

**Pravda v české tradici: četba vybraných textů z Husa, Payna, Masaryka, Rádla, Kozáka, Hromádky a dalších - 19 [FF UK]**

**Ladislav Hejdánek**

This is a part of the original document:

[Pravda v české tradici: četba vybraných textů z Husa, Payna, Masaryka, Rádla, Kozáka, Hromádky a dalších \[FF UK\]](#)

jedná se o část původního dokumentu:

[Pravda v české tradici: četba vybraných textů z Husa, Payna, Masaryka, Rádla, Kozáka, Hromádky a dalších \[FF UK\]](#)

◆ seminář, česky, vznik: zimní semestr 1994/1995

◆ seminar, Czech, origin: zimní semestr 1994/1995

## Pravda v české tradici: četba vybraných textů z Husa, Payna, Masaryka, Rádla, Kozáka, Hromádky a dalších - 19 [FF UK] [1994]

[strojový, neredigovaný přepis – model Gemini 3 flash – únor 2026]

--- (hejdc19a\_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Máme se pustit do výkladu *Hromádkova pojetí pravdy*. Já už jsem říkal, že to hlavně bude založeno, ne výhradně, ale hlavně na té jeho *inaugurační přednášce* z roku 28. V tom případě bych si dovolil vám ji doporučit. Kdybyste náhodou chtěli něco, tak se podívejte na to. Pokud by vás to zaujalo, tak eventuálně další literaturu ještě mohu dodat.

Minule jsme si už řekli, že Hromádka je teolog a že by bylo možno buď tíše, nebo dokonce hlasitě vznést námitku, proč se takovou myslitelskou postavou máme zabývat filosoficky, když je to něco jiného. Ten důvod je pro mě ten, že ve filosoficky relevantním ohledu teologie není nic jiného než filosofie.

Pokud teologie z hlediska filosofického neobstojí, tak je to špatná teologie. To neznamená, že teologie nemá nějaká svá specifika. Ta specifika nemohou být ani dostatečným zdůvodněním nějaké nízké filosofické úrovně, ani nemohou být důvodem, proč se teologií nezabývat. Filosof, pokud respektuje teologa jako teologa, musí ho respektovat také jako filosofa. Pokud ho nemůže respektovat jako filosofa, tak se o něj vůbec nemusí starat ani jako o teologa. Musí vyhovět jistým nárokům filosofickým, jinak je nezajímavý a já bych řekl i teologicky nezajímavý. To nemohu říct, poněvadž nejsem teolog, takže to bych spíš jenom napovídal teologovi, aby ho nepovažoval za pořádného teologa. Toto je asi takový základní přístup.

Druhá věc je, že takto musíme nejenom obecně, nýbrž prakticky aplikovat analýzu teologického textu. Musíme to dělat i pokud jde o minulost. Tam to není takový problém, protože už nejstarší křesťanští teologové byli současně filosofové. Augustin je relevantní filosoficky i teologicky. Oboje stejně. Totéž platí o středověkých myslitelích, zejména Albertu Velikém, Tomáši Akvinském. To byli filosofové, relevantní filosofové a relevantní teologové.

Něco jiného je potom později počátkem nové doby, v tom přechodu, která v tomto oboru, v tomto okruhu tematiky je záležitostí na jedné straně pozdní scholastiky, na druhé straně reformace. Tam je to potom s filosofií dosti špatné a je možno to kritizovat. Nicméně když si všimnete hlavních filosofů nové doby, té začínající nové doby, uvidíte, že tam všude najdete *theologumena*. To znamená, jsou tam jakési relikt, zbytky, ale spíše stemata, zárodky teologické práce, jejichž vývoj je potlačován a jenom některými směry je rozvíjen.

To je případ *theodiceje*. U Leibnize máte *Teodiceu* a nemáte teologii. Ten rozdíl je malý. Ještě nápadnější, i když zase by to bylo potřeba doložit několikerou výhradou, je to u Spinozy, který, aniž to takto řekl, teologii a filosofii ztotožňuje.

Neboť obojí je o Bohu čili přírodě. Je tomu tak proto, poněvadž celá nová doba je nesena jakýmsi ostentativně vyjadřovaným odklonem od teologie, od teologičnosti, od jakékoliv vazby filosofické tematiky na teologii, aspoň tedy z jedné strany.

Na druhé straně teologové čím dál méně, a zejména protestantští teologové, poněvadž spjatost teologie s filosofií v katolické tradici je velmi úzká. Ta nikdy nebyla oslabena. Oslabena však byla v protestantském proudu a tam došlo k tomu malému, že nejenom lidské myšlení, ale sám rozum jsou chápány jako narušené, porušené, jako něco, na co člověk nemá dát, čemu se nemá věnovat, čemu nemá věřit a na co nemá spoléhat. Jsou na to citáty z Bible a tak dále, hojně používané.

To je další věc. S tímto nedostatkem, s touto povážlivou mezerou ve vývoji reformace souvisí vlastní začátek teologické filosofické práce Hromádkovy. To jsem říkal minule. To jest jeho zdůrazňování, že reformace není dokončena. Není dodělána. Reformace ještě nesplnila všechno, co měla, protože má-li to být nový život, potřebuje k tomu nové myšlení. Nové myšlení nemůže pracovat starými prostředky. To je základní věc. Potřebujeme nové myšlení, nové prostředky.

Reformace nesplnila svůj cíl, nesplnila dokonce předpoklady, aby se k cíli mohla rozumně dobírat, protože nemá své myšlenkové prostředky, které by si sama připravila k tomu, aby byly vhodnými

prostředky a ne nevhodnými, jako byla scholastika, jako byla předcházející filosofie a tak dále. Aby to byly vhodné prostředky, které dovrší tu reformu čili reformaci, která znamená návrat k něčemu původnímu.

To původní sice reformace chápala jako první církev a první teologii, ale jenom protože to tak formulovala, tak to dala do vyhlášky, ale ve skutečnosti přece není možno se vracet k apoštolským otcům, pokud jde o myšlení. Prostě a dobře stačí se na to podívat: *Výbor z apoštolských otců* v českém překladu vyšel jako skripta teologické fakulty evangelické, můžete si je dodnes koupit. Podívejte se na to, to není ke čtení. Tam máte dojem, že to je velmi nízká úroveň dnešního nějakého obrácenectví nebo takového pietismu nebo něco takového; místo myšlení tam pořád odkapává zbožnost od ucha, takhle. To je pro nás už nesnesitelné. My už jsme odchováni Augustinem, jsme odchováni scholastikou, rozumnými lidmi, potom novodobými a moderními mysliteli, kteří věci brali vážně. Tento návrat v filosofii, v myšlení k těm takzvaným apoštolským otcům, těm prvním myslitelům, kteří se pokoušeli naroubovat křesťanství, evangelium na řeckou filosofickou tradici, to je prostě nemožné.

V tom můžeme poněkud omluvit reformaci, že se do toho nekopla. To byl úkol neuvěřitelně veliký. To těžko můžeme chtít na jednom člověku, jako třeba na Lutherovi, který je schopen přeložit *Bibli*, i když samozřejmě trochu svévolně tam vynechá, co se mu nezdá, že tam nepatří. A to z teologických důvodů. Jeho teologii nevyhovuje jeden spis, no tak co to tam v té *Bibli* je? Když *Bible* přece není soubor textů, které vyhovují nějaké filosofii. Právě té filosofie, těch možností filosofických je tam mnoho. Proto jsou čtyři evangelia, a ne jedno, i když byl jeden Ježíš.

Tato jakási zpupnost, svěmočnost Lutherova, že tam vypustí jednu epištolu, to je možno pro nás jenom politovat, že je to nepodložené. Ovšem svědčí to o jistém teologickém a ergo také filosofickém záměru a je dobré se s ním seznámit. Tedy nejenom to odsoudit a nečíst Luthera, to se musí vědět, proč to udělal. V každém případě zůstává, že reformace tu filosofii nezreformovala, ačkoli se říká reformace.

Reformovala život, reformovala teologii, reformovala kdeco, dokonce nové překlady *Písma*, pokus o návrat ke starým původním textům. Reformace skutečně začíná zdůrazňovat potřebu vrátit se k hebrejskému a řeckému textu a k pojmům a nezůstávat u jednou zapleveleného překladu *Vulgáty*. Už předtím byla řada jiných, ale *Vulgáta* představovala ten oficiální překlad. Reformace reformovala všechno, jen ne myšlení. Zejména tedy prostředky myšlení, myšlenkovým prostředkům nevěnovala tu pozornost. A tahle zatíženost trvá dodnes. Já jsem vám říkal, že Hromádka se nechal ovlivnit, nechal se podmanit tím ohromným nástupem dialektické teologie, kterou v mnoha ohledech právem akceptoval, nechal se uhnat k tomu, že opustil některé své původní představy, některé své původní teze, myšlenky. A jenom z té řady dialektické teologie mohu uvést třeba Gogartena, který v jedné své knize výslovně říká (kdybych byl přemýšlel trochu víc, tak jsem to přinesl jako citát, možná že to přinesu příště): Friedrich Gogarten, který byl dlouholetým spolupracovníkem Barthovým a Brunnerovým a když se Barth s Brunnerem teologicky rozhádali, tak Gogarten zprvu byl na straně Barthově věrně, ale potom, když došlo k těm společenským politickým změnám v Německu, tak Gogarten si chvíli zadal s Německými křesťany, s *Deutsche Christen*, a s tím pokusem o – nikoliv tak plnou a hrubou, ale o takovou jemnější kolaboraci s nacismem.

Nicméně nikdy to nešlo tak daleko, že by třeba po válce byl tím naprosto znemožněn, takže fungoval dál a napsal po válce knížku, kde výslovně říká, že tedy samozřejmě pro teologii myšlení, způsob myšlení je velmi důležitý, ale že to trvale zůstává okrajovou otázkou pro teologii. Tohle stačí říct, aby bylo jasné, že je to bohužel v té tradici, kdy si ti protestanti vůbec nepřipouštěli, že myšlení je něco, co se také musí napravovat. Tak jako se musí napravovat obec, *civitas*, a pokusil se o to Kalvín, i když divně, a můžeme vidět také některé neblahé následky.

Ale že je potřeba něco napravovat, ne u toho zůstávat. Luther je v tom daleko flegmatičtější, jemu jde o spásu, o milost a tak dále, takové věci základní, a přitom jestli pár sedláků bude popraveno, to mu tolik nedělá starosti. On ty sedláky tam prodal. V perspektivě viděl, že přesvědčení... to je vidět takovou tu orientaci *de facto* realistickou až pragmatistickou orientaci Lutherovu, kdežto proti tomu Kalvín je ohromný dogmatik, takový ten utopista dogmatik, který chce za každou cenu vymýtit zlo a přitom si neříká, že je to možné. Je to nutné dělat. A že se to nikdy nemůže podařit, to on má samozřejmě ve svých

dogmatických formulích. Musí se to pořád nějak rýpat, aby to narostlo. Tyhle rozdíly tam jsou, ale že je potřeba napravit myšlení, to, čemu se říká v evangeliích *metanoia*, změna smýšlení, to prostě tito velcí reformátoři přehlédli. Na rozdíl od naší reformace, kde náběhy naopak můžeme zcela běžně doložit. A my jsme se pokusili aspoň náznakově to v některých případech ukázat.

No, a tedy pokud jde o Hromádku, tak ten jeho text té *inaugurační přednášky* pochází z doby, kdy ještě nepropadl zcela tomu vlivu *dialektické teologie*, zejména vlivu Karla Bartha. A mým cílem, když jsem se tím zabýval, a já na tom budu vlastně zakládat tu přednášku, že zároveň se budu kriticky distancovat od některých formulací nebo je budu interpretovat tak, aby nezaváděly. Tenkrát, to mně, jsem to zmiňoval nebo ne, to mělo takovou, a myslím, že jsem o tom mluvil, jak to vlastně vzniklo, že se to připravovalo k Hromádkovým pětasedmdesátinám a že celá iniciativa, která už byla rozjeta, domluvena, jednotlivé články už byly zadány a připravovalo se, že to má takto koncepčně postupně, že to má vyjít. Tak najednou vedení fakulty to vzalo do svých rukou a pověřilo Součka, Souček to vzal do svých rukou a fakulta se rozhodla vydat *sborník*, do něhož byl jenom jediný text převzat z těch, které byly připraveny, to byla taková malá skupinka, většinou teologů, já tam byl jediný neteolog. A jediný text, který byl převzat, byl můj a to mně prostě Souček položil nůž na krk, že to musí mít teď nevím šest stránek maximálně, takže to tam to zkrácení, jsem tam ani nedal literaturu, prostě žádné odkazy, nic, abych to tam mohl napsat co nejvíc.

Tak tam skutečně je co dodávat, je co rozšiřovat. Tak nejdřív tam v tom jakémsi úvodním odstavci tam říkám, že cílem, úmyslem bylo nejdřív podrobit to Hromádkovo pojetí pravdy zkoumání, zda unese filosofickou interpretaci. To jsem ještě formuloval tímto způsobem, zda unese filosofickou interpretaci, jako kdyby nebylo filosofické, to by těžko bývalo uspělo. To jsem si dovilil říct až po Hromádkově smrti a ještě pár let potom, že prostě ho považuju za filosofa a že se jím budu i nadále zabývat jako filosofem, že si myslím, že jako filosof je v naší myšlenkové tradici daleko důležitější než jako teolog, což samozřejmě je trochu provokace pro teology.

Tedy, že jsem chtěl zkoumat, zda to Hromádkovo pojetí pravdy unese filosofickou interpretaci, jako kdybych to chtěl *transponovat* do filosofické mluvy. A nejenom interpretaci, případně *extrapolaci*, to uvidíme na konci, že skutečně půjde o *extrapolaci*, a tedy pokud *extrapolaci*, tedy jakým směrem by se takový pokus mohl a měl ubírat. No a teď tam píšu, že z nižších důvodů není možné se zevrubně otázkou zabývat. To prostě tím, že mně to zkrátily na šest stránek. No a tedy proto cíl musel být stanoven menší, zastavit se u jednoho nebo dvou hlavních rysů Hromádkova pojetí, nevyčerpat to celé. Od té doby jsem se k tomu nevrátil, takže to vlastně také počínám si skoro jako ta reformace, také jsem ještě nesplnil. No a naznačíme si, snad teda chceme si naznačit, perspektivy rozvedení těch vybraných několika filosofických motivů. To bude trochu o vymezenější omezení.

No a samozřejmě celá ta věc má svůj problém z hlediska teologů, a to znamená, že ten text musí počítat také s tím, že bude třeba ukázat oprávněnost pokusu učinit pravdu vůbec, její pojetí u teologicky zaměřeného myslitele předmětem filosofického zkoumání. Čili *de facto* je to také jakýsi drobný malý příspěvek k tomu, kde filosofie má právo, že tedy legitimně se může zabývat teologem jakožto filosofem po filosofické stránce. Tak teď první oddíl.

Hromádka vždy odmítal názor, že by bylo možno se dobrat pravdy sebehlubšími úvahami o její podstatě. To vypadá dost podivně, ale když se nad tím zamyslíme, tak na tom něco je. A já si myslím, že tohle je jedna z věcí, která představuje sílu Hromádky v té české diskusi o pojetí pravdy. Prostě dobrat se pravdy úvahami o její podstatě je svrchovaně pochybná záležitost, protože pravda je takovou skutečností, která dost dobře nepřipouští, abychom se k ní blížili s cílem pochopit ji v její podstatě.

No a přestože Hromádka odmítal tento názor, že je možno se dobrat pravdy sebehlubšími úvahami o její podstatě, tak se zároveň ve všech svých pracích, téměř ve všech svých pracích k problému pravdy ustavičně vrací a nejednou jej činí výslovným tématem celých odstavců a stránek, ba dokonce celé *inaugurační přednášky*, jak jsem předeslal, o tom to hlavně bude. Lze tedy soudit, že zdaleka nepovažuje úvahy o podstatě pravdy za nelegitimní. Je potřeba tam udělat jakési rozlišení. Jistě je, že se nedomnívá,

že bychom se takovými úvahami mohli pravdy dobrat, že bychom v nich, v těch úvahách o pravdě, mohli pravdu samu postihnout. Vnucuje se nám proto otázka, jestliže úvahami o podstatě pravdy nepostihneme skutečnou živou pravdu a jestliže přece takové úvahy nejsou marností, co jimi tedy postihneme? Jaká je pozitivní cena takových úvah? Odpověď na tuto otázku bude zároveň argumentem pro oprávněnost celého tohoto pokusu tady předloženého a já tam říkám i širšího připravovaného, to dosud tedy je nesplněný úkol.

Tedy jak řečeno, Hromádka se k otázce pravdy vždy znovu vracel. Sám má však za to, že se v těchto úvahách o pravdě pohybuje v *praecini* teologie, to je jeho termín, *praecini* teologie, nikoliv ve vlastní dílně teologické. Tady tedy nejde o analogii toho, co je chrám a chrámové nádvoří a svět a v chrámu ta svatyně svatých, to centrum svatosti, centrum té *sakrality*, nýbrž prostě předsíň. *Praecini* pro teologii je něco, co je před vlastní laboratoří teologa.

A jestliže to takhle říká, že se tam pohybuje v *praecini* teologie, což samozřejmě musí každému připomenout středověkou představu, že *praecini* teologie je filosofie, že filosofie je jakousi předdisciplínou, úvodní disciplínou jednak k teologii, jednak k právu a jednak k medicíně. Tohle byla struktura středověké univerzity. Filosofie byla začátek, každý musel začít filosofií. Dneska na filosofické fakultě jsou všichni přesvědčeni, že to je přesně to, co se má zrušit, že rozhodně musíme udělat všechno pro to, aby se někdo nemohl pokoušet obnovit ten špatný zvyk, že každý, kdo chce doktorátem filosofie odsud z jakéhokoliv oboru být, tak musí vedlejším oborem mít filosofii a musí z toho mít malé *rigorosum*. To platilo ještě do nějakého dvaapadesátého roku nebo třiapadesátého. To se nesmí obnovovat, protože to je... musíme zakonzervovat stav, jaký nám tady nechali komunisti.

Tedy jestliže Hromádka sám se vyjadřuje tak, že se v těch úvahách pohybuje v *praecini* teologie, zbývá nám posoudit, kterým směrem se pohybuje. Jestliže je přesvědčen, že pravdu nelze poznat hlubokými úvahami o její podstatě, a jestliže přesto o podstatě pravdy uvažuje, nemá zřejmě úmysl zmocnit se pravdy, ale míří někam jinam. Hromádka ví, že otázka pravdy je koneckonců jediným skutečně důstojným cílem a motivem vši myšlenkové činnosti, ať vědecké nebo filosofické. To dneska leckdo neví, Hromádka to tehdy věděl. V základech vši vědecké a filosofické práce je úsilí o pravdu. Myslím, že to je, na tom je přímo vidět filosofičnost toho přístupu, že to nemá se sofistikou co dělat. Bohužel někteří teologové si pletou filosofii se sofistikou, nejen teologové.

Současně však tímto motivem pravdy je určován každý projev skutečné víry. Hromádka prohlašuje, že teologie, ať už se v jakékoliv podstatě i jednotlivostech liší od vědy a filosofie, v této touze po pravdě a v úsilí o její poznání se s nimi solidárně stýká. To je velmi důležitý také filosofický motiv, protože to znamená odmítnutí něčeho, co na konci středověku a na začátku novověku se přijímalo jako řešení těch největších problémů, totiž ta teorie dvojí pravdy. Že je nějaká teologická pravda a nějaká filosofická. Filosoficky je pravda, že vývoj organismů šel tak, jak ukazují vykopávky nějakých kostí a já nevím co ještě, celá paleontologie, paleobiologie, paleoantropologie a tak dále. Vedle toho je teologická pravda, že to všechno je stvořením Božím. Jako kdyby to byly dvě různé věci, které spolu nemají co dělat.

Tedy tohle je myšlenkový podvod, platí jedno nebo druhé, nebo neplatí ani jedno a musí být něco třetího. Po mém soudu, a to nemusí být obecně přijímáno, je teze, že svět, život a tak dále, člověk, je stvořením Božím... je možno tuto tezi držet jedině, když pro mě to, jak Bůh stvořil svět, život, člověka, můžu pozorovat vědecky. Nemůže to být proti sobě, nemůže to být vedle sebe, nemůže to být v jakési *juxtapozici*, že platí jedna k jedné. V teologii je to takhle, v přírodovědě je to takhle. Nikoliv. Ta příroda se týká teologa jako ta teologie. Koneckonců právě to stvoření mohlo probíhat tak, jak nám ukazuje přírodověda, anebo to žádné stvoření nemohlo být, protože jinak to nejde.

Tedy mně se zdá, že to je strašně důležité a je třeba ocenit u teologa, když řekne, že pravda filosofická, vědecká a teologická, že je jedna pravda. Že nemá každá věda svou pravdu a filosofie svou pravdu a teologie taky svou. Že je jenom jedna pravda a teologie, filosofie a věda, to jsou přístupy k té pravdě, jsou pokusy tu pravdu nějakým způsobem zachytit. A ta pravda může být jenom jedna.

Tedy to je velice... a zdá se mi, že tohleto je velmi filosofický moment, protože jak teologové, řada koncem

středověku a začátkem novověku, tak zejména vědci, byli nakloněni tomu učení o dvojí pravdě. Aby si mohl vykládat to, jak se točí Země kolem Slunce, tak prostě to je vědecky, to je vědecká pravda, a teologická pravda je, že středem světa je Země. Prostě to je nepřípustné. Dvojí pravda, to je podvodné učení. Oceňuji u Hromádky, že jako teolog si toto drží s přísnou filosofickou zarputilostí. Když podniká zkoumání samotného problému pravdy, dostává se tím vědomě a úmyslně, záměrně, na platformu společnou vědě i filosofii. Když chce postihnout pravdu, tak ji chce postihnout nejen pro teologii a z hlediska teologie, ale i pro vědu a z hlediska vědy a pro filosofii a z hlediska filosofie. Vychází tedy z teologické dílny do předsíně proto, aby se v jednom momentu solidárně setkal s vědeckým a filosofickým myšlením. Čili směr jeho cesty v té předsíni nejde, není zaměřen, nesměruje do té teologické dílny, nýbrž on vychází z té teologické dílny a v té předsíni se pohybuje, aby se setkal někdy v dialogu, v rozhovoru s vědami a s filosofií.

To vrhá světlo ještě na jinou okolnost, totiž na Hromádkovo ztotožnění Boha s absolutní pravdou. To je to, co patří do toho našeho cyklu. Otázka zní: znamená tato identifikace pokus pojmut Boha jako pravdu, anebo spíše pokus pojmut pravdu jako Boha? To je různé, že? Jde o to, zda když řeknu Bůh, je nejasné, o co jde, a já to chci vyjasnit tím, že řeknu, že to je pravda. A něco jiného je pravda, nevím jaká, a já řeknu Bůh. Je Bůh odpovědí na všechny otázky, anebo na otázku, co to je vlastně Bůh, kdo to je Bůh, co vlastně si myslet o Bohu, odpovědí je pravda?

To v této stati ještě není řešeno zatím, ale přinejmenším tato otázka může být otevřena na základě toho, co tam říká Hromádka, a zase to dává jistý smysl v té souvislosti, o které jsme tady už hovořili, třeba už u toho Payna. Otázka zní další: je touto identifikací interpretován spíše Bůh, pojem Boha, anebo naopak pojem pravdy? Co tady vykládáme čím? Chceme vyložit Boha jako pravdu, protože přece jenom to je trochu upřesnění, anebo naopak pravdu jako Boha, protože pravda může být leccos, a teď jde o to, že to je Bůh.

Skutečnost, že Hromádka nevycházel z pojetí pravdy, jímž by se chtěl přiblížit pozicím teologickým, nýbrž naopak, že ze svých teologických pozic chtěl vyjít, aby postihl, pojal pravdu, svědčí o tom, že Bůh tu je interpretován jako pravda. Na první pohled se s tímto soudem může zdát v rozporu nezvyklost Hromádkova pojetí pravdy. Vždyť jakým právem bychom mohli mluvit o interpretaci Boha jako pravdy, jestliže touto pravdou je míněno něco zcela jiného, než je zvykem? Jestliže boží vlastnosti přecházejí na samu pravdu, nejde tu jen o terminologickou záměnu?

Pochopitelně, kdybychom vyměnili jen písmenka, to slovo, jak vypadá, jak zní, a pojem, význam, smysl toho slova zůstal stejný, jaký by to mělo smysl? To potom je něco podobného, jako že Němci neříkají Bůh, ale Gott, zatímco Gott u nás je zpěvák. Nemůžeme ovšem nevidět, že Hromádkův pokus je teologicky motivován. Nicméně motiv není ještě celým činem. Tady naznačuju zdůvodnění toho, že neberu Hromádku jako teologa. Jeho pokus je teologicky motivován, ale motiv není ještě celým činem, a nás bude tedy zajímat ta stránka, ta složka činu, která není převoditelná na teologii.

A tedy, a teď tam říkám věc, kterou už jsem zapomněl – a vlastně ještě za jeho života, dlouho před jeho smrtí jsem to napsal, já myslel, že jsem to řekl až po jeho smrti – a Hromádkův čin je přes teologickou motivaci činem filosofickým. Základem pro správnost tohoto porozumění je i to, že existuje úzká časová souvislost mezi prvním pokusem o pojetí Boha jakožto pravdy a mezi prohlubujícím se Hromádkovým vědomím, že reformace neznala filosofii, která by byla adekvátní jejímu vnitřnímu obsahu, že se však přesto nikdy nevzdala kladného vztahu k myšlenkovému zpracování víry. To je trochu eufemismus, nebo je to *overstatement* nebo jak. Fakt je, že velmi často se reformace vzdávala kladného vztahu k myšlenkovému zpracování víry, ale tady to můžeme chápat jako programové prohlášení. Hromádka trvá na tom, že reformaci v její podstatě musíme chápat tak, že se nikdy nevzdávala kladného vztahu k myšlenkovému zpracování víry. Tady to je něco, co potom je velmi oslabeno, to tam také budu říkat. Hromádka je přesvědčen v té době, že v reformačním myšlení byly předpoklady pro novou koncepci filosofickou, tedy že tam byly předpoklady, ne že nebyly, a že problém reformační filosofie je základní otázkou protestantské teologie. Dokonce základní otázkou, nejenom že to je nějaký ještě nesplněný

úkolíček, základní otázkou. Na jiném místě mluví výslovně o filosofickém smyslu křesťanského tění a v této souvislosti uvádí – toto je v *Křesťanství v myšlení a životě* – v této souvislosti uvádí pak teologický směr určený jmény Karl Barth, Friedrich Gogarten, Emil Brunner, který podle jeho názoru má epochální význam v dějinách reformační teologie a ještě více reformační filosofie. To je doslovný citát z Hromádky. To bylo to první setkání Hromádky s dialektickou teologií. On byl přesvědčen, že dialektická teologie vlastně dokončuje reformaci, zejména v tom, že buduje reformační filosofii. V tom se hluboce zmýlil, jako se později zmýlil v komunismu. Hromádka se ovšem hlásil a počítal k tomuto směru. Jeho řešení problému pravdy nemohlo nebýt ozvukem této perspektivy. To jsem maličko tady zašumoval, protože skutečně šlo o období, kdy teprve se setkával a ještě na něj ten úplný vliv ta Barthova, Gogartenova a tak dále, ta dialektická teologie neměla, nevykonala – ten vliv ještě nebyl úplně vykonán.

Tak je vysvětlena i nezvyklost Hromádkova pojetí pravdy. Hromádka se pokoušel o nové filosofické, v závorce, pojetí pravdy, které by postupovalo po linii, jejímž cílem se mělo stát vybudování adekvátní protestantské filosofie. Tedy tam Hromádka sám si vlastně to ukládala jako svůj úkol, že on má také, podobně jako Barth, Gogarten, špatně pochopeným [nesrozumitelné] jako tam ještě dokončují tu reformaci právě tím, že jeho pojetí významu ani není tolik teologické jako především filosofické. A i pro sebe si ukládal v té době ještě úkol, že on také na tom musí pracovat a spolupracovat na tom vybudování protestantské filosofie.

Tedy tady mám poznámku pod čarou, kterou jsem shrnul – dva odstavce, které jsem původně měl připraveny, ale nemohl jsem to pominout, jinak by to byl podvod. Takže ta poznámka pod čarou k tomuhle je: nemusíme jistě zvlášť podotýkat, že tyto filosofující, filosofizující tendence byly postupem času spíše oslabovány. Naším cílem je však prokázat, že byla spíše potlačena filosofická komponenta Hromádkova sebezpochopení a sebeinterpretace, zatímco samotný pokus v tom směru, který jsme zhruba naznačili, pokračoval. Konečně ještě několik let Hromádka tímto směrem mířil, ale stále to zpomaloval a zastavoval.

Máme za to – *pluralis majestaticus* se ne vždycky hodí a tady to trošičku vypadá divně – máme za to, že z dalšího podrobnějšího výkladu by jasně vysvitla filosofická povaha Hromádkova pokusu. Také není pochyby, že tento pokus by se mohl stát významným klíčem k otevření perspektivy jedné z cest takzvané *civilní interpretace*. Tehdy slovo *civilní interpretace* bylo zavedeno v českém protestantském prostředí a jeden právník

--- (hejdc19b\_cleaned.flac) ---

Hejdánek: ...o tom se tak žilo potom, že se běžně mluvilo o *civilní interpretaci*, a to proto, že se tím nahradil Bonhoefferův termín *nenáboženská interpretace*. Protože to slovo každého podráždilo a byl proti tomu obrovský odpor. Aby se nemuselo říkat *nenáboženská interpretace* nebo interpretace Boha, jako by ho nebylo, to je *nenáboženská interpretace*, že, tak aby bylo možno se vyhnout tomu diskusnímu, tomu polemickému nebo provokujícímu termínu *nenáboženská interpretace* náboženských termínů, jak to přesně zní u Bonhoeffera, tak vznikl ten název *civilní interpretace*.

Ten sice vznikl už dříve, prve ho užil v jednom článku, ale zejména ho uvedla do obecného používání v protestantském prostředí Bohumila Komárková, která o tom má též řadu svých statí, a potom vzniká jakási skupina teologů, většinou teologů, několik laiků, kteří si říkají *Nová orientace*. To dokonce proniklo do *Filosofického slovníku*, který byl vydán v roce šedesát osm nebo šedesát devět, tam dokonce máte jedno heslo *Nová orientace*. Vysloveně takto. To bylo hlavně zkoumáno policajty.

Ta poznámka tam byla nezbytná, protože skutečně šlo o období konce dvacátých a začátek třicátých let. A pak o tom přestává Hromádka mluvit. Kdybych to tam nechal a toto nepoznamenal, tak by bylo možno mi vytknout, že mystifikuji Hromádku, tak jako právem bylo možno vytknout Machovcovi, že mystifikuje Hromádku, když napsal svůj spis, který původně vyšel v *Rozpravách České akademie* a pak vyšel na Slovensku ve slovenském překladu, *O takzvané dialektické teologii současného protestantismu*, kde kuriózně a asymetricky je hlavní výklad věnován Barthovi a Hromádkovi. To jsou dvě hlavní postavy, na kterých se to ukazuje. Přičemž Barth je tam brán v době, kdy byl ještě v sociální demokracii, kdy byl

socialista, náboženský socialista a držel redakce a tak dále, a naproti tomu Hromádka tam byl brán jenom poválečný. Ten starý Hromádka tam byl zcela pominut.

Podívejte se někdy na tu knížku *O takzvané dialektické teologii současného protestantismu*. Tam máte toto účelové vyložení. To velmi pomáhalo, když to Machovec vydal, tak to byl marxistický filosof, který ukazuje, že ta *dialektická teologie* má také cosi pozitivního pro socialismus, že to není jenom to tmářství a tak dále. Bylo to míněno v tomto smyslu, to byla podpora Hromádky, ovšem Hromádky toho poválečného. To je důležitá věc. Ten důležitý Hromádka konce dvacátých a začátku třicátých let byl pominut. Stejně jako bylo již daleko pochopitelněji pominuto to, jak se distancoval Barth nejenom od Hromádky, ale od celého socialismu.

A to ne jako člověk opatrný, protože Barth dělal také různé neopatrné věci. Možná jen velmi málo z vás je známo, že v době předmnichovské a v době mnichovské napsal Barth Hromádkovi, se kterým byl v úzkém styku, dopis, slavný *Barthův dopis Hromádkovi*. Pak ještě jeden, který byl málo citován, ale který je neméně slavný, hlavně v zahraničí, na Západě byl citován, kde vyslovuje své pochybnosti Barth nad tím, co Hromádka dělá. To je mnohem později, ale v době mnichovské napsal dopis, který obletěl celý svět, aspoň v citátech v novinách, kde říká, že každý křesťanský teolog – a to je jeho ražení – prostě šílený podvaz, že každý křesťan, každý křesťanský voják, který se postaví proti Hitlerovi v obraně Československa, se stává bojovníkem Kristovým. To zahýbalo samozřejmě i české protestanty, hned se distancovali, že to je nebiblické.

Ne proto, že by Barth byl takový opatrný, akademický, který se radši distancuje, když někdo něco divného podniká. Ne, to byla naprosto vědomá záležitost, že zatímco se takto ostře vyjádřil v době mnichovské, tak se neméně ostře, i když s menší ostroší, ale výrazně, vyslovil proti tomu, co dělá Hromádka, proti té jeho koncepci dějinné, že komunismus prostě je to, čím musí projít celý svět, a čím rychleji jím projde, tím líp, abychom už to měli z krku. To se Barthovi nelíbilo. Bohužel to nekritizoval konkrétně, což by bylo daleko užitečnější, nýbrž to odmítl jenom jako falešnou teologickou koncepci. Což si myslím, že je potřeba proti Barthovi držet, že teolog musí mít teologii dějin, musí mít teologii přírody a tak dále. To je moje teze proti *dialektické teologii*, proti Barthovi konkrétně. Zdá se, že teologie, která odkazuje jen na obraz přírody a tak dále, vůbec nechápe nic, je teologie nekřesťanská. Protože víra se má k světu, to znamená na všech rovinách. A jakmile teolog s ničím nemá nic společného, tak to je něco podobného jako ten levita nebo kněz, který jde kolem krvácejícího, zraněného člověka a obejde ho, protože má důležité povinnosti v chrámu, a samozřejmě by nesměl do chrámu, kdyby sáhl na krvavého člověka. A přijde samaritán a ten se o toho člověka postará. Teolog nemá právo nic propustit ze sféry svého zájmu. Není pravda, co říká Bonhoeffer, že způsob myšlení teologického je sice důležitý, ale že starat se o to je druhotná, marginální, okrajová záležitost pro teologa. To není pravda. Není pravda, že teolog nemá mít žádnou teologii přírody a nemá mít žádnou teologii dějin. Musí mít. A teď další věc je, nesmí ji mít chybnou. Ale nějakou mít musí a když už udělá chybu, tak jde o to, aby ta chyba stála za to, abychom se mohli něčemu poučit. Ta chyba hromádkovská za moc nestála. Je možno to pochopit a tak dále, to je jiná věc. Takže se vrátíme k textu.

Nemůžeme nevidět, že Hromádkův pokus je teologicky motivován. Nicméně motiv není ještě celým činem a Hromádkův čin je přes teologickou motivaci činem filosofickým. Moment, to jsem udělal, promiňte. Teď máme vlastně přistoupit k tomu druhému oddílu, já jsem dokončil to, že Hromádka se pokoušel o nové, rozumí se filosofické pojetí pravdy, které by postupovalo po linii jejích předstihů a mělo stát vybudování adekvátní protestantské filosofie. S tou poznámkou pod čarou. A teď je druhý oddíl. Přihlédněme tedy k některým filosofickým rysům Hromádkova pojetí pravdy a poukažme na perspektivy jejich rozvinutí. Především je toto pojetí odmítnutím pokusů, které chtějí otázce pravdy rozumět jako záležitosti vztahu mezi myšlením a věcmi. Tedy to, co jsme viděli u Kozáka, že pravda odmítá pravdu jako záležitost mezi výrokem a věcí, eventuálně jako myšlením a věcí, opakuje se zde. Otázka pravdy není záležitostí vztahu mezi myšlením a věcí, výslovně Hromádka praví. Hromádka tu chce postavit – a to je moment, který je zase specifický pro Hromádku a už není moc vypracován, i když by to bylo lépe, než

tady tohle řečeno – ale je důležité, že to je ve jménu odmítnutí takzvaného naturalismu, což už je motiv převzatý z Bartha. A to, že se mluví o naturalismu, naturalistickém pojetí a tak dále, to už je vidět tu distanci teologie od *natura*, od přírody. Prostě tam něco už souzní, co nemůžeme jen tak odfajfkovat, že by to bylo v pořádku, i když samozřejmě normálně proti naturalizaci také musíme být. Ale právě tam souzní ještě něco nečistého.

Hromádka tu chce postavit hráz proti znaturalizování pravdy. To je jeho termín. Pravda není součástí přírody a světa. To je pravda, to je správné. Jenže to nesmí znamenat, že teolog se bude zabývat pravdou, nebo filosof se bude zabývat pravdou a nestarat se o přírodu a svět. Takto pravda není. Jinak to nejde, než že se zabýváme přírodou a že se zabýváme společností a vůbec světem. Jiná cesta k pravdě není. Ale to Hromádka ještě pořád by souhlasil. Že proti znaturalizování pravdy znamená, že pravda není součástí přírody a světa. Naproti tomu lidské myšlení ovšem k stvořenému světu patří. Tady je určitě problém, ale snad nemusíme se u toho příliš zdržovat. Neznamená to stvořený svět, že tedy každá naše myšlenka je stvořením božím, to to neznamená.

V Hromádkově pojetí nejde tedy základně ani prvotně o vztah myšlení ke skutečnosti, nýbrž o vztah svrchované pravdy ke skutečnosti, do níž je zahrnuto i všechno lidské myšlení a konání. To znamená skutečnost v sobě zahrnuje i člověka s jeho myšlením i konáním a proti tomu je tu pravda, která to všechno staví do svého světla. Tuto absolutní pravdu pojímá Hromádka jako tvůrce světa i člověka. Tedy když Boha vykládá jako pravdu, tak z toho vyplývá, že některé ty konotace, některé ty aspekty, atributy, kvality, že musí připsat pravdě. Že v tom případě pravda je tvůrcem světa i člověka a zároveň ji pojímá jako poslední nejvyšší normu, absolutní zákon, který je nad světem i nad člověkem, nad přírodou i nad společností, nad lidskými činy i myšlenkami. A když nad, tak to znamená, že není v nich obsažen. Tak se problematika Hromádkova přesouvá do ontologie, pochopitelně široce pojaté, tam říkám. No, ještě jsem neměl vymyšlenou meontologii. Do ontologie široce pojaté. Jaké jsou důsledky takové ontologizace, dneska bych řekl meontologizace? Jedním z hlavních důsledků uvedeného přesunu v pojetí pravdy je důsledný a hluboce založený rozchod s jakoukoliv formou filosofického idealismu. Nejde však jen o to, že každá pochybnost o skutečnosti světa a dějin by oslabovala onu svrchovanost pravdy, která je jejich tvůrcem. Pochopitelně, když budeme pochybovat o skutečnosti světa, tak pochybujeme o kvalitě a povolání tvůrce, stvořitele, to je jasné. Prostě chceme-li držet stvořitele, musíme držet reálnost skutečnosti, reálnost světa. Dokonce tedy v tomto smyslu to je velmi zajímavé, že právě ta jakási relativizace nebo úpadek myšlenky Boha jako stvořitele vždycky oslabuje skutečnost stvoření. To by bylo možno dokázat na mnoha filosofech.

Tedy nejde jen o to, že každá pochybnost o skutečnosti světa a dějin by oslabovala onu svrchovanost pravdy, která je jejich tvůrcem. Jde především o to, že svrchovanost pravdy nad světem, nad přírodou i dějinami je současně svrchovaností nad lidskými činy, lidským chtěním a myšlením. Jestliže se Hromádka pokouší hledět ve směru za hranice všeho lidstva a světového dění, pak nikoli proto, aby tam poukazoval na nějakou ideu nebo duchovní podstatu. Lidský duch rozhodně není pravdě nijak blíže než lidské tělo. Doufám, že si aspoň trochu uvědomujete, jak provokativní tahle teze byla, tahle věta. Lidský duch rozhodně není pravdě nijak blíže než lidské tělo. Myšlenková a duchovní sféra člověka nemá na sobě žádnou božskou kvalitu. Její afinita k věci pravdy není o nic větší než afinita samotných přírodních skutečností. To už bylo trochu přehnané. To však znamená, že pravda neoslovuje jen lidské duchovno, ale celého člověka a neobrací se jen na člověka, ale chce vládnout všemu světu. Nejde ovšem o pouhou deklaraci, že pravda je svrchovaným pánem nade vším světem, že celý stvořený svět je v jejích rukou. Tu stojíme před úkolem vyvodit a formulovat kosmologické důsledky takového pojetí. Jak působí pravda v oblasti mimolidské? V jakém vztahu je pravda k přírodě? A v jakém vztahu je celá tato interpretace k vědeckému poznání? Nemůže jít o žádné „všechné předznamenání“, Hromádkův důraz na konkrétnost, k níž zavazuje sama pravda, nemůže nakonec nést doprostřed samotného vědeckého úsilí.

To je tedy dobrá teorie, vede k vědě, neodvádí od vědy, by se dalo říct. Jestliže vezmeme Hromádkovo pojetí vážně, nemůžeme ve vztahu k moderní vědě zůstat „před závorkami“. Že by byla nějaká pravda

před závorkami a pak by byla ta vnitřní pravda, ne. Pro Hromádku je teologické úsilí v jedné věci solidární s úsilím vědeckým a filosofickým. Obojí je v posledku úsilím o pravdu a o její postižení. Ostatně postihnout pravdu znamená pro moderní myšlení postihnout skutečnost.

Hromádka však ukazuje, že vedle skutečnosti daného, předmětného, je tu ještě pravda. Ta je také skutečná, ba skutečnější než jakákoli danost. Jakmile ji však chceme učinit svým předmětem, předmětem svého myšlenkového zkoumání a analýzy, ztrácí se nám pod rukama. Pravda není věcí vedle jiných věcí. Proto se v pravém slova smyslu nemůže stát předmětem našeho zkoumání, jako se jím mohly stát jiné skutečnosti věčného charakteru. Pravdu můžeme postihnout jen tak, že postihujeme cosi jiného. Neexistuje pravda o pravdě. V tu chvíli, kdy odvrátíme svůj zrak, svůj zájem, své myšlenky od věcí a upřeme je směrem k pravdě, pravda od nás odstoupí. Naše počínání už není počínáním v pravdě. Není tomu tak, že bychom my ze svých lidských předpokladů nedovedli postihnout pravdu jinak než v souvislosti s věcmi, na věcech a u věcí, že by to byl náš nedostatek. Není to tak, že je to náš nedostatek. Pravda sama nás vede k věcem.

Jaká je tedy její povaha? Ale ovšem, jaký smysl má tato otázka? Jaké je její oprávnění, je-li správné, co jsme právě řekli? Na co se ptáme, když stavíme otázku po povaze pravdy? Není taková otázka beze vší naděje na pravdivou odpověď?

Pak následuje třetí oddíl, který už nevykládá Hromádku, ale který ukazuje jisté možnosti, jak z toho začátku, který Hromádka nastínil, jak z toho dál. Ale to si necháme na příště, protože dneska už byste mi to nestihli.

A já ještě řeknu několik věcí. Nevím, nakolik Hromádka se zabýval Kierkegaardem. Určitě neměl rád Nietzscheho. O Kierkegaardovi se mnoho nezmiňoval. Je to zvláštní věc, protože na jedné straně je mimo veškerou pochybnost, že dialektická teologie byla inspirována Kierkegaardem. Nejenom, ale Kierkegaard je otcem té dialektické teologie. Zaráží, že ani Barth se Kierkegaardem nezabývá. Nevím, jestli jsem to už zmiňoval, pokud ano, tak mi promiňte.

Teď je k dispozici také český překlad té docela pozoruhodné knížky Barthovy o *Teologii 19. století*. Tam dobrá půlka jsou filosofové. Tam je o Hegelovi kapitola, o Schleiermacherovi, tam je dokonce kapitola o Feuerbachovi. Co má Feuerbach společného s teologií 19. století? Jedině to, že říkal, že teologie není nic jiného než antropologie. Feuerbach se nevyzná v současné teologii své doby. Feuerbach se velmi dobře vyznal nebo velmi důkladně prostudoval jednak ty nejstarší myslitele křesťanské, církevní otce, a neméně snad ještě důkladněji prostudoval Luthera. Takže tam v té knížce o *Podstatě křesťanství* (překládá se to v češtině *O podstatě křesťanství*, správně by mělo být *O bytnosti křesťanství*, přičemž bytnost je to, co bylo a jest křesťanství), tam máte ohromnou, imponující sbírku citátů z církevních otců a z Luthera, která svědčí, že dovedl vyhmátnout ty nejproblematictější formulace těchto klasiků, na nichž právě zakládá to, že oni, i když nechtěli a nevěděli o tom, tak když se vyslovovali o Bohu, ve skutečnosti se vyslovovali o člověku.

To je velmi přesvědčivá sbírka citátů, které jsou tam uváděny na doklad jeho hlavní teze, že teologie není nic jiného než antropologie, a to s cílem ne snížit teologii, jak výslovně říká v úvodu, nýbrž pozvednout antropologii na úroveň a do té úrovně úcty, které požívá teologie. A to podle Feuerbacha tam Barth všechno zahrne, ale o Kierkegaardovi tam není ani zmínka. Natož aby mu byla věnována celá kapitola jako tomu Feuerbachovi. Je to na pováženou. No a něco podobného shledáváme tady. Těsně před válkou vyšel Kierkegaard *Okamžik* u Laichtra. To je těsně před první válkou, ještě je tam zbytek rakouské cenzury, takže tam máte na několika stránkách vynecháno a je tam napsáno "zabaveno". To v té knize dokonce "zabaveno". Podívejte do knihoven nebo si kupte *Okamžik*.

Tak to bylo přeloženo. Potom za první republiky Rádl neměl rád Kierkegaarda. Ovšem tedy to je otázka, zda neměl... on taky nadával na Nietzscheho a vlastně byl to takový pro něho velmi důležitý autor. Ale myslím, že Kierkegaarda opravdu nečetl. Nejsou žádné doklady, že by ho četl. Naproti tomu doklady, že četl Nietzscheho, ty jsou.

A tak jedinej, kdo se pokoušel toho Kierkegaarda prosadit, byl Jaroslav Šimsa v *Křesťanské revui* a také

přeložil ty *Lilie polní* a ty *Dvě řeči o Abrahamovi*. A to je vše, to také vyšlo, ale Hromádka s tím neměl nic společného. Takže nevím, je to trochu nejasná okolnost, bylo by to docela záhodné zjistit, co v tom je. V každém případě u toho Hromádky najdeme mnoho momentů, které jsou vysloveně kierkegaardovské. Ty ovšem tam mohly se dostat jinudy, nejspíš právě teprve z té *recepce*, z té první fáze *recepce* Bartha, respektive vůbec té *dialektické teologie*. To už je věčně, to bude nějak přecezené a že to není z přímé četby Kierkegaarda, tomu nasvědčuje ten naprostý nedostatek porozumění pro tu *subjektivní*, abychom dneska řekli, *subjektivní angažovanost* jako nezbytný předpoklad, nezbytnou podmínku té služby pravdě. Člověk může pro tu pravdu něco udělat, jedině když se osobně angažuje. Toto je důraz jak Kierkegaardův, tak Nietzscheův. Tohleto je u Rádlu, a hlavně asi u Nietzscheho, ale tohleto nenajdeme u Hromádky. Tenhle důraz. Hromádka je naopak oslovován, on má pro to smysl, mladý Hromádka pro to má smysl v době, kdy je ještě liberálním teologem, vyučencem v té tradici liberální teologie, a kdy se mu to nezdá, ta liberální teologie jako pravé křesťanské myšlení. Jemu se zdá taková ta spíš ta osobní zbožnost. Čili osobní záležitosti, teda všechno toto *subjektivní*, abychom dnes řekli, to souvisí se zbožností. A teď o tomhle nabývá v takové kritické reflexi takového realističtějšího dojmu a distancuje se od toho a vítá důraz Barthův na *objektivitu*. U Bartha je překvapivé, tam je nepochybný ten zdroj Kierkegaard. Ten tam je nepochybně. U Hromádky je to pochybnost. U Bartha je to nepochybné. Sice toho Kierkegaarda asi neměl moc rád, nezabýval se jím, už jen to, že se jím nezabýval v té teologii 19. století. A je to asi právě proto, že mu naprosto neseděl ten důraz na *subjektivitu*, jak tomu říká Kierkegaard, my bychom řekli *subjektivnost*. Ta *subjektivní angažovanost*, to, že subjekt, člověk jako subjekt, se musí nasadit, osobně nasadit. Tento moment splynul Hromádkovi s tou zbožností, a protože on má několik textů o... byl jakejsi *pietistické* farář německý, Jatho se jmenoval, a ten byl v tom Výmaru u luteránů a byl vyloučen z církve. Hromádka o tom referuje a říká k tomu své stanovisko, mladej Hromádka ještě jako vikář v salvátorském sboru. A on říká: To je neuvěřitelné, že tohle řekl Hromádka ve svém mládí. Třeba je to teologicky falešné, dá se tomu vytknout, že nemyslí pořádně a tak dále, ale v tom je taková hloubka. V tom prostě to není možné vyloučit, takovou tu vnitřní zbožnost z člověka vyloučit. To jako to přímo mně, moje uši to dráždí. Samozřejmě, jestli někdo je v církvi a neumí myslet, tak je zralý k tomu, aby byl vyloučen. Co tam má co dělat? Ježíš nikde nemluví o tom, že by blbouni měli nějaké zvláštní práva. To teprve církev tam dodala. Tam máme autentické vyjádření Ježíšovo, že království nebeské patří chudým. A církev si tam teprve dodala "chudým duchem". Takže v jednom evangeliu to máme takhle a tak. A teď je ještě otázka, co to je "chudý duchem". Je to člověk, kterej je blbej svou vlastní vinou? O tom píše mimochodem luterán, jiný luterán, Bonhoeffer ve svých *Dopisech z vězení*, když říká, že hloupost je hřích. Pochopitelně ne hloupost, kterou má člověk od narození, ale ta, za kterou je mu vina. Hloupost je hřích. Prostě to je projev, když někdo pořádně nemyslí, když není dost kritické, a to je hřích a bude za to pykat já nevím kolik set let v očištění. Bohužel my protestanti žádné očistec neuznáváme, to je škoda. Tedy já si opravdu myslím, že tadyhle je něco takového divného, ta zbožnost, uznávat zbožnost jako jakousi přemíru citu, sentimentu. Zbožnost jako něco, čím se člověk opíjí jako drogou. To je skutečně opium. Zbožnost může být opium. To je velmi nebezpečná záležitost. Prostě zbožnost a nábožnost, taková ta nábožnost, ty náboženské fretky a tak dále, to, to prostě je potřeba, to nemá budoucnost, toto v budoucnosti světa nemá co dělat. Prostě jestli křesťané by všichni se stali nositeli takového sentimentálního křesťanství, no tak je konec křesťanství, tak to křesťanství teda má svou minulost za sebou a budoucnost žádnou. Prostě křesťanství musí být pevný, musí něco přinést, musí mít jasno v hlavě i v srdci, a nemůže jinak, prostě je to zbytečný. Zbožný kecý ještě k ničemu nikdy nevedly. Je potřeba křesťanské umění. Co je na nějakým kýči křesťanskýho, prosím? Že tam je nábožnej? No tak je prostě kýč. A křesťanské umění buď je umění, a nebo není umění. Ale jestli je křesťanský, nebo není... Prostě křesťanské umění má být chápáno jako to pravé umění, a ne jako něco, že tam najdu nějaký křesťanský prvky. Nebo křesťanská *filosofie*. Co to je křesťanská *filosofie*? To buď je *filosofie*, nebo není. A

zejména teda, když působí křesťanství dva tisíce let a už předtím skoro tisíc let hebrejská tradice, no tak dneska ta *filosofie* prostě všechna je křesťanská. Vždyť i ten *neopaganismus* Heideggerův si nedovedeme představit bez nějakých předpokladů křesťanských.

Tedy prostě to slovo křesťanský a tak dále, je potřeba s tím opatrně, a zejména když už se vůbec nemluví o křesťanství, jenom o té zbožnosti, která *potažmo* může být zbožnost jakákoli. To prostě pak jsou zbožní: Homéros je zbožnej, nebo Achilleus je zbožnej, a každéj zbožnej... tam nemáte potom měřítko, že jo.

Prostě zbožnost je k ničemu, to jsou ohavný záležitosti. Když chce být někdo zbožnej, tak ať jde do ústraní, do soukromí, a ve světě ať přemáhá svět, a ne je zbožnej.

Tak odpusťte, já takhle mluvím už na teologické fakultě, tam je to závažnější, ale v tomhle tedy Hromádka rozpoznal, že to je nesmysl, a nechal toho. Čili toto jsou hříchy mládí. On pak přistoupil k hříchům svého stáří. Ale tedy ten pietismus jako *pathos* v dialektice... Ale kupodivu, protože právě ten pietismus měl spjatý ve své zkušenosti s tou osobní angažovaností, tak potom byl velmi nakloněn přijmouti – jako houba nasával – ten důraz Barthův na objektivitu. To je neuvěřitelný, když čtete dogmatiku 19. století, jak on rozumí těm filosofům, jak on je dobře umí přechíst, s jakou sympatií je čte. A navzdory všemu tomu on má na každé stránce pětkrát slovo objektivní. On chce mít teologii objektivní, žádný, aby si někdo vymýšlel, to musí být objektivní. To je neuvěřitelná tahleta posedlost a tohle imponovalo zřejmě potom Hromádkovi. Takže on toho Kierkegaarda neměl rád už jenom z toho důvodu, že ten pořád problematizuje všechno objektivní a naopak ukazuje, že ta pravda je *subjektivní* a jinak to není žádná pravda.

To totéž říká. Takže to bylo jenom na doplnění toho všeho, co ukazuje jisté meze té koncepce. Nicméně mně se zdá, že nemůže být pochyb o tom, že Hromádka do té tradice, o které jsme tady ty dva semestry hovořili, patří. Patří tam velmi významně, a že třeba i proti jeho intencím a proti jeho vůli... ono se mu tohle nelíbilo teda, to já jsem se ho výslovně ptal. Zejména jsem se ho ptal, jestli jsem správně odhadl, že jde v té předsíni do světa. On se tak jako usmíval, on byl příjemný, velmi osobně příjemný člověk, ale jako nebyl nejšťastnější, tak se mu to jako nezdálo. Jemu se zřejmě... měl dojem, že jsem vůbec nepochopil, o co mu jde. No ale to pro mě nic neznamená, protože jak je známo, málokdo sám sobě rozumí. To já nemůžu vzít vážně, co on si o sobě myslí. Já jdu po tom, co napsal. A co si přitom myslí nebo co si teď myslí, a zejména třicet let potom nebo čtyřicet let potom, co si myslí v šedesátých letech nebo konec padesátých let, co si myslí po takový dlouhý době... to je zajímavý zaregistrovat, ale není to prostě *instance*. Copak někdo může sám sebe *interpretovat*? Nikdo. Každý myslí jistým způsobem a nevšímá si těch stop, které za sebou nechává, a ty stopy ho prozradí těm, kdo ho pak *reinterpretují*.

To je prostě všechno... sebepochopení je dobré, pokud je kritické, ale v žádném případě nemůže být bráno jako legitimní výklad. Sebepochopení je nezbytné, abych sám sebe, jak to je v tom žalmu jednom, poznal sám sebe a „uzřel dna svá“. Sebepochopení je důležité, abych poznal, kde jsem blbec a sám se vyškřábal nebo sám nahlédl, že dělám chybu, ale v žádném případě to nemůže být návod, jak číst texty, které ten, kdo to sebeuvědomění nějak si vypracoval, napsal. Mezitím bývá diskrepance a s tou je třeba počítat. No, takže dneska toho necháme a příště ještě dokončíme. A pak nám zbývá do konce semestru Rádla. Chtěl jsem ještě zakončit Patočkou, ale to dočteme na semináři, takže to není potřeba. Možná něco z toho vyčteme, jenom tu předválečnou větu, a možná Patočkovi bych věnoval tomu *Negativnímu platonismu* poslední odpoledne v tomto semestru.