*, str. 30.

322 HROMÁDKA, J. L.: *Problém pravdy v teologii*, str. 31.

323 HROMÁDKA, J. L.: *Ústřední principy protestantské*, str. 24.

324 HROMÁDKA, J. L.: *Reformační církev v proudech dneška (1948)*, in: *týž: Jednota národa v pravdě*, str. 57.

325 HROMÁDKA, J. L.: *Ústřední principy protestantské*, str. 24.

326 HROMÁDKA, J. L.: *Ústřední principy protestantské*, str. 26.

Druhým důsledkem vedle důrazu na svobodu je kritika všech nabízených návodů na život včetně těch vlastních. Bible jako svědectví o Božím slovu je „oporou svobody vůči všem lidským autoritám na zemi. (...) i proti církvi.“³²⁷ Distance mezi člověkem a Bohem podle Hromádky vede evangelíka k přísné sebekritice, a to nejen v individuálním smyslu tradičního křesťanského pokání, ale právě ve smyslu společenském. Jestliže je Bůh pánem církve, nemohu nikdy konzervativně lpět na její nedokonalé pozemské podobě. Jestliže Bůh stojí nad všemi ideály, nemohu se bezpečně usadit v žádné lidské ideologii. Jestliže je Bůh normou řádu světa, nemohu se pohodlně spokojit s žádným politickým režimem.

„Protestantism je stálou kritikou kulturního života, národa, státu, sociálních řádů, vědeckých i filosofických ideálů, veřejného mínění a veřejné mravnosti. Zapomene-li protestantism na toto své určení, jsou jeho konce žalostné. (...) Jen zbožnost velmi kritická vůči kultuře kulturu osvěží a obohatí.“³²⁸

To vše je pro protestanta jasná výzva k angažovanosti. Je-li Bůh živým Pánem světa, nemohu se smířit s žádnou nespravedlností a s žádnými jednoduchými odpověďmi. Musím neustále kriticky zkoumat nabízená řešení společenských problémů a nespokojit se ani s těmi, která se mi zamlouvají. Jedině při vědomí toho, že „měřítko našeho života a myšlení je mimo čas a prostor“ mohu být skutečně svobodný a nezávislý na vnějších pozemských autoritách i vnitřních pohnutkách.³²⁹ Díky tomu si musím být zároveň vědom své odpovědnosti vůči světu a nenechávat si svou kritiku pro sebe. Ani vytržení smyslů ani zaujetí správného postoje ani správné slavení bohoslužeb, ale *povolání ke službě*. To je Hromádkova základní definice víry, kterou začíná i svůj systematický pokus o souhrnné vyjádření křesťanské věrouky ve svých 70 letech.³³⁰

Důraz na poslušnost neměnné vnější a mravně závazné Pravdě by mohl obnášet riziko konzervativní svázanosti. Tomu však Hromádka také čelil, když např. v 50. letech popsal, že „Pravda křesťanské theologie může být uchována a uchopena jen v jejím vztahu ke konkrétnímu okamžiku a místu v lidském životě duchovním i tělesném.“ Z toho plyne závazek nejen pro křesťana, ale také přímo pro akademickou teologii. Závazek, aby byla

327 HROMÁDKA, J. L.: *Co dnes s Biblií?*, str. 46.

328 HROMÁDKA, J. L.: *Ústřední principy protestantské*, str. 29.

329 HROMÁDKA, J. L.: *Víra a politika (1928)*, in: *týž: Theologie a církev*, str. 23.

330 HROMÁDKA, J. L.: *Evangelium o cestě za člověkem*, str. 15.

stále angažovaná, stále aktualizovaná a v kontaktu se společenským děním. Křesťan, tím spíše kazatel a tím spíše teolog má stále hledat, jak Boží Slovo promlouvá právě teď do naší dějinné situace.³³¹

Bibličtí proroci soudu a kříže

Svůj důraz na Boží distanci a Boží Slovo Hromádka mimo jiné opakovaně mapoval na příkladu proroků. Právě u nich se učil křesťanské a církevní nezávislosti, aktivitě i společenské kritice.³³² I ve své drobné (a v mnohém navzdory Hromádkově vlastní sebekritice stále použitelné) úvodové knížce pro studenty „*Co dnes s Biblií?*“ z roku 1928 staví proroky spolu s žalmi na první místo „biblických výšin“ hodných k zahájení četby Písma a pochopení biblické víry. Na příbězích o povolání proroků (mezi které kromě klasických prorockých knih zahrnuje i Abrahama, Mojžíše, Jana Křtitele a další „Boží svědky“) oceňuje výše zmíněnou distanci mezi člověkem a Božím slovem. V těchto vyprávěních totiž nejde o niterná emocionální hnutí jakýchsi náboženských géniů, ale o uznání Boží autority, která přichází z vnějšku s univerzálním nárokem.

Podobně významně, pak Hromádka pozitivně hodnotí, že proroci bojují „proti bezpráví, nespravedlnosti, sobectví těch, kdož mají moc a bohatství ve svých rukou,“ a proto „metají v obličej lidu i mocných tohoto světa, králů a kněží, bezohledné žaloby a výtky.“³³³ To je podle něj zásadní role nositelů Božího Slova ve světě.

V jednom ze starších textů v období svého teologického „přelomu“ Hromádka v listopadu 1918 zdůraznil, že prorocké výpovědi jsou především bariérou před jakýmkoli propadnutím do náboženského naivního optimismu. „Na prorocích se musíme učit, že cesta k Bohu je cesta bolestná a těžká.“³³⁴ Proroci stejně jako Kristovo ukřižování brání lidskému uvelebení se v tom, co bychom mohli spolu s Dietrichem Bonhoefferem nazvat „lacinou milostí.“³³⁵ Stejně jako se nelze spokojit s církevním líbivým obrazem Krista bez kříže, nelze se spokojit s prorokováním naděje bez skutečnosti soudu, píše Hromádka a vidí v prorocích vzory víry, když zakoušejí Hospodinovo Slovo jako „tíživý závazek

331 HROMÁDKA, J. L.: *Věčná pravda je neproměnná, ale ne nadčasová*, in: FILIPI, P.: *Do nejhlubších hlubin*, str. 453

332 KÄHLER, R.: *O svobodě Kristovy církve v dějinách. K eklesiologii J. L. Hromádky*, in:

FREY-REININGHAUS, G.; LINK, CH. a kolektiv autorů: *Svoboda Kristovy církve v dějinách*, str. 46.

333 HROMÁDKA, J. L.: *Co dnes s Biblií?*, str. 37-38.

334 HROMÁDKA, J. L.: *Na přelomu? (Zpět k prorokům)*, in: týž: *Cesty protestantského teologa*, str. 58.

335 BONHOEFFER, D.: *Následování*, str. 27.

a povinnost“.³³⁶ Biblická víra zkrátka není individualistickým uklidněním vnitřních strachů, ale výzvou k proměně celé životní praxe. Prorokům podle Hromádky šlo o „radikální změnu celé společnosti. Nikde tak jako u proroků nesetkáme se s odpovědností za všechny lid a národ.“³³⁷ Je zřejmé, že Hromádka si u proroků hledal teologickou základnu pro aktivní zapojení evangelíků do budování nové československé společnosti v rozbouřené atmosféře po konci První světové války.

Proroci zjevují Boží Slovo jako soud ve své kritice modlářství i společenské nespravedlnosti. V příběhu Ježíše Krista je pak právě soud znázorněn výzvou k pokání a nakonec ukřižováním. Propast způsobená lidským hříchem a zvýrazněná Božím soudem je pro Hromádku výchozím bodem pro kritický odstup od všech lidských společenských řádů. Nevede ho však k zavržení zbytku světa nýbrž k aktivnímu, kritickému působení v něm a k převzetí odpovědnosti. Tento návrat z propasti do světa však musí mít ještě další teologický předpoklad. Kdyby Hromádka zůstal u soudu nad světem i člověkem, tedy u kritiky a sebekritiky, člověka by to nutně zdeptalo a zpasivizovalo. Hromádka to řeší dialekticky a vlastně tradičně.

2.2.2 Evangelium jako radostná síla pro člověka

Překonání propastí a vědomí odpovědnosti

Důrazu na náboženskou distanci je Hromádka věrný i ve své christologii. Bůh podle Hromádky nepromlouvá v zákonitostech přírodních ani dějinných. Mohl promluvit jedině v lidské osobnosti.³³⁸ Jedinečnost Krista tkví právě v tom, že je zjevením té nejvyšší Pravdy, která „není z tohoto světa“. Neměnná a závazná norma všeho je nám nedostupná, ale jednou jedinkrát přišla do světa mezi nás jako obyčejný člověk. Boží vtělení (inkarnace) v Ježíši Kristu je jakožto vlomení absolutní Pravdy do světa jediným možným překonáním Boží nedosažitelnosti. Člověk sám ze svých sil nedokáže překonat svou nedokonalost, hřích a přeskočit onu nekonečnou propast. Ne. Jedině Bůh sám mohl přijít za námi. Podle Hromádky Kristus nejen „ukázal cestu k milosti Boží... on sám jest milost Otcova.“ To lze

336 HROMÁDKA, J. L.: *Na přelomu? (Zpět k prorokům)*, in: *týž: Cesty protestantského theologa*, str. 59.

337 HROMÁDKA, J. L.: *Na přelomu? (Zpět k prorokům)*, in: *týž: Cesty protestantského theologa*, str. 63.

338 HROMÁDKA, J. L.: *Ústřední principy protestantské*, str. 16-17.

podle Hromádky pochopit jediné vírou, nikoli bádáním o Ježíšově životě či rozumovým zvažováním.³³⁹

Setkání s takovou milostí však člověka nejprve usvědčuje z hříchu. To znamená, že odhaluje onu propast mezi člověkem a Bohem v její závažnosti. Pro Hromádku je teprve setkání s Ježíšovou svatostí, pravdou a láskou k člověku plným zjevením lidské nedostatečnosti – té hluboké propasti a obrovského Božího nároku.³⁴⁰ „I jeho milování je pocítováno jako soud nad člověkem.“³⁴¹ Člověk si lásku ničím nezaslouží, nemůže nijak obstát. Ale ani zde Hromádka nemíří moralisticky na osobní mravní poklesky. Kontrast mezi Ježíšem a člověkem má odhalit především porušenost světa a společenských řádů. „Křesťanské poselství je spojením realistického optimismu a radikální kritiky tohoto světa.“³⁴² Tím má Hromádka na mysli víru v to, že svět stvořený Božím svobodným rozhodnutím je ve své zemitosti a tělesnosti opravdovou realitou. Křesťan žije ve skutečném světě a nemůže se vymlouvat, že by tento svět byl pouhou fikcí anebo přechodným stavem, který ho nemusí zajímat. Nemůžeme ze světa gnosticky či idealisticky utéct. Jiný svět tu není. A zároveň má křesťan vědět o jeho porušenosti a o svém podílu na ní. Ježíšova láska k člověku odhaluje naši odpovědnost za

„všecku nespravedlnost, vykořisťování a bídu lidí, za starosti, utrpení a hoře člověka (...) za nepřátelství a disharmonii mezi jednotlivci, národy, třídami a plemeny.“³⁴³

Ale přece jen v Ježíši a jeho kříži není zjeven primárně soud, ale zejména skutečná Boží láska, spása a smíření s člověkem. Hromádka drží tradiční satisfakční představu, že na kříži Kristus umírá zástupně, za naše viny (vzkříšení je pak pro Hromádku vlastně *jen* finálním potvrzením toho, co se stalo již na kříži).³⁴⁴ Zároveň však Hromádka zdůrazňuje, že Kristova oběť nebyla metafyzickou nutností nýbrž svobodným

339 HROMÁDKA, J. L.: *Jedinečnost a absolutnost Kristova (1927)*, in: RÁDL, E.; HROMÁDKA, J. L.; ŠIMSA J.: *Čím je nám dnes Ježíš Kristus?*, str. 18-21.

340 HROMÁDKA, J. L.: *Zásady ČCE (1932)*, str. 23.

341 HROMÁDKA, J. L.: *Kristus dárcem smíření s Bohem (1928)*, in: RÁDL, E.; HROMÁDKA, J. L.; ŠIMSA J.: *Čím je nám dnes Ježíš Kristus?*, str. 23.

342 HROMÁDKA, J. L.: *Kristus dárcem smíření s Bohem (1928)*, in: RÁDL, E.; HROMÁDKA, J. L.; ŠIMSA J.: *Čím je nám dnes Ježíš Kristus?*, str. 24.

343 HROMÁDKA, J. L.: *Kristus dárcem smíření s Bohem (1928)*, in: RÁDL, E.; HROMÁDKA, J. L.; ŠIMSA J.: *Čím je nám dnes Ježíš Kristus?*, str. 25.

344 HROMÁDKA, J. L.: *Zásady ČCE (1932)*, str. 24-25.

rozhodnutím z lásky.³⁴⁵ Na kříži za nás svobodně umírá sám Bůh, což jako „největší paradox lidských dějin“ Hromádka podtrhuje jako klíčový protestantský důraz.³⁴⁶ A navíc splacením viny, ospravedlněním hříšníka Ježíšovo dílo nesmí skončit. Smíření je pro Hromádku odrazovým můstkem pro naši obnovu. Pro proměnu celého našeho života. Evangelium sice svědčí o smíření Boha s člověkem, avšak podle Hromádky „pravým smyslem evangelia (...) je smíření člověka s Bohem.“³⁴⁷ A tato intence je pak pro Hromádku základem všech nadějí a snah, plánů, ideálů a programů sociálních i politických. Bůh v Kristu chtěl překonat a také překonal onu propast a lidskou nedokonalost. Tím nás volá k odpovědnosti, která je zavazující. Teprve po uvědomění si vlastní viny za stav světa, mohu pochopit i svou osobní odpovědnost a závazek, který z ní plyne. Podle Hromádky je právě pocit odpovědnosti před Bohem poznávacím znamením skutečného křesťanského společenství.³⁴⁸ Avšak teprve po Kristově překonání mé viny mohu radostně vyrazit do světa a měnit ho k lepšímu. Neboť Boží smíření s člověkem v Ježíši Kristu je podle Hromádky jedinou nadějí pro „smíření mezi lidmi, národy, třídami a plemeny.“³⁴⁹

Hromádka je opatrný při vynášení teologických soudů ohledně toho, jak se to vlastně v Kristu mohlo všecko stát. Nicméně křesťanství podle něj stojí a padá s historickou realitou Kristova života. Průběh Božího vtělení je vánočním tajemstvím, které však je skutečným „mezníkem v dějinách lidského pokolení.“³⁵⁰ O Velikonocích Hromádka říká: „nevím, jak se všechny tyto věci staly,“ ale zároveň, že „víra ve zmrtvýchvstalého je počátkem dějinného křesťanství.“³⁵¹ V Ježíši prostě ať tak či tak došlo k historickému i ontologickému zlomu. Avšak ani kříž nakonec onu propast mezi člověkem a Bohem nezasypává dokonale, tvrdí Hromádka. Ona tu stále je a kříž ji ještě zdůrazňuje. Zároveň však kříž je zjevením naděje, že v Bohem darované víře, můžeme „skočit“ a chopit se Boží natažené ruky, která nás z propasti zachraňuje.³⁵² To se mi ale zdá málo a považuji

345 HROMÁDKA, J. L.: *Křesťanství v myšlení a v životě*, str. 156.

346 HROMÁDKA, J. L.: *Ústřední principy protestantské*, str. 17.

347 HROMÁDKA, J. L.: *Kristus dárcem smíření s Bohem (1928)*, in: RÁDL, E.; HROMÁDKA, J. L.; ŠIMSA J.: *Čím je nám dnes Ježíš Kristus?*, str. 26.

348 HROMÁDKA, J. L.: *Kristus dárcem smíření s Bohem (1928)*, in: RÁDL, E.; HROMÁDKA, J. L.; ŠIMSA J.: *Čím je nám dnes Ježíš Kristus?*, str. 25.

349 HROMÁDKA, J. L.: *Kristus dárcem smíření s Bohem (1928)*, in: RÁDL, E.; HROMÁDKA, J. L.; ŠIMSA J.: *Čím je nám dnes Ježíš Kristus?*, str. 27-28.

350 HROMÁDKA, J. L.: *Vánoční zázrak (1942)*, in: FILIPI, P.: *Do nejhlubších hlubin*, str. 168-169.

351 HROMÁDKA, J. L.: *Velikonoční událost (1923)*, in: FILIPI, P.: *Do nejhlubších hlubin*, str. 105-107.

352 HROMÁDKA, J. L.: *Ústřední principy protestantské*, str. 19-20.

to za slabinu Hromádkovy teologie. Hromádkův motiv, že na kříži umírá sám Bůh považuji za velice silný a nosný, ale důsledek této události je u něj v teologické hloubce vlastně neúplný. Propast zůstává. Myslím, že to pramení z Hromádkova podcenění události a významu Kristova vzkříšení, které je pro něj jen jakýmsi symbolickým podtržením ukřižování. Stálo by to však za hlubší rozbor v jiné práci. Pro tuto práci je zásadní, že v narození, životě, smrti i vzkříšení Ježíše Krista se podle Hromádky děje něco, co člověku připomíná jeho odpovědnost a uschopňuje ho k jejímu uplatnění v osobním i společenském životě. Ježíšův život a smrt jsou u Hromádky východiskem pro křesťanovu aktivitu a zavazují ho k ní.

Život Ježíše Krista

Přechod od liberálně vnímaného historického člověka Ježíše k pochopení Krista jako Božího vtělení je klíčovým bodem již několikrát zmiňovaného *Hromádkova teologického přelomu* a jeho celoživotního zkoumání. Přiklonění se k důrazu na Krista jakožto zjevené Boží Slovo však neznamena, že by Hromádka odmítal historicky-kritické bádání o Ježíšově životě a myšlení. Naopak. Právě to, že Ježíšův život je skutečným zásahem do lidských dějin, že Ježíš chodil po naší zemi jako člověk a další lidé to dosvědčili, je základem křesťanské víry. Je to však zásah Boží, a to chce Hromádka podtrhnout především.³⁵³ Tato Ježíšova dvojznačnost – ona starokřesťanská dynamika dvou Kristových přirozeností – Hromádku provází celý život. Hromádka opakovaně zdůrazňuje, že ač Ježíš byl plným zjevením svrchované Pravdy, moci a lásky Boží, tak po světě chodil jako obyčejný člověk se všemi lidskými slabostmi.³⁵⁴ A i ta lidská stránka má své velké důsledky právě pro společenskou angažovanost.

Nejen v narození a smrti, ale právě ve svém životě a působení nám člověk Ježíš z Nazareta projevuje svůj apel na lidskou odpovědnost za svět. Nepřijímal nějakého obecného hříšníka, ale přicházel a volal k sobě konkrétní lidi obtížené konkrétními

353 HROMÁDKA, J. L.: *K otázce historického Ježíše a kerygmatického Krista (1960)*, in: OPOČENSKÝ, M.: *...kdo věří, dívá se dopředu*, str. 55-57.

354 Např. HROMÁDKA, J. L.: *Ústřední principy protestantské*, str. 16.

HROMÁDKA, J. L.: *Co dnes s Biblií?*, str. 40-41;

HROMÁDKA, J. L.: *Jedinečnost a absolutnost Kristova (1927)*, in: RÁDL, E.; HROMÁDKA, J. L.; ŠIMS J.: *Čím je nám dnes Ježíš Kristus?*, str. 20;

HROMÁDKA, J. L.: *K otázce historického Ježíše a kerygmatického Krista (1960)*, in: OPOČENSKÝ, M.: *...kdo věří, dívá se dopředu*, str. 56.

těžkostmi. Ježíš nekázal o metafyzické lidské vině, ale o soudobých neduzích lidí kolem sebe a celé společnosti v Palestině 1. století našeho letopočtu. Proto Hromádka oceňoval ty myslitele a hnutí, kteří právě na Ježíšovy výzvy (jak je vidíme zejména v prvních třech tzv. synoptických evangeliích) v historii navazovali a navazují s důrazem na jejich sociální důsledky (jako např. Františka z Assisi či Petra Chelčického, ke kterým přiřadil i křesťanské socialisty z první poloviny 20. století). Přesto však si podle Hromádky musí člověk udržet vědomí distance od plně nepostižitelného „kérygmatického Krista“, který je důležitou zárukou a mírou toho, že si nepřivlastníme a nepřibarvíme Ježíšovy postoje ve prospěch své politické ideologie.³⁵⁵

Základním záměrem Ježíšovým totiž přece jen byla zejména zvěst o přicházejícím Božím království a úsilí o něj. Vláda patří nebeskému Otci nikoli našim sebelepším snahám. Návody na správu věcí veřejných nebo úplné odpovědi na sociální otázky, na kterých bychom mohli stavět politický program, tak u Ježíše podle Hromádky nenajdeme.³⁵⁶ Přesto je pro Hromádku zásadní jít v Ježíšových stopách především v *cestě za člověkem*. V cestě do světa. V cestě, která nemá na prvním místě odsouzení a moralizování, nýbrž milosrdenství:

„Víra v Ježíše Krista znamená jít do bídy světa. (...) Jde tam, kde jsou hříšní lidé, slepí, kulhaví a hluchí. Nebude se štítit malomocných a nebude je vyhánět za bránu; obejmě je svou láskou a bude je svým slovem osvobozovat. Co on činí, to i my musíme stejným způsobem činit, pod jeho slovem, vedeni jeho Duchem.“³⁵⁷

Člověk a víra v „těla z mrtvých vzkříšení“

Už jsem výše zmínil Hromádkův důraz na skutečnost, že křesťané věří v realitu stvořeného světa. V křesťanském pohledu na svět nejde o žádnou idealistickou iluzi, ale o zemitý, reálný stvořený svět, který nám byl svěřen. Z odpovědnosti za něj člověk nemůže utéct. A s tím souvisí ještě další aspekt křesťanské víry: pojetí člověka a křesťanská eschatologická naděje. Víra ve vzkříšení těla na konci času je pro Hromádku totiž jednak základním potvrzením biblického pojetí člověka jakožto jednoty těla i duše a jednak vyznáním kladného přístupu ke stvoření a tělesnosti. A právě v tom, je pro Hromádku další

355 HROMÁDKA, J. L.: *K otázce historického Ježíše a kérygmatického Krista (1960)*, in: OPOČENSKÝ, M.: *...kdo věří, dívá se dopředu*, str. 57-58.

356 HROMÁDKA, J. L.: *Dva problémy systematické theologie (1920)*, in: *týž: Cesty protestantského theologa*, str. 71.

357 HROMÁDKA, J. L.: *Mesiáš s třtinou mezi třtinami (1950)*, in: FILIPI, P.: *Do nejhlubších hlubin*, str. 204-207.

„ze skrytých motivů křesťanovy odpovědnosti za pozemský život a za práci ve světě.“³⁵⁸ Podobně jako u vzkříšení Krista je i v tomto případě Hromádka skromný a cudný, co se týče předkládání vlastních představ o tom „jak to bude“. Podle něj se eschatologická naděje pro člověka nedá plně vyslovit a popsat. Považuje ji však za klíčový zdroj péče o svět a kladného přístupu k pozemským úkolům:

„Tento pohled dává věřícímu jistotu, že služba v drobných tělesných starostech lidských a zápas o lepší podmínky pozemského života má smysl a posvěcení toho, který žil mezi námi v těle a který jako vítěz nad mocnostmi tělesné bída a tělesného rozkladu stojí před námi jako záruka věčného života a „těla z mrtvých vzkříšení“³⁵⁹

Zároveň je toto ujištění o dobrém konci času a kladném přístupu ke světu a tělu závažným závazkem pro křesťanův život. Hromádka se opět odvolává na starozákonní proroky, když připomíná jejich varování Izraelců před tím, že právě proto, že jsou Bohem povoláni a vyvoleni, budou voláni k o to větší odpovědnosti. Hromádka to vztahuje i na křesťany:

„Církev Kristova nemůže si dělat nárok na shovívavost. Čím slavnější je povolání za nositele smlouvy v Ježíši Kristu, tím přísnější musí být sebekritika a tím vážnějším se stává pohled ke dni příští Kristova“³⁶⁰

2.2.3 Církev jako revoluční síla lidstva

Společenství poutníků

Ekleziologie je konstantou Hromádkova myšlení. Ve svých politických projevech myslí Hromádka především na roli církví i jejich členů ve společnosti³⁶¹ a akademická teologie je pro něj primárně klíčovou funkcí církve, která nemůže žít odtrženě od církevního společenství.³⁶² Teologie v reformační tradici pak nemá být obranou církevních názorů, ale naopak kritickou reflexí církevního vyznávání a života. Teologie je podle

358 HROMÁDKA, J. L.: *Evangelium o cestě za člověkem*, str. 287.

359 HROMÁDKA, J. L.: *Evangelium o cestě za člověkem*, str. 288.

360 HROMÁDKA, J. L.: *Evangelium o cestě za člověkem*, str. 281.

361 SALAJKA M.: *Naše doba*, str. 13.

362 HROMÁDKA, J. L.: *Theologie a církev – k dnešním rozhovorům o úkolu bohosloví (1934)*, in: *týž: Theologie a církev*, str. 98-99.

Hromádka především církevní sebekritikou.³⁶³ A tak Hromádka vnímal i své vlastní poslání.

„Církev obecná“, ve kterou dle starých křesťanských vyznání věříme, se sice projevuje pouze v reálných církevních společenstvích³⁶⁴, avšak tato neviditelná univerzální Církev Kristova s žádnou pozemskou institucí nesplyvá a nemůže s ní být ztotožněna.³⁶⁵ Pozemské církve nemůžou nikdy ustrnout s pocitem, že již ví a umí dost a nemusí se již vyvíjet. Církev je podle Hromádky především „společenství poutníků na cestě (...) do země zaslíbené.“³⁶⁶ Lidská církevní instituce je vždy nedokonalá a nikdy není vlastníkem úplné Pravdy. Úkolem teologa je proto odkazovat k Božímu Slovu, jakožto jedinému správnému ukazateli směru. Teolog má vždy narušovat církevní sebejistotu a volat církev k odpovědnosti před Bohem.³⁶⁷ Církev má podle Hromádky primárně zvěstovat Boží Slovo a tím přivádět lidi k víře:

„Církev je obecenství všech, kdož před svatostí Boží se zachvěli, svou nepravost uznali, Bohu uvěřili, přes propast skočili a nyní vodí ku propasti nové a nové zástupy jiných. Je to obecenství Bohem vytvořené, a přece bez osobní odvahy věřících nemyslitelné“³⁶⁸

Avšak církev s funkční teologickou sebekritikou může potom naplnit i další svůj úkol vyplývající z výše zmíněného křesťanského vědomí odpovědnosti za celý svět. Církev má připomínat onu normu, měřítko celého světa, která spočívá v Božím Slovu.³⁶⁹ Církev, která ví, že je teprve na cestě, totiž zároveň ví, že Pravdu nemá ve svých rukou ani nikdo jiný. Podle Hromádky zdravá církev tak musí např. odmítnout diktátory žádající plnou poslušnost svých občanů a věrnost svým domnělým pravdám (což Hromádka hlasitě říkal a žil v kontextu nacismu, ale podcenil v kontextu komunismu).³⁷⁰

Hromádka si církve navzdory ostré kritice k mnohým jejím dějinným a soudobým projevům velice cení. Nejen té své vlastní, ale obecně církve jako společenského fenoménu.

363 HROMÁDKA, J. L.: *Theologie v dnešních církevních zápasech (1935)*, in: OPOČENSKÝ, M.: *...kdo věří, dívá se dopředu*, str. 107-108.

364 HROMÁDKA, J. L.: *Křesťanství, církev a klerikalism (1925)*, str. 21-22.

365 HROMÁDKA, J. L.: *Zásady ČCE (1932)*, str. 30.

366 HROMÁDKA, J. L.: *Reformační církev v proudech dneška (1948)*, in: týž: *Jednota národa v pravdě*, str. 43.

367 HROMÁDKA, J. L.: *Theologie v dnešních církevních zápasech (1935)*, in: OPOČENSKÝ, M.: *...kdo věří, dívá se dopředu*, str. 108.

368 HROMÁDKA, J. L.: *Ústřední principy protestantské (1925)*, str. 23.

369 HROMÁDKA, J. L.: *Křesťanství v myšlení a životě (1931)*, str. 419.

370 HROMÁDKA, J. L.: *Theologie v dnešních církevních zápasech (1935)*, in: OPOČENSKÝ, M.: *...kdo věří, dívá se dopředu*, str. 113.

Považuje ji za naprosto zásadní prvek křesťanství. Církev je společenství, je to kolektiv a je to též organizace. To dává křesťanovi obrovskou sílu k naplnění jeho poslání zde na světě.

Obsahem církevního zvěstování má být podle Hromádky zvědomování skutečnosti toho o čem kázal Kristus: příchod Božího království. V tom Hromádka věrně biblicky nevidí jakési mystické místo, ale skutečnost Boží vlády nad světem. Boží království není idealistická utopie, kam snad jednou v zásvětnu dorazíme, ale stálý zápas o Boží vládu už nyní na tomto světě. Církev pak je orgánem, který má právě ve světě, právě ve společnosti stále ukazovat, že Pán tohoto světa není z tohoto světa. „Vláda Boží – to je res publica.“³⁷¹

Napětí mezi duchovní a politickou mocí

Hromádka zároveň ví, že tento úkol je pro církev velikým pokušením. Prvním pokušením je církevní sklon umrtvovat živoucí zvěst o Boží vládě a Kristově milosti tradicionalismem, konzervatismem anebo opatrností vedoucí ke splynutí s okolním světem, kulturou a státními institucemi. Proti tomu Hromádka zdůrazňuje, že církev má výrazný revoluční potenciál. Právě napětí mezi církví ukazující mimo svět a státem považuje Hromádka za důležitou dějinnou moc, která uvádí do chodu společenský vývoj a je jeho ozdravným prvkem.³⁷² Pokud existuje toto napětí (a nedochází ani k potlačení jedné z těchto složek, ani k jejich splynutí) je to pro Hromádku záruka, že církev i stát budou dobře sloužit Božím řádům.³⁷³

Druhým pokušením je klerikalismus, tedy „úsilí o výsadní moc kněžstva nikoli z důvodů náboženských nýbrž stavovských, politických nebo hospodářských.“³⁷⁴ Na jednu stranu Hromádka vnímá odpovědnost za svět jako klíčovou složku křesťanství uplatňovanou právě v existenci církve a jejím působení ve společnosti. Církev má všem lidským mocnářům připomínat Boží nadvládu a proměňovat svět dle jeho Slova. Ale jakmile si církve zajišťují politické výsady či moc pro sebe a pro své kněží na úkor ostatních, jakmile propagují konkrétní politickou stranu výměnou za výhody pro ně slíbené, je to potřeba rázně odsoudit. Pokud církev disponuje světskou mocí anebo je s ní spojena, je to vždy problém, pokušení a velké riziko.³⁷⁵

371 HROMÁDKA, J. L.: *Křesťanství, církev a klerikalism (1925)*, str. 19.

372 HROMÁDKA, J. L.: *Křesťanství, církev a klerikalism (1925)*, str. 20-23.

373 HROMÁDKA, J. L.: *Zásady ČCE (1932)*, str. 56.

374 HROMÁDKA, J. L.: *Křesťanství, církev a klerikalism (1925)*, str. 25.

375 HROMÁDKA, J. L.: *Křesťanství, církev a klerikalism (1925)*, str. 23-26.

Hromádka ve 20. letech při svém upozornění na klerikalismus nezůstává u dobově běžné kritiky katolictví. Varuje, že se toto pokušení týká všech církví, a to i těch, ve kterých neexistuje teologická opora pro jakoukoli nadřazenost farářů. „Každá církev zbyrokatizovaná vede ke klerikalismu.“ A v tomto období první republiky Hromádka varuje především svou Českobratrskou církev, že právě její uvelebování se v sobě blízkém politickém systému a zvyšování vlastní společenské relevance zdůrazňováním svého vlastenectví je rovněž určitou formou klerikalismu.³⁷⁶

„Státní církev v plném slova smyslu je pohaněním církve Kristovy,“³⁷⁷ píše Hromádka a trvá na tom, že církev má být „živým svědomím“ proti každé nespravedlnosti státní moci. A ač se církev samozřejmě podrobuje zákonům, tak si musí udržet vnitřní svobodu a nezávislost a volat mocné tohoto světa k odpovědnosti před Bohem. Proto Hromádka za první republiky podporoval odluku církve od státu.³⁷⁸ „Církev nikdy nesmí se stát služkou pozemských zájmů...“³⁷⁹

Církev silou k proměně světa

Svoboda církve, její oddělení od státu a vnitřní teologická sebekritika jsou důležitou podmínkou, aby mohla naplňovat své úkoly ve světě. Vedle připomínání Boží vlády je pak podle Hromádky úkolem křesťanstva (jak jsem několikrát zmiňoval v předchozí kapitole): „mír, boj za nové řády sociální a mezinárodní přátelství.“³⁸⁰

Církev musí již tady a teď v tomto světě pomáhat těm, kteří to potřebují. To je jednoduchý etický apel. Vedle pomoci konkrétním lidem a práce diakonické však církev podle Hromádky musí aktivně působit i v celkové proměně společnosti, tak aby spěla ke spravedlivější správě. V tomto kontextu Hromádka píše zcela jednoznačně o politickém úkolu církve:

„Údové naší církve jsou povinni, aby nejen podporovali pomocné sociální podniky vlastní (sirotčince, diakonii, starobince a jiné podniky), nýbrž i aby působili ve veřejnosti na zvýšení smyslu sociálního a rozvoj příslušného zákonodárství. Sytý hladovému nevěří. Proto křesťan se nikdy nesmí dáti svést k nenávisti a odporu proti těm, kdož se domáhají lepších a spravedlivějších řádů. Křesťan u vědomí viny prosí za odpuštění

376 HROMÁDKA, J. L.: *Křesťanství, církev a klerikalism (1925)*, str. 27.

377 HROMÁDKA, J. L.: *Zásady ČCE (1932)*, str. 54.

378 HROMÁDKA, J. L.: *Zásady ČCE (1932)*, str. 54-55.

379 HROMÁDKA, J. L.: *Víra a politika (1928)*, in: *týž: Theologie a církev*, str. 24.

380 HROMÁDKA, J. L.: *Křesťanství, církev a klerikalism (1925)*, str. 23.

svého hříchu a hledá pečlivě správné cesty nápravy a pomoci. A když je třeba, protestuje proti bezpráví a násilí, ať se páše s kterékoli strany. Věříme, že slzy, kvílení, křik a bolesti plně pomínou teprve, až Kristus bude kralovat, až všecko novým bude učiněno (Zj 21, 4n.). Ale právě toto zaslíbení je nám stálým podnětem k činné a úsilné touze po nepřetržitém zlepšování poměrů společenských, po stálém zmírňování lidské bídy a utrpení a po stálém vyrovnávání protiv mezi chudobou a bohatstvím, mezi přepychem a nouzí, mezi silnými a slabými.³⁸¹

Církev podle Hromádky nese odpovědnost za stav světa, a proto se musí jednak kát, neusilovat o politickou moc a vzdát se společenských výhod. Zároveň se musí aktivně podílet na nápravě. To, jak jsem ukázal už v jeho politickém životopise, je Hromádkův klíč pro pochopení role církve v jeho bouřlivé současnosti. Církev jako instituce je podle Hromádky „pokroková složka v křesťanství,“ která není brzdou, nýbrž mnohdy přímo původcem společenské progrese. A když některé církve pokrok brzdí (což Hromádka vidí velice silně i v některých aspektech své vlastní církve), vznikají nutně církve nové, které lépe formulují i naplňují jak hlavní křesťanskou zvěst, tak soudobé úkoly křesťanství ve světě a umění konzervativnosti starých církví čelit úspěšněji než bojovníci z pozic protináboženských. Tento vnitřní boj v rámci křesťanství (ba dokonce i náboženské války) pokládá Hromádka za doklad „zvláštní osobité síly křesťanského náboženství.“³⁸² Ve všech bojích a protestech však musí mít církevní představitelé a členové na paměti, že nemají jménem církve hájit své postavení, nebo své politické názory. Zdrojem všech případných protestů i úsilí o proměnu světa musí být Boží Slovo a úcta před ním. Nedávejme prostor sobě, nýbrž jemu. Ani sama církev není pánem světa a nemá návod na řízení světa. Církev má na úkor všech mocných včetně sebe ukazovat na Krista ukřižovaného a zmrtvýchvstalého jako jediného pravého vládce.³⁸³

Tento znovu a znovu opakovaný důraz je Hromádkova silná i slabá stránka zároveň. Jistě se na tomto základě dá bojovat vůči všem, kdo by si uzurpovali politickou moc. Hromádka tím dává skvělý rámec a základ pro křesťanovo uvědomění občanské odpovědnosti. Avšak sám si zároveň vyráží z ruky zbraň, když neujasňuje, podle čeho se má člověk orientovat při výkladu Božího slova a rozlišení toho, co je motivováno vlastním

381 HROMÁDKA, J. L.: *Zásady ČCE (1932)*, str. 57.

382 HROMÁDKA, J. L.: *Křesťanství, církev a klerikalism (1925)*, str. 20-23.

383 HROMÁDKA, J. L.: *Reformační církev v proudech dneška (1948)*; in: *týž: Jednota národa v pravdě*, str. 56.

prospěchem a co odpovědností vůči absolutní Pravdě. Což je myslím základem jeho podcenění rizika komunismu. Přes tuto slabinu Hromádka znovu a znovu volá Církev a její pozemské podoby k odpovědnosti za svět. Pokud církevní instituce nebudou světu připomínat „Boží vykřičník nad světem a jeho činností“ ztrácejí smysl. Pokud se nebudou podílet na utváření lidštvějšího světa a nebudou zdůrazňovat, že i ten kdo mi nevoní je mým bližním a stejně jako já Božím stvořením, ztrácejí smysl. Pokud nebudou člověka volat k odpovědnosti za to, co provádí a zároveň mu nenabídnou pomoc přijetím a smířením v Kristu, ztrácejí smysl.³⁸⁴ Právě Kristus je nejlepším měřítkem a orientačním bodem, jaké církev může mít.

„Kdyby církev nic jiného nedělala, než troubila na poplach, když se děje křivda a páše násilí, vykonala by dost. (...) Církev si často počínají nedbale a ustrašeně, jako by Kristus spal. Jsou zmateny a koktají strachem. A zatím měli bychom všichni volat hlasitě a jasně do svých svědomí i do světa, že Ježíš nespí.“³⁸⁵

Sbor jako alternativní polis

Církev je pro Hromádku především farní sbor. Konkrétní živé společenství věřících, kteří si jsou vědomi své odpovědnosti za církev i svět a svého povolání ke službě. Komunita založená na lásce a spolupráci, bez kterých není možné žít a udržet víru. A obráceně – pravá víra vždy vede k utváření společenství na základě evangelijní zvěsti, kterou chce sdílet s ostatními. A takové společenství, takový sbor založený na skutečném sdílení může být oporou vůči všem vnějším tlakům a mocenskému zneužívání. Skutečný sbor dokáže čelit jak vedení vlastní církve a klerikálním sklonům, tak vnějším politickým výkyvům nálad a ideologií. Hromádka si velice považoval staré Jednoty bratrské mimo jiné právě pro její důraz na sborový život a připomínání, že všichni věřící jsou „společně odpovědni za věc Kristovu ve světě“. Ačkoli Jednotě vytýká, že politické odpovědnosti se spíše vyhýbala, tak Hromádka oceňuje, že v jejím sborovém životě nehrálo žádnou roli spoléhání na vnější moc. Jednota musela stát mimo hlavní proud a tím měla vhodné podmínky proto, aby trvala na jediném pravém základě. Vládcem světa je Ježíš Kristus a společenství se udržuje pouze vírou v něj a vzájemnou láskou. Církev má tedy podle Hromádky být

384 HROMÁDKA, J. L.: *Křesťanství v myšlení a životě (1931)*, str. 433-434.

385 HROMÁDKA, J. L.: *Poslání církve (1936)*, in: *týž: Theologie a církev*, str. 143-144.

„theokracií lásky a obecnstvím služby“. Teokracií Hromádka nemyslí vládu církevních představitelů, ale skutečně v pravém smyslu slova *bohovládu* založenou na lásce a nikoli tlaku či násilí. Tato *bohovláda lásky* má v církvi fungovat a církev ji má zvěstovat světu.³⁸⁶ Právě ve sborové *teokracii lásky* se může podle Hromádky projevat skutečně revoluční potenciál církve. Zejména ve společném slavení svátostí totiž Hromádka vidí vedle utvrzení smlouvy s Bohem a setkání s živým Kristem praktické uplatnění vzájemné lásky, sdílení, rovnosti a bratrství. A právě to má být hlavním důsledkem víry. „Bratrství je přímým svědectvím přítomnosti Kristovy v církvi; a právě proto závazkem křesťanovým pro práci ve světě.“³⁸⁷

Zdravé společenství víry ve sboru bylo pro Hromádku zejména v době přicházejícího nacismu jediným autentickým místem, kde se díky Kristově lásce s úctou přistupuje ke každému příchozímu. Byť by byl zavržený společností či patřil k jinému národu. Sbor je místem, kde se dbá na právo, svobodu a nenásilí. Sbor jako živá komunita kolem ukřižovaného a vzkříšeného Krista je dle Hromádky největší oporou a zdrojem sil pro zápas o proměnu světa ku větší spravedlnosti, svobodě a lásce.³⁸⁸ Smolík si všímá, že křesťanský sbor je dle Hromádkova pochopení závdavkem Božího království v našem čase a zároveň místem, kde se demokratické ideály realizují na hlubokých duchovních základech, čímž pak mohou prostoupit a postupně proměňovat celou společnost.³⁸⁹

2.3 CO DNES S HROMÁDKOU?

Josef Lukl Hromádka vystihl biblický význam víry v Hospodina jakožto vládce světa nad všemi lidskými vládci – a dobře tak pokračuje v tradičně kalvinistickém důrazu na víru v jediného pravého krále světa – Krista. Hromádkovo pojetí Pravdy a Boha relativizující všechny lidské pokusy o vystižení či ovládnutí světa a jeho důraz na sbor jakožto alternativní společenství založené na lásce jsou důležitým korektivem lidského pokušení podlehnout lidským ideologiím a mohou být oporou k vnitřní svobodě a odpovědnosti.

386 HROMÁDKA, J. L.: *Sbor a svátosti (1934)*, in: týž: *Theologie a církev*, str. 115-119.

387 HROMÁDKA, J. L.: *Sbor a svátosti (1934)*, in: týž: *Theologie a církev*, str. 119-122.

388 HROMÁDKA, J. L.: *Naše poslání (1939)*, in: týž: *Theologie a církev*, str. 149-150.

389 SMOLÍK, J.: *J. L. Hromádka*, str. 79.

Bohužel se sám Hromádka navzdory svým vlastním slovům přehnané víře v lidské systémy a lidskou moc neubráníl. I když ho k tomu přivedl rovněž biblický, a snad i přímo ježíšovský důraz na sociální spravedlnost, tak jsou postoje J. L. Hromádky po roce 1948 tváří v tvář perzekucím představitelů a členů katolické, ale i jeho vlastní církve jen těžko obhajitelné. Svůj důležitý prvorepublikový důraz na poslání křesťanstva kritizovat jakékoli bezpráví brzy vyměnil za přežití své církve, fakulty i sebe sama. A to navíc ve spojení s naivní vírou, že dokáže komunistické papaláše usměrnit k láskyplnějšímu vládnutí. Roli v tom hrálo také nadšení z dějinného vývoje, které ho zřejmě odtrhávalo od reality běžných lidí, a kterého chtěl být i se svou církví součástí. Zdá se, že prostě chtěl být za dobře s mocnými, aby získal vliv na světové dění. Vlastně tak podlehl *dábelskému pokušení na poušti*. Ani celoživotní hluboké teologické promýšlení odpovědnosti za svět ho neochránilo před ztrátou sebereflexe a ostražitosti vůči mocenským pokušením. I v tom je jeho příklad poučný, ač negativně.

Navzdory Hromádkově nešetrnému pošlapání svého vlastního myšlenkového odkazu a navzdory např. soteriologickému deficitu v podcenění významu skutečnosti Kristova vzkříšení zůstává dědictví Hromádkova propojení křesťanské zbožnosti s odpovědností za věci veřejné velice nosné. Důraz na uvědomění si vlastního podílu na *celospolečenských neduzích a nespravedlnosti* je dobrá a v dnešní době enviromentální a sociální krize velice důležitá aktualizace křesťanského pojetí hříchu. Hromádkovu *odpovědnost vůči absolutní Pravdě* pak považuji za důležitý výkladový posun dosavadního protestantského pojetí poslušnosti. Svoboda zajištěná skutečností absolutní Pravdy v Bohu je závazkem žít pravdivě a usilovat o spravedlnost. Hromádkovo *pochopení křesťanského společenství, jakožto zpřítomnění kristovského ideálu a zároveň duchovní základny a opory pro aktivitu křesťanů ve společnosti* je inspirativním doplněním role církve jakožto organizace s potenciálem napravovat porušené společenské řády. Pro Hromádku dává všemu lidskému a církevnímu snažení o spravedlivější společnost sílu skutečnost Kristovy oběti za lidské hříchy a zaslíbení finálního vítězství a tělesného vzkříšení. V tom je Hromádka věrný biblické tradici, ale jeho důraz na oddělení Boha od světa a neustálou kritiku všech lidských pokusů společenského uspořádání otupuje pozitivní projevy křesťanské odpovědnosti.

3. KŘESŤANSKÉ CHVILKY PRO DEMOKRACII

„VY JSTE BYLI POVOLÁNI KE SVOBODĚ, BRATŘÍ. JEN NEMĚJTE SVOBODU ZA PŘÍLEŽITOST K PROSAZOVÁNÍ SEBE, ALE SLUŽTE V LÁSCE JEDNI DRUHÝM.“³⁹⁰

K faktu, že spolek Milion chviliek vznikl na ETF UK z iniciativy dvou studentů teologie, se média v průběhu následujících let poměrně často vracela. Dokonce se zrovna k této skutečnosti ironicky vyjádřil i prezident republiky a častý terč chvilkařské kritiky - Miloš Zeman.³⁹¹ Samozřejmě se k tomu opakovaně v reflexích vraceli i členové uvnitř týmu. Křesťanská víra byla u některých z nás stále přítomným východiskem k promýšlení hodnot, které chceme ve veřejném prostoru artikulovat. V okruhu Milionu chviliek se obecně pohybovala celá řada lidí, kteří tak či onak prožívali spiritualitu jako klíčovou složku svého života. Evangelíci, katolíci i lidé vyhledávající různé ezoterické přístupy namíchané s prvky východních tradic se spolu s ateisty a nęcisty v rámci Milionu chviliek shodli na základním významu liberální demokracie pro budoucnost české společnosti i celého světa. Názorově se potkali také v uznání Václava Havla a Tomáše Garriguea Masaryka jako ústředních vzorů pro činnost spolku. A to nejen v podobě národních symbolů, ale i jako zdrojů přemýšlení o správě věcí veřejných a o občanském životě.

Tato pestrost mě opakovaně přiváděla k promýšlení mé osobní motivace. Kde se vědomí občanské odpovědnosti a vůle k politické angažovanosti vzala zrovna u mě – českobratrského evangelíka? V této kapitole se tedy pokouším o svůj náčrt teologických kořenů politické angažovanosti. Vycházím ze své praktické zkušenosti ve spojení s mým pochopením křesťanské víry a z reflexe předchozích dvou kapitol.

390 Ga 5, 13.

391 BLAŽEK, T.: *Že Milion chviliek vedou dva budoucí kněží? Pak Bůh s námi, říkal Zeman*, in: IDNES.CZ, 26. 6. 2019, (cit. 7. 6. 2022), dostupné online: https://www.idnes.cz/jihlava/zpravy/prezident-milos-zeman-navsteva-beseda-humpolec-bonmot-mitink-stepan-skorpil-vysocina.A190626_485679_jihlava-zpravy_mv.

3.1 Pravda a kritické myšlení

Žijeme v postmoderní společnosti, ve které si křesťanská církev – stejně jako nikdo jiný – již nemůže nárokovat vlastnictví univerzální odpovědi. Nikdo není vlastníkem Pravdy – tedy absolutní normy nadřazené všemu bytí, poznání a jednání a zároveň jejich nejhlubšího základu.

Křesťané však mohou ostatním nabízet víru jako takové porozumění světu, které předpokládá, že něco jako Pravda vůbec je a můžeme ji společně hledat. A nejen to. Starý i Nový zákon svědčí o tom, co později tak důrazně podtrhl třeba Hromádka: Pravda sama jedná a žije a vybízí i nás k jednání. Podle křesťanského vyznání není Pravda jen pasivní mírou skutečnosti, ale v Kristu vstoupila mezi lidi a dala se poznat jako aktivní láska k člověku zavazující i nás k aktivitě.³⁹² Církev může toto svědectví nabízet jako výklad světa, který je vhodným korektivem společenských nespravedlností a převládajících narativů (např. konzumerismu, militarismu a technicismu) tím, že zpochybní jejich absolutnost, a přitom nabídne alternativu v podobě živé a osvobodivé víry s novým (staronovým? stále znovu novým?) zakotvením svobody i odpovědnosti.³⁹³

Ve formě alternativního pochopení světa je křesťanská víra spojená s úctou k vědeckému poznání a ke vzdělanosti vhodným výchozím bodem k aktivnímu působení ve společnosti a k práci na jejím zdravém rozvoji. Ovšem jen do té míry, do jaké si je křesťan vědom, že on sám je její součástí a nese odpovědnost za její neduhy úplně stejně jako kdokoli jiný. Žádný člověk si nemůže nárokovat prorocký pohled na svět z Boží perspektivy. S tímto vědomím je nutné biblické texty vnímat jen jako svědectví o tom, že Boží pohled na svět existuje. Případně jako podobenství o tom, že Bůh sám je ve světě angažován. Křesťanstvo by i s tímto vědomím mělo svědčit o své víře, že Pravda je a živě ve světě působí. Mělo by umět promlouvat do konkrétních událostí z perspektivy křesťanské víry v Boží zaslíbení a vždy znovu hledat své místo v dějinách.³⁹⁴ Sdílet víru, že všichni jsme stvořeni k péči o svět a k budování vztahů. Sdílet pochopení, že jsme hříšní, tedy nedokonalí a chybní lidé a že porušené jsou tedy i naše společenské struktury.

392 Srov. GALLUS, P.: *Pravda, univerzita a akademické svobody*, str. 56-61; zejména viz poznámku 151 na str. 60.

393 BRUEGGEMANN, W.: *Bible a postmoderní představivost*, str. 142n.

394 HALÍK, T.: *Odpoledne křesťanství*, str. 39.

Sdílet naději, že v Kristu nejen přišel Bůh do světa a lidského těla, ale také nás posílil k překonávání lidských – osobních i těch společenských – nedostatků jistotou příchodu Božího království.

Víra v existenci absolutní Pravdy a přesvědčení, že má smysl usilovat o její hledání v dějinách i aktivně vystupovat proti zjevným lžím, je také výchozím bodem pro překonání lhostejnosti. Jako taková je víra v Pravdu klíčovým stavebním kamenem křesťanské politické angažovanosti. Inspirováni Masarykem i Havlem jsme se právě takto, byť sekulárně, pokoušeli mluvit o Pravdě s Milionem chvilek.³⁹⁵ Sekulární jazyk však nedovoluje pracovat s pojetím Pravdy jako osoby – Boha. To je přitom zásadní přidaná hodnota křesťanství, neboť tato perspektiva přináší nadějně přesvědčení, že Bůh sám se k lidskému úsilí aktivně přidává. To hlavní je v této perspektivě skrze Krista dobojováno: drak je sražen z nebe³⁹⁶ a poslední slovo mu patřit nebude: „Smrt je pohlcena, Bůh zvítězil“.³⁹⁷ To není vnitřní zbožný únik od odpovědnosti za současnost. Je to relativizace současných vládnoucích struktur a představ o světě, a hlavně zaslíbení platné již pro dnešek, a tedy ukázání směru našeho jednání. Hromádka představa, že víra v absolutní, avšak nedosažitelnou Pravdu by měla vést pouze ke kritice a odmítání všech lidských pokusů o její nárokování, mi přijde nedostatečná. Jistě je protest důležitým rozměrem víry – zvláště té protestantské. Avšak zůstat u kritiky by vedlo k naivnímu přesvědčení, že lze zůstat mimo společnost. Nijak by to nepřispívalo budování lepších společenských struktur a vylučovalo pozitivní snahu se z lidské strany snažit o cokoli jiného než neustálý protest (případně v pokleslé formě prostě jen brblání). Domnívám se, že právě v nedostatečném promyšlení toho pozitivního, co křesťanské pojetí víry v existenci Pravdy znamená, je skryt důvod, proč Hromádka ze své kritické pozice nakonec uklouzl k loajálnímu přístupu k násilné vládě komunistů. Právě proto, že neměl dostatečně promyšlené, jak se může víra v Boha – absolutní nedosažitelnou Pravdu – pozitivně aplikovat ve společnosti, snadno pak podlehl iluzi, že touto aplikací může být komunismus. Tento předpoklad pak již nepodrobil dostatečné teologické reflexi a jeho sen o loajální kritice režimu byl v následných podmínkách totality neuskutečnitelný.

395 Např. MILION CHVILEK: *Tři hodnoty pro další stovku* (28. 10. 2018), in: milionchvilek.cz (cit.10.6. 2022), dostupné online: <https://milionchvilek.cz/clanek/tri-hodnoty-pro-dalsi-stovku>.

396 Viz výše výklad Zjevení 13.

397 1K 15, 54.

V Milionu chviliek jsme si poměrně brzy uvědomili skutečnost, že zůstat u kritiky (kritiky Babiše, Zemana, SPD, korupce, střetu zájmů, tlaku na média, rasismu, provýchodních tendencí atd.) je pro budování občanské společnosti nedostatečné a dlouhodobě neudržitelné. Ozvat se, „zaštěkat jako hlídací pes“ a shromážděním či („prorockým“?) happeningem názorně pojmenovat, co se v politice či společnosti děje a kam to může vést, má velký význam. Má to i silný mobilizační a sjednocující potenciál. Na tom, co nechceme, se my lidé shodneme mnohem snadněji než na tom, co považujeme za dobré. Ale bez formulování toho, jak lze současnou situaci napravit; bez nabídnutí alternativy, či vlastní pozitivní a proaktivní péče o věci veřejné, nemůže mít negativita a kritika hlubší efekt. Proto jsme ve své veřejné komunikaci i na demonstracích zdůrazňovali pozitivní roli aktivních občanů v proaktivní kultivaci společnosti a veřejné diskuse. Snažili jsme se také opakovaně vykládat a vyvyšovat pozitivní význam základních principů *liberální demokracie*.

Když ve své práci mluvím o *liberální demokracii*, mám na mysli pojetí státu (např. to v České republice) označované jako „*demokratický, liberální, sociální, právní a ústavní stát*.“ Tedy takový stát, jehož moc je legitimována vůlí *lidu* projevenou ve svobodných volbách a zvolenými lidmi je také vykonávána. Stát, který dbá na rovnost lidí před zákonem, ochranu menšin, dělbu moci a základní *lidská práva a svobody*. Stát, který občanům zaručuje *sociální práva*, jako je např. sociální i zdravotní zabezpečení a právo na práci či na vzdělání. Takový stát, jehož moc je sama omezena *právem – zákony*, a jehož celý právní řád je zakotven v *Ústavě*, zajišťující demokratický právní rámec.³⁹⁸

I křesťanská víra může vstupovat do veřejné diskuse nejen s kritikou stávajících pořádků, ale s nabídkou Boží alternativy sociálních vztahů – se zvěstí o Božím království a lásce ke každému člověku. Samozřejmě tato víra v lepší svět, musí vědět o tom, že vybudování svého království má v rukou pouze Bůh sám. Jakékoli úsilí o společenskou změnu musí být korigováno kritickým myšlením – včetně sebekritiky a neustálé korekce pomocí vědomí lidské hříšnosti – tedy naší vlastní nedokonalosti a neschopnosti nastolit ráj na zemi. V tom podle mě však tkví zásadní pozitivně-křesťanský kořen liberální demokracie. Ta totiž jako systém sdílí toto vědomí vlastní nedokonalosti,

398 WINTR, J.: *Principy českého ústavního práva*, str. 9-10.

a nedosažitelnosti ideální správy věcí veřejných. Proto má v sobě systémově zakotvené mechanismy vyvažující lidskou nedokonalost a sobeckost např. v podobě dělby moci.³⁹⁹ Na rozdíl od totalitních systémů je také ochotna připustit neustálý vývoj, vylepšování svých procesů a umožnit svobodnou otevřenou kritiku sebe samé a těch, kdo zrovna drží moc a umožnit svobodnou soutěž, ve které mohou být současní „vládcové“ mírově nahrazeni novými.⁴⁰⁰ Proto se domnívám, že z křesťanského teologického hlediska – vědomí hříšného lidství, víry v absolutní Pravdu a výzvy k lásce – je liberální demokracie nejvhodnější správou věcí veřejných. A říkám to i s vědomím varování (formulované například právě Hromádkou – viz výše), že se církev v žádném režimu nesmí cítit jako doma. Právě pro tento postoj jsou totiž podmínky liberální demokracie s důrazem na vládu práva a ochotu k vývoji nejvhodnější.

Vědomí vlastní nedokonalosti a neschopnosti dosáhnout ideálu by nemělo křesťany vést k rezignaci na aktivní a pozitivní vstupování do veřejného prostoru. Církev sice musí zůstat nestranná v politické soutěži. Z principu věci však nemůže zůstat apolitická. (Domnívám se ostatně, že „apolitická“ není a nemůže být žádná lidská aktivita, zvláště v demokracii.⁴⁰¹) Církev by právě na základě víry v Boha a inspirována Ježíšem měla aktivně vystupovat proti těm, kdo si nárokují více moci nad druhými, než jim náleží a podřívají lidskou důstojnost a zároveň pozitivně formulovat, kudy by se správa věcí veřejných měla ubírat.

V tomto přesvědčení jsem však krátce před sněmovními volbami roku 2021 narazil. Emailovou výzvou jsem pozval evangelické sbory, aby zapojily své budovy do předvolební kampaně jako výdejní místa materiálů Milionu chvilek. Podpora dvou koaličních bloků však byla pro některé i přes vysvětlení principů naší kampaně – podpora a posílení pravidel liberální demokracie, nikoli programů konkrétních stran⁴⁰² – příliš jednoznačná a tedy nepřijatelná.

399 SVENSSON, P.: *Teorie demokracie*, str. 40.

400 SVENSSON, P.: *Teorie demokracie*, str. 236.

401 ROLL, B.: *Vzhůru na Letnou a ještě dál...*, in: *nfpk.cz*, 25. 11. 2019. (cit 17. 6. 2022). dostupné online: <https://www.nfpk.cz/p/o--vzhuru-na-letnou-a-jeste-dal>.

402 MILION CHVILEK: *S Výzvou demokratickým stranám souzní obě koalice!*, in: *milionchvilek.cz*, 15. 6. 2021. (cit 17. 6. 2022), dostupné online: <https://milionchvilek.cz/clanek/vyzvu-demokratickym-stranam-podepsaly-obe-democraticke-koalice-muzeme-tak-naplno-zahajit-kontakti-kampan>.

V christologické perspektivě bylo lidství i přes svou nedokonalost a porušenost ve své celistvosti těla, duše i ducha dostatečně dobré pro Boží projevení se ve světě.⁴⁰³ Absolutní Pravda dle křesťanů nezůstala „v nebesích“. Proto věřím, že snad i struktury lidské společnosti jsou přes svou nedokonalost a porušenost dostatečně dobré pro uskutečnění a zprostředkování alespoň některých Božích principů vlády už v tomto čase. Ne ve smyslu nastolení království Božího, to přinese opravdu až Bůh sám. Žijeme-li však v dostatečně svobodném politickém systému, nemohou se křesťané vzdát odpovědnosti v něm dle Ježíšova vzoru aktivně působit ve prospěch solidarity, svobody, spravedlnosti a lidské důstojnosti. Byť s vědomím předběžnosti všech lidských závěrů. A pokud takový systém zatím neexistuje, je odpovědností křesťanů o něj usilovat.

Jakékoli úsilí o „lepší svět“ však musí být korigováno všeprostupující *láskou*, kterou křesťanský alternativní pohled na svět přináší jako základní princip vztahů mezi lidmi.

3.2 Láska a laskavost – křesťanské základy demokracie

Již vícekrát jsem ve své práci zmínil Ježíšovo dvoj(troj)přikázání lásky jako hlavní princip a měřítko křesťanské praxe:

„Miluj Hospodina, Boha svého, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí.“ To je největší a první přikázání. Druhé je mu podobné: Miluj svého bližního jako sám sebe. Na těch dvou přikázáních spočívá celý Zákon i Proroci.“⁴⁰⁴

Rozšíříme-li toto ústřední teologické a etické pravidlo křesťanství na celospolečenské pořádky, pak je z perspektivy křesťanské víry klíčovou duchovní oporou základním principům liberální demokracie. Láska k Bohu – a tedy nestavění nikoho jiného na Boží místo – je pro sekulární společnost samozřejmě nepřijatelný požadavek. Ale pro křesťana je právě tato výzva ztělesněním výše několikrát zopakovaného principu víry v Pravdu nadřazenou všem lidským pokusům ji vystihnout a manipulovat s ní. V tom vidím první styčný bod. I pro demokracii je totiž vědomí, že nikdo z lidí nemá Pravdu ve svých rukou, že nikdo z lidí není druhým nadřazen základním výchozím bodem promýšlení společenského uspořádání. A také základním prvkem svobodné politické soutěže

403 J 1, 14.

404 Mt 22, 37-40.

a hledání rovnováhy moci ve státě.⁴⁰⁵

Příkaz milovat bližního – teologicky řečeno: *přát každému, včetně nepřítele, aby byl spasen a vnímat ho jako bytost Bohem stvořenou i milovanou*⁴⁰⁶ bychom pro sekularizovanou společnost mohli přeložit takto: *uznat každému jeho nezpochybnitelnou lidskou důstojnost*. Nezcizitelná důstojnost každého člověka je výchozím bodem pro ono horizontální zakotvení rovnosti lidí a uznání rovných podmínek a práv pro každého. Mluví o tom např. Všeobecná deklarace lidských práv⁴⁰⁷ či Listina základních práv a svobod, která je součástí Ústavy ČR.⁴⁰⁸ Nikdo není druhým nadřazen a nikomu nesmíme upírat jeho právo na svobodný a důstojný život. Křesťanský princip lásky, která svobodně tvoří svět a zavazuje nás k lásce k ostatním lidem je pro křesťany proto důležitým duchovním zakotvením moderního konceptu lidských práv. Ten sice historicky vychází spíše z humanismu, liberalismu a sekularizmu,⁴⁰⁹ avšak křesťanství mu může přidávat jednak potřebné zakotvení v duchovním rozměru a také varovat před přílišným optimismem humanistického pojetí člověka. Pro křesťana je to právě víra v jednoho stvořitele a přikázání lásky, co tvoří základní zakotvení uznání druhého člověka jako rovnocenného partnera pro dialog, spolupráci a péči o společný prostor i tehdy, když volí a přemýšlí jinak. Tento etický důsledek je zároveň klíčovou hodnotou demokratické společnosti.

Ve svém zakotvení liberální demokracie v křesťanském principu lásky se držím české masarykovské tradice. Tomáš G. Masaryk totiž tvrdil, že „ethicky je demokracie zdůvodněna jako politické uskutečňování lásky k bližnímu. (...) Demokracie pravá, založená na lásce a úctě k bližnímu a k bližním všem, je uskutečňováním božího řádu na zemi.“⁴¹⁰ Masaryk však přes přiznání náboženských kořenů demokracie zůstává ve svém pojetí na pouze horizontální a příliš optimistické rovině zakotvené pouze ve (spíše antické než křesťanské) víře ve „nesmrtelnou duši“.⁴¹¹ Již jsem uvedl, že nedostatečné pochopení role Krista Masarykovi vyčítal např. J. L. Hromádka. Masarykovo podcenění významu Boží

405 DAHL, R.: *O demokracii*, str. 66-70.

406 POKORNÝ, P.: *Ježíš Nazaretský*, str. 95.

407 *Všeobecná deklarace lidských práv*, např. čl. 1; in: osn.cz (cit. 17. 6. 2022), dostupné online: <https://www.osn.cz/wp-content/uploads/vseobecna-deklarace-lidskych-prav.pdf>.

408 *Listina základních práv a svobod*, např. čl. 1; in: psp.cz (cit. 21. 6. 2022), dostupné online: <https://www.psp.cz/docs/laws/listina.html>

409 MAIER, H.: *Lidská práva – nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci*, in: HANUŠ, J. a kol.: *Lidská práva*, str. 7-10.

410 ČAPEK, K.: *Hovory s TGM*, str. 301.

411 ČAPEK, K.: *Hovory s TGM*, str. 300.

inkarnace v Kristu, ale stejně tak i Hromádkovo podcenění Kristova vzkříšení podkopávají duchovní zakotvení křesťanské politické aktivity a nechávají ji vlastně na vodě. Masaryk zůstává na rovině mezilidské humanity a roli Boha v tom jinak moc neřeší. Hromádka naopak Hospodina a jeho nedosažitelnost zdůraznil tak moc, že teologicky už nedokázal promyslet v čem tkví překonání propasti mezi Bohem a člověkem. Ani jeho důraz na plnou inkarnaci včetně Boží smrti na kříži Hromádkovi nakonec nedovolil tuto distanci překonat.⁴¹²

Přítom horizontální – etický rozměr je v křesťanské perspektivě bytostně založen právě ve spasitelském díle Ježíše Krista. Jsem sice přesvědčen, že ortopraxe je mírou křesťanské ortodoxie („po jejich ovoci je poznáte...“⁴¹³), avšak nemůže se bez ní obejít, ba přímo z ní vyrůstá. Dle křesťanského svědectví si nás Bůh zamiloval a vysvobodil nás z důsledků hříchu – to je věroučné a vyznavačské zakotvení lásky k druhým.⁴¹⁴ I když i nadále selháváme, je to Boží milost v Kristu, co nás osvobozuje k dobrému životu.⁴¹⁵ Potenciál a závazek tvorby dobrých společenských struktur a péče o ně v to počítám. S vědomím Kristova vzkříšení, vlastní porušenosti v tomto čase i budoucí nápravy všeho může křesťan usilovat o tvorbu spravedlivějších společenských struktur s dobrou vírou, že Bůh se k díle na nich ve své milosti přidá.

Demokracie zbavená víry v existenci Pravdy a duchovního zakotvení rovnosti lidí i lidské odpovědnosti se v posledních letech začíná po celém světě chvět v základech. Ač jsou demokratické i lidskoprávní principy formulovány striktně sekulárně (na základě humanismu, osvícenství, liberalismu apod.), tak přesto vznikly na základě sdílené víry v hlubší smysl světa a člověka vycházející z křesťanské civilizace. Tím, že tento sdílený duchovní základ mizí, ztrácí demokratické instituce a deklaráce půdu pod nohama. Politologové Levitsky a Ziblatt např. ukazují, jak zhoubný efekt má na fungování demokracie postupné mizení takových „nepsaných pravidel“ jako je respekt k politickému protivníkovi, mocenská zdrženlivost či „dodržování ducha Ústavy.“⁴¹⁶ Zákony nikdy nemohou postihnout vše, proto je nutná sdílená úcta k hlubším principům,

412 Viz str. 80n.

413 Mt 7, 16a.

414 1 J 4, 11.

415 Ř 7-8.

416 LEVITSKY, S.; ZIBLATT, D.: *Jak umírá demokracie*, str. 178n.

ze kterých vycházejí. Tímto směrem myslím míří i výrok jedné z postav dramatu Václava Havla Spiklenci:

„Přirozenou nevýhodou demokracie je, že těm, kdo to s ní myslí poctivě, nesmírně svazuje ruce, zatímco těm, kteří ji neberou vážně, umožňuje skoro vše!“⁴¹⁷

Křesťanství je sice v postmoderní globalizované společnosti jen jednou z mnoha nabídek výkladu světa, ale právě křesťany by víra nabízející duchovní základ těchto demokratických principů měla zavazovat k jejich bránění a rozvoji. Láskou k bližnímu zakotvenou v lásce Boží počínaje.

V Milionu chviliek jsme k příležitosti 100. výročí Československé republiky označili laskavost jako jednu ze tří hodnot, které vnímáme jako nosné pro další století našeho státu. Slovo *laskavost* jsme použili jakožto jiné pojmenování Masarykova programu humanity.⁴¹⁸ A za ní se vlastně skrývá křesťanský princip lásky a lidskosti (byť s vědomím výše zmíněné výtky vůči Masarykově podcenění Boha). A také z ní plynoucí úsilí o celospolečenské uplatnění úcty k důstojnosti druhého člověka. Boží láska k nám a výzva k milování bližních i nepřátel nás zavazuje k aktivní péči o druhé a vytváření takových společenských podmínek, ve kterých platí principy rovnosti, sociální citlivosti, svobody a práva. Křesťanské (či to havlovské) mluvení o lásce je často odbýváno s tím, že jde o nicneříkající sentiment. Ale podobně jako Masarykovo pojetí humanity⁴¹⁹ je i tematizování lásky a laskavosti v politickém prostoru především neustálým aktivním úsilím o lidskost a spravedlivost právních procesů, sociálních vztahů a uplatňování státní moci. V křesťanské perspektivě navíc není tato humanita či laskavost postavená jen na lidské dobré vůli a naivní víře v ní. V křesťanské perspektivě je tato výzva lásky k bližnímu zakotvená v Kristově smrti a vzkříšení. Ježíšovu výzvu k životu v lásce a spravedlnosti tak dle příkladu Ježíšova života dosvědčeného v evangeliích považuji za základní impuls k aktivnímu působení křesťanů a církví ve veřejném prostoru. Ježíš nás volá, abychom byli světlem světa a solí země, abychom o jeho lásce svědčili a přitom věřili, že nás v tomto díle provází. Dle křesťanské víry jsme stvořeni milujícím Hospodinem. Navzdory vlastním

417 Viz např. HAVEL, V.: *Hry 2*.

418 MILION CHVILEK: *Tři hodnoty pro další stovku (28. 10. 2018)*, in: milionchvilek.cz (cit.10.6. 2022), dostupné online: <https://milionchvilek.cz/clanek/tri-hodnoty-pro-dalsi-stovku>.

419 Viz např. MASARYK, T. G.: *Česká otázka*, str. 213.

selháním jsme zachráněni od důsledků hříchu Kristovým překonáním smrti a jsme přítomností a působením Ducha svatého posíleni k odpovědnému životu. Tato víra nás volá jednak k životu ve společenství a jednak ke společné kultivaci celé společnosti, obraně svobody, rovnosti a spravedlnosti. Posilou a výhodou křesťana v tom je jednak víra, že před ním je dobrý konec, že Boží království mu jde vstříc a jednak výzva, aby úsilí o spravedlnost a lásku ve světě netáhl sám na své vlastní triko. Bůh podle svědectví Starého i Nového zákona totiž promlouvá sice k jednotlivci, ale s výrazným zřetelem k jeho životu ve společenství – komunitě – k lidu. A v něm – ve shromáždění – se také projevuje.⁴²⁰

3.1 Sbor – místní komunita jako základ vědomí odpovědnosti

Hlavní role církve tkví ve sdílení víry ve výše popsanou perspektivu života před Boží tváří – Pravdou – a s vědomím Boží lásky k nám. Kolem této víry se utváří křesťanský sbor. Vůle sdílet toto pochopení světa je hybnou a mobilizační silou církevního společenství. Víra ve skutečnost, že v Kristově překonání smrti jsme byli osvobozeni od důsledků naší nedokonalosti, je zdrojem radosti a zároveň závazkem šířit toto vědomí dál a v Ježíšově intenci navíc společně žít a proměňovat své okolí. To je jakýsi ideál, který sice zůstává nedosažitelným, ale zároveň stále přítomným apelem na lidskou odpovědnost. Respektive na odpovědnost společenství. Člověk není nikdy odtržen od svého okolí. To je klíčové vyznání Starého i Nového zákona, ale zároveň také zkušenost dnešního globalizovaného světa.

Sbor je ale zároveň velice vhodným místem, kde člověk může svou odpovědnost poznávat, zakoušet i uplatňovat. Když člověk přebírá odpovědnost za nějaký celek – mládež, tým vedoucích, celý sbor apod., může si snadněji uvědomit, že se tím vlastně podílí i na stavu širšího celku – společnosti, státu a vlastně i celého světa. V tomto pojetí sdílím Hromádkovo pojetí církve jakožto společenství a organizace připomínající úkoly křesťanstva ve společnosti a praktikující odpovědnost za svět.

Když jsem jako předseda spolku Milion chviliek interně-pracovně, ale i externě-propagačně mluvil o významu místních skupin aktivních občanů, měl jsem před očima

420 Mt 18, 20.

často právě evangelický sbor jako příklad komunity (se všemi neduhy, které ke specifickým evangelických sborů patří) tvořící živé jádro občanské společnosti na lokální úrovni. Komunity, která může své členy probouzet k aktivitě a vědomí odpovědnosti za sebe a své blízké i vzdálené okolí. Místní sbor není jen alternativní polis, která může nabízet společné hledání láskyplného života po vzoru novozákonních představ o Božím království paralelně a odděleně od zbytku světa. Společně se spolky a s podobnými místními organizacemi je sbor jednou ze základních jednotek demokratické občanské společnosti, ve které si člověk může poprvé zakusit, že je také občanem. Právě ve svobodném společenství může člověk zakoušet i svou osobní lidskou důstojnost.⁴²¹ Poznává také, že nikdy nemůže žít sám pro sebe, ale vždy ovlivňuje i druhé lidi kolem sebe. A s celým sborem si díky jeho projektům a spolupráci s dalšími místními komunitami může jedinec poprvé prožít také to, že je součástí širší obce – města či státu (případně skrze např. projekty EU dokonce i mezinárodní spolupráci). K tomu všemu je však nutné, aby sbor nezůstal uzavřený do sebe. V dnešní svobodné a zároveň roztržité společnosti si musí křesťanské komunity své místo na slunci a respekt sousedů vydobýt. Církev musí překonat vnější i své vlastní předsudky a vzdát se triumfalistické představy, že je držitelkou pravdy či spásy. Své bohatství – totiž láskyplné společenství s vírou v Boží zaslíbení a vědomím odpovědnosti za okolní svět – však může a má pokorně nabízet a otevírat okolí. Měla by se také proaktivně ucházet o pozornost podílením se na přínosných lokálních projektech, do kterých může vnášet svůj specifický obsah – evangelium.

Pluralita dnešní postmoderní, liberálně demokratické globalizované společnosti je na jednu stranu významným osvobozením od mocenského zneužívání vládnoucích ideologií a metanarativů.⁴²² Na druhou stranu se však obávám, že jednotlivci i celá společnost touto roztržitostí, rozpadem společného příběhu a nejistotami z toho plynoucími vlastně trpí. Vytvořit jednotící příběh spojující celé lidstvo sice není možné – a to ani na nižší např. státní úrovni. Ale bránit svobodné podmínky pro utkvání různých pohledů na svět – tedy principy liberální demokracie – a zároveň proaktivně s respektem k těmto pravidlům praktikovat a šířit své pochopení světa zakotveného v Boží lásce

421 HAVEL, V.: *Letní přemítání*, str. 20-21

422 BRUEGGEMANN, W.: *Bible a postmoderní představivost*, str. 36.

a pochopení člověka jakožto bytost navzdory chybám nezpochybnitelně přijatého stejnou Boží láskou, je ozdravným úkolem křesťanstva.

Nesmí to však probíhat formou mocenského triumfalismu. Jak říká apoštol Pavel – darovanou svobodu bychom měli užívat jako prostor a výzvu ke službě druhým. Po Ježíšově vzoru má být církevní aktivita pokorným, avšak hlasitým vstupováním do veřejného prostoru formulováním výše uvedených principů v konkrétních společenských událostech – např. kritikou při zneužívání moci, nebo pozitivně při hledání spravedlivějšího sociálního systému. K tomu nutně patří i jejich aplikování uvnitř křesťanských komunit.

Křesťan jako jedinec je povolán k uplatňování těchto principů i v menším měřítku, ve svém každodenním životě. Kristus nás vždy znovu volá ke změně smýšlení i praxe směrem ku větší spravedlivosti a lásce.

ZÁVĚR

„PRAVDA A LÁSKA MUSÍ ZVÍTĚZIT NAD LŽÍ A NENÁVISTÍ!“⁴²³

Po zmapování biblické motivace, popsání Hromádkovy – českobratrské perspektivy a nastínění mého zakotvení křesťanské politické angažovanosti předkládám na závěr několik shrnujících tezí:

1. Křesťanstvo nemá nárok na univerzální výklad světa, ale může a má své pojetí aktivně a svobodně nabízet ve společnosti.
2. Bibličtí autoři promlouvají do konkrétních osobních a společenských událostí a nenabízí tedy obecné principy. Jejich společenské zápasy o spravedlnost, víru a lásku a svědectví o Božím působení v nich jsou pro křesťany důležitým výchozím bodem pro teologické promýšlení politického života.
3. Podoba i obsah biblických textů dokládají skutečnost, že víra v Hospodina je veřejnou záležitostí, která je nejen formována politickým kontextem, ale sama své politické prostředí též formuje.
4. Bibličtí autoři svědčí o Bohu, který aktivně vstupuje do dějin a záleží mu na osudu lidstva. Boží láska k člověku, resp. k lidskému společenství proto prostupuje všemi oblastmi lidské existence včetně politiky.
5. Bibličtí svědkové chápali člověka jako stvořenou vztahovou, avšak nedokonalou bytost žijící ve společenství. Společenství víry je utvářeno Božím zákonem a výzvami. Hospodin je podle víry tohoto společenství nadřazen všem jiným normám, vládcům a ideologiím.
6. Biblická víra v Boží vládu nad světem se projevuje i problematickým, avšak v důsledku osvobodivým přesvědčením, že i zdánlivě všemocní diktátoři a zdánlivě věčné velmoci jsou podřízeni Boží vůli a soudu.
7. Základní Biblí dosvědčenou Boží výzvou do života společnosti je vedle požadavku věrnosti Hospodinu úsilí o spravedlnost s důležitým podtržením spravedlnosti sociální.

423 Slavný slogan Václava Havla v této podobě poprvé pronesený na Václavském náměstí 10. 12. 1989 HAVEL, V.: *Text projevu na Václavském náměstí 10. 12. 1989*, in: *denikrevoluce.cz*, (cit. 14. 6. 2022), dostupné online: <https://www.denikrevoluce.cz/cs/den/1989-12-10>

8. Jsme voláni napravovat společenské nespravedlnosti, není však v našich silách nastolit království Boží v jeho úplnosti.
9. Naděje v dobrý konec – příchod Božího království, spása lidstva a konec lidské hříšnosti – je v křesťanské perspektivě zajištěna Kristovým překonáním smrti.
10. Tato víra zakotvuje naši aktivitu už nyní v tomto čase. Jsme voláni k odpovědnosti a podílení se na Božím díle. Jsme spaseni a milováni – proto máme a můžeme jednat dobře a podílet s na úsilí o vládu spravedlnosti, pravdy a lásky ve světě.
11. Historický Ježíš dle svědectví evangelií a tvrzení badatelů tento přístup zosobňoval a podtrhoval aktivním působením ve společnosti. A to zvěstí o Božím království – příchodu Boží vlády, výzvou k lásce a také svými skutky podpory jednotlivců a symbolickými akty ve veřejném prostoru.
12. Poměr mezi čekáním na nastolení Boží vlády a přejímání odpovědnosti za svět do vlastních rukou není jednoznačně vyřešen. Ale ježíšovskou cestou pro církve není ani ovládnutí světa s nárokem na Boží vůli ani odříznutí od světa s nárokem na Boží perspektivu a odsouzení těch, kdo nejsou s námi. Křesťané sice mají vědět o nadřazenosti Boha všem lidským ideologiím i vládám, ale zároveň být odpovědnou a aktivní součástí světa kolem sebe.
13. Josef Lukl Hromádka má zásadní přínos pro českobratrské vnímání odpovědnosti za věci veřejné. Na rozdíl od evangelických disidentů však selhal v rozpoznání násilné a tyranské podstaty komunistického režimu.
14. Hromádka trvá na zásadní distanci mezi člověkem a Bohem – absolutní pravdou. V tom zakládá veškerou kritiku lidského a sociální bezpráví a modlářství.
15. Hromádkův důraz na protestantskou kritiku lidských státních zřízení a pokusů o pozitivní vystižení Boží vůle/absolutní pravdy je sice inspirativní, avšak bez vlastní pozitivní náplně je zároveň destruktivní. Hromádkovo podcenění významu vzkříšení mu teologicky nedovoluje formulovat příznivější vztah k člověku a společnosti.
16. Pozitivní kritéria politické aktivity církve ve společnosti vidí Hromádka téměř výhradně v úsilí o sociální spravedlnost a rovnost.
17. Církve vnímá Hromádka jako klíčový nástroj k zápasu o Boží království ve světě a jako ke zbytku světa alternativní společenství, ve kterém se mohou uplatňovat ježíšovské morální apely, skrze které může Bůh proměňovat svět.

18. Hromádka podcenil význam demokratických mechanismů v kontrole moci a nerespektoval svá vlastní varování před příliš pozitivním náhledem na lidské systémy.
19. Varování před lidskými ideologiemi s Hromádkou sdílím, avšak vědomí lidské hříšnosti mě spolu s Ježíšovým přikázáním lásky vedou k přesvědčení, že z křesťanské perspektivy neexistuje vhodnější pojetí vlády než liberální demokracie.
20. Liberální demokracie počítá s mechanismy, které vyvažují lidskou nedokonalost. Je otevřena kritice i změnám, udržuje princip dělby moci a stojí na svobodné výměně jejích držitelů. V liberální demokracii není nikdo nadřazen druhým. Vykonávání moci je v demokracii vnímáno jako služba lidu. To koresponduje s Ježíšovým přístupem k moci jako ke službě druhým.
21. Liberální demokracie navíc v souladu s láskou k bližnímu počítá s nezpochybnitelnou lidskou důstojností každého člověka a usiluje o svobodu jednotlivce i rovnost mezi lidmi. Jejím cílem je spravedlivá správa věcí veřejných.
22. Proto jsou křesťané povoláni ji kultivovat i bránit. Jsou povoláni odpovědně se podílet na občanském životě, s církví být živou součástí občanské společnosti a vylepšovat politické struktury a mechanismy směrem k větší spravedlnosti. Na rozdíl od ostatních je křesťan k odpovědnému občanskému životu zavázán svou vírou v duchovní zakotvení demokratických principů. Kristovo překonání smrti – a důsledků lidské hříšnosti nás osvobozuje ke úsilí o dobrou správu světa podle Ježíšova příkladu.
23. Konkrétní podoba politické angažovanosti závisí však nakonec vždy na naší osobní zodpovědnosti. Církev nesmí společnost ovládnout a křesťanskou perspektivu mocensky vnutit, tím by podlehla pokušení, které Ježíš odmítl. Církev nemá patent na Boží království. Je však jejím úkolem hledat své místo v konkrétních společenských událostech a vnášet do nich naději Božího zaslíbení.
24. Nakonec všechno dobře dopadne. Pravda a láska zvítězí nad lží a nenávisť. To není tlumící lék obhajující lidskou pasivitu tváří v tvář bezpráví. Je to naopak posilující a mobilizační víra, že naše úsilí o spravedlnost má smysl.

SEZNAM LITERATURY

Bible – Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih), Český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, 2012

BLAŽEK, T.: *Že Milion chviliek vedou dva budúci kněží? Pak Bůh s námi, říkal Zeman*, in: IDNES.CZ, 26. 6. 2019, (cit. 7. 6. 2022), dostupné online: https://www.idnes.cz/jihlava/zpravy/prezident-milos-zeman-navsteva-beseda-humpolec-bonmot-mitink-stepan-skorpil-vysocina.A190626_485679_jihlava-zpravy_mv

BONHOEFFER, D.: *Následování*, Praha: Kalich, 2013

BRUEGGEMANN, W.: *Bible a postmoderní představitelství*, Praha: Vyšehrad, 2016

BRUEGGEMANN, W.: *Theology of the Old testament: testimony, dispute, advocacy*, Minneapolis: Fortress press, 2005

ČAPEK, K.: *Hovory s T. G. Masarykem*, Praha: František Borový a Čin, 1937

DAHL, R.: *O demokracii*, Praha: Portál, 2001

DUNN, J. D. G.: *Romans 1-8 (Word biblical commentary)*, Dallas: Word books, 1988

DUNN, J. D. G.: *Romans 9-16 (Word biblical commentary)*, Dallas: Word books, 1988

DUS, J. Z.: *Nemorální J. L. Hromádka, tragicky zbloudilá ČCE*, (cit. 20. 2. 2022), dostupné online: http://www.janzenodus.cz/s_1.html.

FILIPI, P.: *Do nejhlubších hlubin*, Praha: Kalich, 1990

FILIPI, P.: *Farář Josef Hromádka. Prakticko-theologický pohled na tzv. Hromádkův přelom*, Praha: disertační práce, Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Praze, 1971

FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N. A.: *Objevování Bible*, Praha: Vyšehrad, 2010

FREY-REININGHAUS, G.; LINK, CH. a kolektiv autorů: *Svoboda Kristovy církve v dějinách. Sympozium k teologickému odkazu J. L. Hromádky při příležitosti 110. výročí jeho narození a 30. výročí jeho úmrtí*, Benešov: EMAN, 2002

GALLUS, P.: *Člověk mezi nebem a zemí. Pojetí víry u P. Tillicha a K. Bartha*, Jihlava: Mlýn, 2005

GALLUS, P.: *Pravda, univerzita a akademické svobody*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2020

- HALAMA, J.: *Sociální učení českých bratří 1464-1618*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003
- HALÍK, T.: *Odpoledne křesťanství – odvaha k proměně*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2021
- HANUŠ, J. a kol.: *Lidská práva. Nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001
- HAVEL, V.: *Hry 2*, Brno: Větrné mlýny, 2011
- HAVEL, V.: *Letní přemítání*, Praha: Odeon, 1991
- HAVEL, V.: *Moc bezmocných*, Praha: Lidové noviny (edice Archy), 1990
- HAVEL, V.: *Text projevu na Václavském náměstí 10. 12. 1989*, in: denikrevoluce.cz, (cit. 14. 6. 2022), dostupné online: <https://www.denikrevoluce.cz/cs/den/1989-12-10>
- HLAVÁČ, P.: *Cesta církve I*, Praha: Knižnice studijních textů Českobratrské církve evangelické, 2009
- HLAVÁČ, P.; MOREÉ, P.: *Cesta církve III*, Praha: Knižnice studijních textů Českobratrské církve evangelické, 2011
- HLAVÁČ, P.; KEŘKOVSKÝ, P.; MOREÉ, P.: *Cesta církve VIII*, Praha: Knižnice studijních textů Českobratrské církve evangelické, 2017
- HROMÁDKA, Bohdan: *Sborník k výročí bratří J. L. Hromádky a Bohuslava Hromádky*, Hodslavice: Obecní úřad Hodslavice a Farní sbor ČCE v Hodslavicích, 1999
- HROMÁDKA, J. L.: *Cesty českých evangelíků*, Praha: Kalich, 1934
- HROMÁDKA, J. L.: *Cesty protestantského theologa*, Praha: V. Horák a spol., 1927
- HROMÁDKA, J. L.: *Co dnes s Biblií?*, Praha: Akademická YMCA, 1928
- HROMÁDKA, J. L.: *Evangelium o cestě za člověkem – Úvod do studia Písem a církevních vyznání*, Praha: Kalich, 1958
- HROMÁDKA, J. L.: *Komunismus a křesťanství*, Hradec Králové: Evangelické dílo, 1946
- HROMÁDKA, J. L.: *Křesťanství, církve, klerikalism*, Praha: Kostnická jednota, 1925
- HROMÁDKA, J. L.: *Křesťanství a vědecké myšlení*, Valašské Meziříčí: Českobratrské tiskové a nakladatelské družstvo, 1922

HROMÁDKA, J. L.: *Křesťanství v myšlení a životě – pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*, Praha: Jan Laichter, 1931

HROMÁDKA, J. L.: *Mezi Východem a Západem*, Praha: Kalich, 1946

HROMÁDKA, J. L.: *O nové Československo*, Praha: YMCA, 1946

HROMÁDKA, J. L. a kol.: *Pravda a život*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1969

HROMÁDKA, J. L.: *Problém pravdy v theologii*, Praha: Akademická YMCA, 1928

HROMÁDKA, J. L.: *Theologie a církev*, Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1949

HROMÁDKA, J. L.: *Ústřední principy protestantské*, Praha: Jeronym, 1925

HROMÁDKA, J. L.: *Zásady Českobratrské církve evangelické*, 4. vydání, Praha: Synodní rada ČCE, 1946

HROMÁDKA, J. L. a kolektiv autorů: *Zásady Českobratrské církve evangelické*, Praha: Synodní rada ČCE, 1968

HRUBÁ, O.: *Neznámé svědectví o Křesťanské mírové konferenci*, in: protestant.cz, 3/2008 (cit. 7. 3. 2022), dostupné online: <https://protestant.evangnet.cz/nezname-svedectvi-o-krestanske-mirove-konferenci>

LEVITSKY, S.; ZIBLATT, D.: *Jak umírá demokracie*, Praha: Prostor, 2018

Listina základních práv a svobod, in: psp.cz (cit. 21. 6. 2022), dostupné online: <https://www.psp.cz/docs/laws/listina.html>

MASARYK, T. G.: *Česká otázka, snahy a tužby národního obrození*, Praha: Čas, 1895

MATĚJKA, O.: „*Jsou to berani, ale můžeme je využít*“ - *Čeští evangelíci a komunistický režim*, IN: *Soudobé dějiny* 2-3/2007, str. 305-340

MAREČEK, P.: *Evangelium podle Lukáše (Český ekumenický komentář k NZ)*, Praha: Česká biblická společnost, 2018

MCCARTER, P. K.: *1 Samuel (The Anchor Bible)*, New York: Doubleday, 1980

MILION CHVILEK: *Chvilka pro Andreje*, in: milionchvilek.cz, (cit. 7. 6. 2022), dostupné online: <https://milionchvilek.cz/clanek/chvilka-pro-andreje>

MILION CHVILEK: *Náš příběh*, in: milionchvilek.cz (cit. 10. 6. 2022), dostupné online: <https://milionchvilek.cz/pribeh>

MILION CHVILEK: *Naše poslání*, in: milionchvilek.cz, (cit. 6. 6. 2022), dostupné online: <https://milionchvilek.cz/nase-poslani>

MILION CHVILEK: *S Výzvou demokratickým stranám souzní obě koalice!*, in: milionchvilek.cz, 15. 6. 2021. (cit. 17. 6. 2022), dostupné online: <https://milionchvilek.cz/clanek/vyzvu-demokratickym-stranam-podepsaly-obe-democraticke-koalice-muzeme-tak-naplno-zahajit-kontakti-kampan>

MORÉE, P.; PIŠKULA, J.: *Nejpokrokovější církevní pracovník – protestantské církve a Josef Lukl Hromádka v letech 1945–1969*, Benešov: Eman, 2015

MRÁZEK, J.: *Kázání na hoře*, Jihlava: Mlýn, 2017

MRÁZEK, J.: *Markovo evangelium 1-8*, Jihlava: Mlýn, 2018

MRÁZEK, J.: *Markovo evangelium 9-16*, Jihlava: Mlýn, 2019

MRÁZEK, J.: *Zjevení Janovo (Český ekumenický komentář k NZ)*, Praha: Česká biblická společnost, 2009

NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*, Praha: Kalich, 1992

OPOČENSKÝ, M. a kol. autorů: *Jako blesk oblohy – sborník k výročí J. L. Hromádky (1889-1969)*, Ženeva: Světový svaz reformačních církví, 1999

OPOČENSKÝ, M.: *...kdo věří, dívá se dopředu*, Praha: Křesťanská mírová konference, 1989

OTTER, P.: *Církevní politika 1949*, Heršpice: EMAN, 1991

POKORNÝ, P.: *Evangelium podle Marka (Český ekumenický komentář k NZ)*, Praha: Česká biblická společnost, 2016

POKORNÝ, P.: *Ježíš Nazaretský*, Praha: OIKOYMENH, 2005

POKORNÝ, P.: *Od evangelia k evangeliím: dějiny, teologie a působení biblického výrazu „evangelium“*, Praha: Academia, 2016

POKORNÝ, P.: *Od Ježíše k teologii – soubor studií*, Jihlava: Mlýn, 2008

POKORNÝ, P., HECKEL, U.: *Úvod do Nového zákona*, Praha: Vyšehrad, 2013

PUTNA, M. C.: *Česká katolická literatura 1918-1945*, Praha: Torst, 2010

PUTNA, M. C.: *Česká katolická literatura 1945-1989*, Praha: Torst, 2017

RAD, G. von: *Old testament theology – vol. 2*, London: SCM Press Ltd, 1979

- RÁDL, E.; HROMÁDKA, J. L.; ŠIMSA J.: *Čím je nám dnes Ježíš Kristus?*, Praha: YMCA, 1940
- RENDTORFF, R.: *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2015
- ROLL, B.: *Vzhůru na Letnou a ještě dál...*, in: nfpk.cz, 25. 11. 2019. (cit 17. 6. 2022). dostupné online: <https://www.nfpk.cz/p/o---vzhuru-na-letnou-a-jeste-dal>
- KOVACS, J.; Rowland, C.: *Revelation – The apocalypse of Jesus Christ (Blackwell Bible commentaries)*, Malden: Blackwell, 2004
- RYŠKOVÁ, M.: *Pavel z Tarsu a jeho svět*, Praha: Karolinum, 2014
- SALAJKA, M.: *Naše doba – z ekumenického odkazu J. L. Hromádky*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1978
- SLÁMA, P.: *Exodus I, 1-15 – Jak jsem zatočil s Egyptem*, Praha: Česká biblická společnost, 2020
- SMOLÍK, J.: *Josef L. Hromádka – Život a dílo*, Praha: Ekumenická rada církví v ČR, 1991
- SMOLÍK, J.: *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, 4. rozšířené vydání, Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Praze, 1981
- SOUČEK, J. B. a kol.: *O svrchovanost víry. Sborník k výročí 70. narozenin J. L. Hromádky*, Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1959
- Stanovy Milionu chviliek*, dostupné online (cit. 10. 6. 2022), dostupné online: <https://milionchvilek.cz/files/stanovy.pdf>
- ŠTEFAN, J.: *Karl Barth a ti druzí – pět evangelických teologů 20. století. Barth-Brunner-Tillich-Althaus-Iwand*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005
- SVENSSON, P.: *Teorie demokracie*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1995
- THEISSEN, G.: *Úvod do Nového zákona*, Jihlava: Mlýn, 2008
- TROJAN, J. S.: *Vztah církve a státu v životě a díle J. L. Hromádky*, Praha: Synodní rada ČCE, 1990
- TROJAN, J. S.: *Moc v dějinách*, Praha: OIKOYMENH, 1994
- TROJAN, J. S. a kol. autorů: *Nepřeslechnutelná výzva. Sborník prací k 100. výročí narození českého bohoslovce J. L. Hromádky 1889-1989*, Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1990
- Ustavující generální sněm Českobratrské církve evangelické*, Praha: Synodní výbor ČCE, 1919

Všeobecná deklarace lidských práv, in: osn.cz, (cit. 17. 6. 2022) dostupné online:
<https://www.osn.cz/wp-content/uploads/vseobecna-deklarace-lidskych-prav.pdf>

WERNISCH, M.: *Politické myšlení evropské reformace*, Praha: Vyšehrad, 2011

WINTR, J.: *Principy českého ústavního práva*. 5. vyd., Plzeň: Aleš Čeněk, 2020

YODER, J. H.: *Ježíšova politika*, Benešov: EMAN, 2004