

J. L. Hromádka a filosofie [1988]

I. Hromádka jako filosof?

Josef Lukl Hromádka je jedním z několika málo vsutku významných myslitelů 20. století v našich zemích. Nevidím však jeho význam theologický a církevní jako hlavní, ale naopak se domnívám, že jeho vliv na situaci naší církve i ostatních protestantských církví u nás, právě tak jako jeho vliv na další rozvoj české protestantské theologie a speciálně na utváření Husovy a později Komenského bohoslovecké fakulty nenáleží k nejcennějším stránkám jeho celkového působení na český protestantismus a českou kulturní a duchovní situaci obecně. Podobný soud ovšem musí být vyslovován s jistou opatrností a přímo rezervou, neboť tu nejde o rys nějaké dané, hotové skutečnosti; o Hromádkově významu rozhodují a ještě budou rozhodovat přicházející a dokonce i zatím ještě vůbec se nezrodilší generace theologů a nejen theologů. Skutečností zůstává, že po Hromádkově smrti a vlastně ještě radu let za jeho života úroveň theologického myšlení jak na fakultě (se světlou výjimkou J. B. Součka), tak vůbec v naší církvi klesala a upadala. Nejde mi jen o vnější a takřkajíc extenzivní ukazatele, nýbrž na prvním místě o pronikavý úpadek a dnes už takřka absenci koncepčního a zároveň si své celospolečenské a obecně myšlenkové, kulturní i duchovní odpovědnosti vědomého bohosloveckého myšlení. To mne vede k tomu, abych Hromádkovu „force“ hledal jinde. A tu se právě nejspíš nabízí druhá stránka jeho myslitelské osobnosti, totiž Hromádka-filosof.

Proti tomu je možno pozvednout dvojí námitku. Především je na první pohled patrné, že Hromádkův vliv na české filosofické myšlení je ještě mnohem menší než jeho vliv na myšlení theologické; navíc úpadek českého filosofického myšlení překonává nejen úpadek theologie, ale vůbec každou představu a každé očekávání, jež snad s českou filosofií byly po poslední válce spojovány. A v této námitce je obsažena také jistá kritika toho, jak jsem význam Hromádky-theologa měřil na reálných výsledcích, pozorovatelných na jeho žácích a žácích jeho žáků, na skutečném životě sborů a na ostatních protestantských církvích a společenstvích.

Proti tomu se ovšem mohou snadno bránit. Jednak nebyl Hromádka v české společnosti vůbec brán jako filosof a jen výjimečně myslitel, jehož význam přerůst hranice církví (a pokud se takto za hranicemi církví mohl vůbec uplatnit, byl vtačován – a také se nechal vtačovat – do role mírotvorného řečníka a slovního bojovníka). To pak konkrétně znamená, že jeho filosofický přínos by mohl být ještě objeven, odhalen třeba po letech a desetiletích nepochopení, jež bylo prostým důsledkem toho, že Hromádka byl od českého veřejného myšlenkového a duchovního života mimo rámec církví izolován, takže v něm ani působit nemohl. Právě to však neplatí pro Hromádkovo působení v církvi a na církve. Příčiny, proč Hromádkův vliv filosofická byl a zatím nadále je minimální, byly a dosud jsou vnější. Naproti tomu se přinejmenším na první pohled zdá, že jeho vliv vnitrocírkevní a vnitrokřesťanský takto zvenčí omezován a podlamován nebyl. Proto se výklad příčin neuspokojivosti jeho působení na další vývoj českého protestantismu a protestantské theologie musí zaměřit na rovinu hlubší a podstatnější.

Druhá námitka je nepochybně vážnější. Hromádka sám sebe mimo veškerou pochybnost chápal jako theologa, ne jako filosofa. Chtít jeho „force“ vidět ve filosofii, a nikoli v theologii (nebo alespoň mnohem více ve filosofii než theologii) přece nutně znamená, že ho chceme obvinít, že sám sobě dobře nerozuměl – a to musí pro každého opravdového filosofa být čímsi diskvalifikujícím a pro ty, kdo by na něho chtěli navazovat, vlastně deprimujícím a snad odpudivým. Na tomto argumentu jistě je něco pravdivého. Filosofická práce je možná jen tam, kde myslitel provádí ustavičnou reflexi a kde vždy znovu reflektuje i své reflexe: filosof chce vždycky co nejpřesněji vědět, co dělá, když myslí, když filosoficky pracuje. Každá filosofie má své náležitosti, a jednou z hlavních je filosofická strategie – a ta není možná tam, kde si uprostřed všech svých rozvinutých postupů a metod filosofie není co nejpřísněji vědoma toho, čím sama má být, k čemu se vposledku má zaměřovat a jaký poslední cíl po celou dobu má sledovat. Ale to je postulát, to je norma filosofického myšlení – nikoli skutečnost. Ve skutečnosti náleží k vrcholným a nanejvýš důležitým postavám jak světového, tak i našeho českého myšlení velmi pronikaví myslitelé, kteří nejenže nebyli ve své době za filosofy považováni, ale kteří dokonce ani sami sebe za filosofy nepovažovali, kteří se dokonce od filosofie v četných výrocích distancovali, pohrdlivě se od ní odvraceli a někdy dokonce vyhlašovali, že filosofie je v úzkých, že vyčerpala své možnosti a že je v koncích. Tak daleko Hromádka nikdy nešel, ale některými z těchto myslitelů byl také formován. Když studoval a když se formoval jako velmi mladý vysokoškolský učitel, neměla filosofie dobrý zvuk. Masaryk sám se např. za filosofa nepovažoval, ale ani Kierkegaard, ani Nietzsche – a mohli bychom jmenovat další, a všichni měli pro filosofii ať naši, ať světovou eminentní význam.

Celá tato otázka musí být postavena jinak. Nemůžeme zůstat jen u slov, u názvu „filosofie“, pokud se nepostaráme o vyjasnění, co se pod tímto jménem má u toho nebo onoho myslitele rozumět. A právě tady najdeme u Hromádky celou řadu zajímavých bodů, v nichž najdeme velmi slušnou oporu pro pojetí, že Hromádka byl nejen myslitel theologický, ale také velký filosof. O tom ostatně pozornějším zvažovateli leccos napoví nejenom fakt docela zvláštní, ba unikátní spolupráce mezi Rádem a Hromádkou, ale především velký Hromádkův vliv na Rádlu a na jeho filosofické směřování od chvíle, kdy se oba vynikající myslitelé začali dostávat do užšího kontaktu. Myslím, že nemůže být pochybností o tom, že Rádl by býval šel dost jinými cestami, nebýt oněch častých rozhovorů při spolupráci jak v obou Ymkách, tak nad Křesťanskou revuí, a ovšem i při nejrůznějších veřejných akcích. Slabý, nehluboký myslitel by býval neměl šanci Rádlu ovlivnit či dokonce trvale ovlivňovat. Připomeňme si ostatně, jak se Rádl v některých směrech nenechal ovlivnit ani samotným Hromádkou, např. pokud jde o samotného Bartha, kterému Rádl nepřišel na chuť vlastně nikdy.

Zdá se tedy, že nic není na překážku našemu úmyslu podívat s nejenom na to, jak se měnilo a vyvíjelo Hromádkovo pojetí filosofie, nýbrž také a zejména na to, jakou filosofií bylo inspirováno a neseno jeho myšlení (a tedy také jeho myšlení theologické), ba jakým filosofem sám Hromádka uprostřed všeho svého theologického myšlení byl a zůstal.

II. Reformace potřebuje filosofii

Nejvýznamnějším obdobím Hromádka promyšlení filosofických otázek teologie a tedy Hromádka filosofického myšlení je nejspíš prvních 15–17 let po první světové válce. V této době můžeme být při pozorném pročítání jeho rozsáhlé publikační činnosti svědky toho, jak je na stopě velkému rozpoznávání a velké strategické myšlenky, zatímco poté toto rozpoznání i tato myšlenka ustupuje do pozadí a dokonce je aktivně vytěšňována z okruhu Hromádka stále víc jenom theologického a dokonce i theologicky zúženého zájmu (vzpomeňme třeba jenom toho, jak cizí zůstaly Hromádce Bonhoefferovy dopisy a texty z vězení, jak nechal na Součkovi, aby se za pražskou theologickou fakultu vyrovnal s Bultmannem, jak mu zůstalo převážně vzdáleno hermeneutické a exegetické úsilí Bultmannových žáků, jak necítil ani nejmenší vnitřní potřebu se vyrovnat s mysliteli prvního řádu, jakými byli třeba Jaspers a Heidegger, jak ze svého amerického pobytu nepřinesl ani zprávičku o rodící se skupince mladých procesuálních theologů, kteří se inspirovali Hartshornovým prostřednictvím filosofickou theologií A. N. Whiteheada, atd. atd.). To nelze uspokojivě vysvětlit přílišnou zaneprázdněností Hromádka (o které zajisté nemůže být sporu) ani jeho stářím (brzo po válce překročil šedesátku). Hromádka se kdysi přiznával k theologii krize a byl počítán k jejím představitelům; je značně paradoxní, že postupující krizi evropského a evropsky poznamenaného theologického a filosofického myšlení po válce už téměř nesledoval a že vůbec nezkoumal, zda v nových směrech nejde o analytické pokusy o její překonání, dobře srovnatelné s pokusy Barthovými a jeho kolegů.

Zdá se proto, že i jako theolog dosáhl Hromádka svého myšlenského vrcholu koncem let dvacátých a v první polovině let třicátých, a že proto neučiníme chybný krok, budeme-li věnovat pozornost Hromádce-filosofovi rovněž především v tomto období. Ostatně se také ukáže oprávněnost takového postupu na výsledcích, který naše analýza přinese.

Začneme několika poznámkami o liberálně-theologických počátcích Hromádka myšlení. Hromádka odmítá starou ortodoxii ne proto, že je stará a zastaralá, ale protože jejím jediným měřítkem je dogma a dogmatika (1911, K případu Jathovu, 2; 27). Hromádka namítá, že „pravé kacířství není kacířství dogmatické, nýbrž praktické“. Proto se Hromádka i proti Harnackovi i Wernlovi ve svých příspěvcích pro „Čas“ zastává kolínského faráře Jatha, a zastává se toho, aby princip náboženské svobody a samostatnosti nebyl potlačován ve prospěch principu církve (2; 31). V té souvislosti odlišuje také reformaci od katolictví a říká, že katolická a říká, že katolická církev je pánem a ne pěstitelkou náboženství; hned však dodává, že „dosud je hojně živlů katolizujících i v protestantismu“. Hromádka ovšem nechce otvírat dveře všem směrům, ale přece jen se táže: Proč svobodu protestantskou omezovat jen na určité hranice? „Nevidíte, že lutherství hyne dnes vlastní bezmocí, nedostatkem živých sil právě proto, že se omezilo na určitý typ? Kdo dobývá dnes světa? Calvinismus – otevřenější, životnější, tolerantnější!“ Hromádka přiznává, že Jatho je vlastně mystik, a mystik „nemá smyslu pro učení, pro intelektuální, dogmatickou stránku náboženskou; pro něho je život, naprosté vědomí Boží přítomnosti vším.“ (2; 20n.). Ale hlavním problémem tu je otázka základní: co je křesťanství? Je možno uniformovat veškerý svět? Jatho ovšem není dogmaticky korektní, ale: „Je vyznání apoštolské s Ježíšem Kristem ve středu jediným možným výrazem ducha křesťanského?“ „Kdo

může říci o sobě, že je lepším křesťanem než Jatho, který s Bohem žil, a jeho silou veden plnil vzorně své náboženské povinnosti?“ „Náboženství nutno osobně prožít a učiniti nezbytnou součástí svého nitra. Takoví lidé, jako Jatho, církvi poslouží. Co náboženství škodí, je jen řemeslnost, pohodlnost a duchovní lenost.“ (2; 38–9)

Zvláštnost Hromádkova liberalismu je zjevná: jde mu o svobodu, o osvobození, uvolnění vnitřního života náboženského, osobní zbožnosti jako života s Bohem, nejde mu o uvolnění dogmatického přesného myšlení a o otevření cesty libovolným o všelijaké náboženství se opírajícím spekulacím. Odtud jeho povzdech nad nedostatkem našeho náboženského života v Času 1917: není u nás náboženské kultury, není u nás biblické kultury, náš veřejný náboženský život trpí úžasným diletantismem, je u nás náboženská poušť. „Lidé neznají, co je to nábožensky žít, neznají mravně působivého, silného náboženského prostředí.“ Lidé „nevidí, že z náboženské kultury vedou přímé důsledky k obrození mravnímu i k sociálnímu ozdravení“. Hromádkovi nejde o jakési „náboženské vyžití“, jak se dnes objektivisující sociologové vyjadřují a jak to po nich marxisté opakují, nýbrž o „tvořivou sílu náboženskou“. Kdo je slabá a opuštěná – tam v ústraní najde lék a tiché bratrství duší. Ale tento směr nepřekoná bídu společnosti, nevytvoří mohutné duchovní náboženské kultury, *nezmocní se kruhů, rozumově vyspělých, umělecky kultivovaných, politickou a sociální prací zaujatých*“. (2; 54n.)

Tu máme vlastně základní Hromádkovo východisko: hledá zbožnost či náboženství, které by mělo dost síly k tomu, aby překonalo a přemohlo krizi, a vidí je v křesťanství, resp. konkrétněji v reformaci. Překonání krize moderní společnosti pak nechápe jako odvrát a retreat, uchýlení se někam do ústraní a závětrí, nýbrž jako převzetí odpovědnosti za celou společnost a za celý svět. Nevěří, že by o správnosti a nesprávnosti toho či onoho typu křesťanství mohla rozhodnout hlediska dogmatická. Je pro jistý pluralismus, byť nikoliv bezbřehý: nechť každý ukáže opravdovou sílu své víry, své zbožnosti. Právě toto základní hledisko ho později např. vede k tomu (1934), že se zamýšlí nad slabostí naší reformace a možnými jejími příčinami: „Snad Jednota nebyla na výši skutečné univerzálnosti (světovosti), snad byla příliš místně (lokálně) orientována. Možná, že nebyla dost bohoslovecky propracována a že nezvládla před Bílou horou všech otázek, které musí řešit každá církev, chce-li nést odpovědnost za sebe i za okolní svět. Bratři se dlouho vyvíjeli, nesouce bezprostředně na sobě odpovědnost za veřejné a politické osudy své země.“ (8; 76–7.) Zde je všechno formulováno jasně a zřetelně – a tak vidíme, jak přistoupil nový moment: Hromádka objevil pro sebe význam bohoslovecké práce a vůbec přesného myšlení. Tak jako nesnášel diletantismus náboženský, nesnáší nyní diletantismus theologický – a jak uvidíme, ani filosofický.

Hromádka jde ve svém důrazu na křesťanskou odpovědnost za všechny veřejný i politický život tak daleko, že v duchovní slabosti staré Jednoty vidí příčinu, „proč se její dílo nestalo světově mocí a proč neobsáhlo českého života širěji a pronikavěji.“ Hromádka dokonce toto široce, ale v pravém smyslu radikálně rozvržené směřování církve a jejích členů do všech oblastí společenského života a do celého světa považuje za předpoklad jejího smysluplného působení a podmínku jejího úspěchu: „Žádná reformační církev nezvítězí, která při stálé péči o

sebe a svou dokonalost zapomíná nésti *přes hranice* svého organizovaného života poselství o Bohu živém.“ A Hromádka vyvrcholuje kapitolu těmito slovy: „Nebudeme nikoho odvádět od jeho starostí politických a hospodářských. Budeme sami spolupracovat na díle pro politickou svobodu, pro právo a spravedlnost, pro zdlání bídy a chudoby, pro mír a dohodu národů. Ale při tom povedeme českého člověka od ovzduší věčnosti a budeme pracovat na tom, aby jeho srdce zvroucňelo ve škole víry a oddanosti Bohu“. (8; 79n.)

Odtud už zbývá udělat jen malý krůček, vlastně jen konsekventně domyslit to, co bylo řečeno. Chce-li Hromádka spolupracovat na díle pro politickou svobodu, právo a spravedlnost, pak musí být připraven také spolupracovat na vyjasňování nejhlubší podstaty takové svobody, práva i spravedlnosti. A to je práce myšlenková, práce filosofická. Už formulace „vést českého člověka do ovzduší věčnosti“ je dokladem toho, že se Hromádka přihlašuje k formulaci filosofické. Jednak k formulaci, jíž rád užíval Masaryk („*sub specie aeterni*“ nebo „*aeternitatis*“), jednak k formulaci, která nese nesmazatelnou pečeť antického myšlení, co nejvíce odhlížejícího od věcí časných a toužícího po věčném a neměnném. Hromádkova základní orientace musí vést k aktivní křesťanské účasti na promýšlení nezakladnějších filosofických otázek, a to promýšlení kvalitativním, kompetentním, nikoliv inferiorním, subalterním, diletantským.

Ačkoliv mi potřebný doklad v podobě citace chybí, mohu za Hromádku formulovat, že především nechce nikoho odvádět od filosofie a filosofické práce. Výslovně pak praví, že „skutečná theologie se nebojí (vědy), filosofie (a kritiky)“. (2; 17.) Ovšem nepůjde jen o přejímání nebo o nějaké přizpůsobování, nýbrž o to, aby filosofie – jako ostatně veškerý náš veřejný život – byla proniknuta „přetavující mocí reformační víry“. (8; 76) Ovšem zde zjišťuje Hromádka neobyčejně vážné manko: právě reformace „filosoficky nezdolala starých motivů myšlenkových“, přestože „v myšlení reformačním byly (sice) předpoklady pro novou koncepci filosofickou“. „Biblická koncepce Boha, člověka a světa čekala od počátku dějin křesťanských na své filosofické zpracování, ale nedošlo k tomu.“ Z toho pak Hromádka vyvozuje významný závěr: „Problém reformační filosofie je dnes základní otázkou protestantské theologie.“ (6; 406.)

III. Filosofie a víra

Hromádka je myslitel syntézy, nikoliv myslitel analytik. To si budeme mít příležitost ještě ukázat. Proto u něho nemůžeme na prvním místě hledat přesná pojmová vymezení – a pokud přece taková vymezení najdeme, pak lze poměrně snadno najít k nim vymezení kontradiktorická na jiných místech. Když k této okolnosti přičteme ještě Hromádkův řečnický um a jeho sklon pracovat s posluchačem nebo čtenářem se sugestivní přesvědčivostí, není divu, že byl některými kritiky označován za rétora a že bylo zpochybňováno jeho myslitelství. Po mém soudu neprávem; k filosofii i k theologii (k té snad ještě víc) náleží vždycky určitý typ rétoriky. Rétorika je na závadu především tam, kde má zakrýt myslitelské nedostatky, eventuelně kde má být náhradou myšlení. V četných polemikách a diskusích Hromádka mnohokrát ukázal, že mu přesné myšlení není nikterak cizí; spíše lze mít za to, že jeho rétorika, zejména v šedesátých letech pocíťovaná už jako poněkud omšelá a rušivá, nesla na

sobě příliš mnoho znaků starších dob a vyvolávala tím dojem jakési anachroničnosti. Ten pak odpuzoval zvláště mladé studenty teologie, jak se alespoň zdálo. Sám bych ovšem spíš řekl, že Hromádkaova rétorika byla pro ně spíš záminkou, aby nemuseli obsah jeho slov brát příliš vážně, neboť hlavní zdroje nechuti k Hromádkovi tkvěly jinde.

Zmínil jsem se o této stránce Hromádkaova působení právě v této souvislosti proto, že tu mohu demonstrovat po mém soudu zcela přesvědčivě, jak za jistou formou popularizace zůstávaly u Hromádky v pozadí pevné vědomosti, spolehlivá informovanost a nemýlící se orientovanost v současném stavu bádání. Pochopitelně to platí až do druhé světové války. Po mém soudu dosud nikdo nedokumentoval nepochybnou skutečnost, že během války Hromádka ztratil nějak kontakt s veřejným, kulturním a politickým životem nejen národním (což by se dalo ještě vysvětlit prostě tím, že neprožil protektorátní dobu doma), ale že mu stále víc unikal smysl změn v evropském myšlení jak filosofickém, tak theologickém. Zase se tu omezují na rozhodující období Hromádkaova života a působení, totiž na dobu od první světové války (zejména od jejího konce) až do Mnichova.

A nyní slíbená demonstrace formulovaných tezí. Hromádka nepochybně dobře věděl to, co dnes pořádně nevědí (nikoliv jen svou vinou) mladí theologové (i když si mohou přechíst výtečné Součkovo heslo „Pravda“ nebo „Víra“ v Biblickém slovníku), totiž že v hebrejštině pravda a víra náleží neoddělitelně k sobě. Pohlédněme na to, jak tuto skutečnost Hromádka formuluje ve své slavné inaugurační přednášce o problému pravdy v theologii. „Nejvyšším motivem té víry, která utvářela dějiny a vstúpila duchovou povahu lidskému životu a kultuře, bylo a je vědomí, že jde o to, abychom žili v pravdě a před pravdou obstáli.“ „Co je pravda? Kde je pravda? V základech náboženských jsou obsaženy tyto otázky jako podstatné znaky víry. Každý projev skutečné víry je určován tímto motivem pravdy.“ (3; 8–9.) Stručně bychom mohli říci: ve víře a skrze víru žijeme v pravdě a nadějeme se, že před pravdou obstojíme. Pravda je tu přítomna jako svrchovaná a víra je spolehnutím na tuto pravdu a odevzdaností do její rukou. To je tedy ta vlastní záruka toho, že víra přemáhá svět: není to nějaká vnitřní „síla“ víry, nějaká mimořádná vroucnost náboženského zanícení, výkon naší hluboké zbožnosti. To, nač Hromádka zpočátku dával takový důraz a co bylo (nebo se zdálo být) hlavním kritériem pro jeho posuzování skutečné „pravověrnosti“, je najednou postaveno na druhé místo. Víra je odevzdaností pravdě a spolehnutím na pravdu; už proto nemůže zůstat jen záležitostí „vnitronáboženskou“: pravda se neomezuje na zbožnost a na náboženský život, ale platí univerzálně, platí o všem a pro všechno, pro celý svět. Proto také víra musí být obrácena do všeho světa. Hromádka přinejmenším souhlasil (pokud nešlo o vlastní jeho volbu), aby sborníček jeho starších i nových textů, vydaný k jeho 75tinám, nesl název *Pole je tento svět*; název byl vybrán velmi případně pro Hromádku dvacátých a třicátých let, ale nevystihoval dost dobře Hromádku let šedesátých, pro něhož se polem působnosti stalo především zahraničí, nikoliv svět v silném smyslu toho slova. V roce 1931 u něho čteme:

„Víra křesťanova nesmí se zastavit, ať již je k tomu sváděna falešnou zdrženlivostí či zbabělostí, před zákony, řády a mocí tohoto světa a je povinna pronášet soud nade vším, co v národním sobectví, v mezinárodních stycích. V právních rádech, ve státním životě,

v sociálním ústrojí, v hospodářské tvrdosti, v umělecké neodpovědnosti, filosofickém skepticizmu a titanismu je v rozporu s Božími plány pro tento svět. Bůh chce být respektován nejen v osobním životě, nýbrž ve všech pozemských vtazích.“ (6; 420–1) Viděli jsme, že tím rozhodujícím a vlastně jediným legitimním motivem víry je pravda: víra se nesmí zastavit před ničím, protože před ničím se nezastavuje především pravda sama. „Již počátek víry je uvědomělou odpovědí na tento hlas pravdy, uznání pravdy.“ (4; 119) „Víra není při tom jen vědomím osobního povolání a odpuštění; obepíná všechnu skutečnost, přírodní i dějinnou, osobní i společenskou, individuální i kolektivní, scelujíc ji do Božích věčných plánů.“ (6; 402.) – Dovolte, abych tu vsunul malou poznámku osobní. Hromádkovo „Křesťanství v myšlení a životě“ jsem poprvé četl za války a už se vůbec nepamatuji na to, jak na mne zapůsobilo (měl jsem knihu vypůjčenu). Po druhé jsem ji četl důkladněji, když jsem si ji směl „koupit“ od F. Laichtera a když jsem uvažoval o možnosti jít studovat teologii. Nerozhodl jsem se pro tento krok především proto, že se mi omezenost theologických témat, považovaných za legitimní, zdála být právě v rozporu s tím, že sama pravda a v důsledku toho i víra „obepíná všechnu skutečnost“, tedy i skutečnost přírodní i dějinnou, kterou Hromádka výslovně jmenuje, ačkoliv ze zájmu theologického je vyřazována. Ale dosti vzpomínek.

Logickým důsledkem Hromádkova pojetí vztahu pravdy a víry byla otázka: jestliže pravda platí ve své svrchovanosti nad celým světem a pro celý svět, pak musí tím spíš platit a uplatňovat se v myšlení, a také v myšlení filosofickém. Tak tu máme první otázku, jak se pravda uplatňuje a prosazuje jakožto pravda ve filosofii, a ovšem také v teologii; takže druhá otázka zní: jak se liší filosofický vztah k pravdě od vztahu theologického? Pro případ, že bychom uznali, že filosofie se může odevzdat svrchovaně moci pravdy a že v tom není sama sobě překážkou, musíme potom najít nějakou možnost úzkého sepětí mezi vírou a filosofií: víra pak musí nějakým způsobem na jedné straně filosofii potřebovat, na druhé straně ji nemůže nechávat stranou a nestarat se o ni. A filosofie se zase ze své strany nemůže bez víry obejít, má-li její vztah k pravdě být opravdový a pravý, neboť je to i ve filosofii právě víra, která jí dovoluje hlas pravdy uslyšet a uvědoměle naň odpovědět. Jaké je v tomto ohledu řešení Hromádkovo?

Především vidí „nesourodost a rozdvojenost“ ve všech hlavních představitelích „naší moderní theologie“ (2; 12n.), (čímž má na mysli teologii liberální) totiž rozdvojenost mezi jejich zbožností a jejich filosofickým názorem na svět, jejich náboženským chtěním a jejich kulturní filosofií. Hromádka ovšem vidí, že mnozí si to uvědomují, a že i oni se pokoušejí této rozdvojenosti se nějak zbavit, nějak ji překonat. Ovšem dělají to tak, že jejich projevy náboženské se mimovolně „přízpůsobují jejich filosofické základně“ – a v tom Hromádka vidí „ztrátu theologické svrchovanost“; „theologie má a musí být vůči filosofii suverénní“; tato formulace by mohla vzbudit dojem, že Hromádka chce teologii přece jenom od filosofie nějak izolovat. Ale tak tomu není; jde spíš o to, že theologie musí ve svém vztahu k filosofii resp. k filosofiím zachovat kritičnost. Theologie, která se nestará o filosofii a neučí se od ní „hledat jádro otázky“, je v nebezpečí, že se spokojí s „heslovitými, filosoficky nekritickými názory“. To

znamená, že kritický theologický přístup k filosofii v sobě nutně musí zahrnovat otevřenost vůči kritičnosti filosofické. Co není dobré pro filosofii, nemůže stačit ani theologovi.

Ukazuje se tak, že Hromádkovy námitky proti modernímu (nebo také svobodnému) protestantismu jsou nejen náboženské a theologické, ale také filosofické. Nevytýká liberální theologii „přemíru vědecké a filosofické orientace, nýbrž nedostatek vědecké kritičnosti a pronikavosti“. To jej naprosto nevede zpět ke staré ortodoxii, ale spíše k „hledání předpokladů pro protestantskou tvorbu filosofickou a vědeckou“. Vytýká svobodnému protestantismu, že „nepřinesl do našeho života – kromě zmírnění protiv mezi evangelickými církvemi – opravdu výrazné myšlenky; nepodnítl opravdu *podstatné* diskuse o principy křesťanské víry“. Nemohl podnítl, protože filosoficky, myšlenkově nestál na půdě křesťanské, teorii v náboženských zápasech podceňoval a nepostavil proti našim filosofickým směrům filosofie opravdu protestantské.“ Právě svobodný protestantismus, pokud by zvítězil, by oslabil a přímo znemožnil „myšlenkový zápas i kulturní tvořivost českého evangelictví“. „Odpor proti ústředním theologickým principům znamená v důsledcích svých konec křesťanské filosofie a konec filosofické, myšlenkové i kulturní diskuse mezi křesťanstvím a mimokřesťanskými směry.“

Vidíme, že Hromádka neváhá v té době mluvit výslovně o křesťanské filosofii; pamatujeme se všichni, jak po válce tento termín jednoznačně odmítal. Ale koncem let dvacátých a počátkem třicátých to je organická, legitimní součást jeho chápání a jeho programu. Hromádka je totiž přesvědčen, že „v křesťanství je *osobitá* filosofie (i osobitá praxe)“. To znamená: filosofie je kusem světa, který má víra usilovat zvládnout ve jménu pravdy, v němž má víra všemi svými silami uplatňovat vládu pravdy. To vede ve vztahu k filosofii k dvojímu závazku: na jedné straně musí být křesťan na úrovni současné filosofie (a to musí být také protestantská theologie) – což ovšem nejde bez studia této mimokřesťanské filosofie a bez toho, že se od ní v leccem musíme učit. Na druhé straně by vycházela z „principů křesťanské víry“ a „vedla pojmovou diskusi o základní pravdy křesťanské“. Hromádka je dokonce přesvědčen, že „jistě je úkolem české protestantské theologie, aby vytvořila základnu vskutku protestantské myšlenkové práce. Jen theologie, která chce být opravdu theologií, uhájí si svou samostatnost a svéprávnost v zápase o poslední principy života, postaví proti mimokřesťanské filosofii a kultuře filosofii a kulturu svou a také vědecky pracujícím lidem dá smysl pro jemné, složité a necvičenému oku nezbadatelné zjevy a nesrozumitelné otázky náboženského života“. Theologie je tedy podle Hromádky povolána, aby pro sebe vybudovala svou vlastní, svým potřebám přiměřenou filosofii.

Chtěl bych upozornit na zajímavou okolnost, že totiž je Hromádka vlastně zastáncem něčeho podobného, o čem se dnes už nejen na Západě, ale dlouho také u nás mluví jako o druhé, paralelní nebo alternativní kultuře, i když to vyslovuje v docela jiných kontextech a podmínkách. Viděli jsme a ještě uvidíme, že Hromádka mluví někdy o filosofii křesťanské, jindy o filosofii protestantské nebo reformační. To však znamená, že mu jde o filosofii, o skutečnou, pravou filosofii. Tak jako si svou samostatnost a svéprávnost musí v zápase uhájit theologie, která chce být opravdovou theologií, stejně tak si křesťanská, event. reformační

filosofie musí v obdobném myšlenkovém a duchovním zápase uhájit zase samostatnost a svéprávnost svou. I když to Hromádka výslovně neříká, z celé souvislosti je patrné, že theologie potřebuje filosofii jako skutečného partnera i v tom případě, kdy jde takřikajíc o její „vlastní“ filosofii, o filosofii křesťanskou, reformační. Theologie nikdy nesmí splývat s filosofií, ani se svou vlastní filosofií.

Ale čím se vyznačuje, čím se může a má vyznačovat ona křesťanská, eventuelně reformační filosofie? Tady je třeba uvést, jak Hromádka vidí historické souvislosti a celý dějinný proces apropiace a adaptace filosofického myšlení pro cíle „náboženské“, křesťanské a theologické. Dobře ví, že filosofie svým původem je víře a křesťanské zbožnosti cizí. Když však chce charakterizovat ať už víru nebo antickou filosofii, užívá často prostředků, jež podstatu věci leckdy dost nevystihují, ba nejednou spíš zatemňují. Je tomu tak proto, že používá pojmových prostředků, o nichž si je ovšem sám vědom, že nestačí – jsou vypůjčeny z filosofii, jež považuje za „mimokřesťanské“. Musí těchto prostředků užít, protože jiné nemá, ale tím víc si uvědomuje, jak důležité je vybudovat novou filosofii a pořídit nové pojmové prostředky, které by k danému účel byly přiměřenější. Tak tomu je také v případě, kdy antické filosofii vytýká, že se nevymanila ani ve svých nejlepších představitelích z naturalismu a tedy mravního relativismu. „Pravda platónská stejně jako pravda eleatská je na stejné linii jako všechno dění přírodní (...)“; „(...) antika věří v konečnou jednotu světa božství, myšlenky, pojmu a jsoucna. V antice není theismu v pravém slova smyslu (...)“; „(...) všechny směry antické pokládají pravdu za něco, co je dáno, co někde stojí a čeká, až to duchovým aktem (ať intuicí nebo abstrakcí) najdeme, takřka nahmatáme a si osvojíme. Mezi pravdou a skutečností není rozdílu (...)“ „Poznávacím aktem nakonec splýváme se skutečností s absolutnem; nejvyšší poznání je přímá účast na tom, co je poslední, nejvyšší pravdou.“ (5; 109n.) Nebudu citace v tomto směru rozšiřovat. Nedostatečnost a nepřesnost těchto vymezení je zřejmá; při podrobnějším zkoumání by se ukázalo také, jak málo nosné a dokonce značně zavádějící to jsou formulace ve svých důsledcích. Přesto je hlavní zaměření jasné.

Když se v KR č. 10 ze září 1934 Hromádka zamýšlí nad VIII. mezinárodním filosofickým kongresem v Praze (konal se 2.–7. září), poukazuje na kontrast mezi velkým počtem katolických, řádových i světských, theologů na straně jedné a mezi absencí theologů protestantských (z ciziny totiž nepřijel ani jediný). Upozorňuje pak, že „bezprostřední zájem filosofii“, který si dodnes katolická theologie zachovala, navazuje na starou tradici, „sahající do středověkého realismu, a dále do augustinského platonismu, ano až do stoického populárního racionalismu starokřesťanských apologetů“. Proti tomu se protestantské bohosloví „zrodilo z hlubokého odporu proto bohoslovecké spekulaci středověké“. Důsledkem je pak to, že protestantský theolog, je-li skutečným theologem, nenalézá snadno cestu k filosofickému myšlení. Dodnes nelze mluvit o *protestantské* filosofii jako období k filosofii katolické (buď tomistické nebo augustinské). „Stane-li se protestantský bohoslovec filosofem, znamená to zpravidla ztrátu pevné *bohoslovecké* základny; tj. takový bohoslovec přestává být bohoslovcem.“ Hromádka se pak pokouší porozumět malému zájmu o filosofii v táboře „světového evangelictví“ tím, že „celý vnitřní zájem a všechna duchová energie protestantská

jsou dnes vyčerpávány „těžkým zápase o teologii a církev“. Přesto však se Hromádka táže, zda protestantský nezájem o filosofický kongres není „známkou slabosti“ nebo „únavy“, či „důsledek osudových zápasů uvnitř protestantismu, o kterých těžko říci, jak skončí“. (7; 276–7.)

Jak je vidět, považoval Hromádka otázku, zda protestantismus najde potřebné porozumění pro nutnost budování adekvátnější filosofie, za velmi vážnou. Několik málo let předtím formulovat reformační dilema takto: „Může mít reformace svou filosofii? Není jen autoritativním biblicismem?“ (6; 403n.) Faktem zůstává, že „reformace neznala filosofie, která by byla adekvátní jejímu vnitřnímu obsahu“; Hromádka dokonce připouští, že se opravdu na první pohled zdá, že reformaci by mohla vyhovět pouze taková filosofie, která „končíc v agnosticizmu odkazuje člověka ve věcech náboženských na vnější autoritu“. „Reformace, zdá se, nevěří rozumovým pojmům...“ Podle Hromádky to však je jen dojem: „Reformace se nikdy nevzdala kladného vztahu k myšlenkovému zpracování víry...“ Z nouze si ovšem užila scholastické filosofie (Melanchton). Hromádka spíše než Luthera považuje Kalvína a jeho systém theologický za „nejklasičtější a nejosobitější soustavu reformační víry“ a za „východisko každého budoucího reformačního systému“. Leč Calvin nepodepírá své soustavy podrobným noetickým a filosofickým rozborem okrajových principů theologických a netvoří reformační filosofie, která by byla protiváhou filosofie scholastické.“

„V dějinách filosofie není reformace zaznamenána jako zvlášť plodná kapitola. V myšlení reformačním byly sice předpoklady pro novou koncepci filosofickou, podstatně odlišnou od filosofie antické i středověké; reformační víra dává náměty a směr k nové metafyzice vskutku křesťanské. Biblická koncepce Boha, člověka a světa čekala od počátku dějin křesťanských na své filosofické zpracování, ale nedošlo k tomu. ... Reformace znamená očistu evangelia, ale filosoficky nezdolala starých motivů myšlenkových. Proto se duch staré metafyziky vrací i do protestantské theologie.“

IV. Hromádkův program dnes

Víc než půl století uplynulo od té doby, co Hromádka zmíněné důrazy potlačoval a posléze docela vytlačil z okruhu svých centrálních theologických zájmů. Nechci se tu zabývat otázkou, co bylo příčinou, zda zkušenost Mnichova a světového konfliktu, který Hromádka se svou rodinou prožil v Princetonu, nebo spíše poválečné uspořádání světa, Evropy a našich zemí, či stalinské a poststalinské vyprázdnění a de facto zrušení demokracie v zemi, kde to velká část obyvatelstva pociťovala jako druhý Mnichov a nebyla schopna opravdové rezistence, anebo ještě něco jiného. Jako většina z vás náležím k těm, kdo vyrůstali a žili v trvalém kontaktu s ním a pod jeho vlivem, bez něhož by můj život vypadal určitě jinak. Ale jde ještě o víc: Hromádka nebyl pro mne jen osobností, na níž jsem se orientoval; Hromádka vytvořil a přímo personifikoval prostor, v němž jedině jsem se myšlenkově a duchovně mohl vyvíjet tak, jak jsem se pak vyvíjel. A ani v tomto ohledu jsem zdaleka nebyl sám.

Hromádka se víc a hlouběji než většina nejen theologů, ale vůbec našich domácích vedoucích duchů zabýval Masarykem. Činil tak velmi kriticky a vyslovil někdy soudy nadmíru ostré. Uvedu jenom jeden. V roce 1927 napsal, že „Theologie, která v podstatě přijímá např.

these Masarykovy a pouze jednotlivosti upravuje, podobá se staviteli, který má přestavit dům, provádí jen podružné opravy fasádní.“ (2; 17.) Řekl bych dnes snad o poznání méně vyostřeně, že theologům ani po Hromádkovi nelze převzít dům, který on zbudoval, bez důkladné a až „do gruntu“ jdoucí přestavby, daleko přesahující pouhé opravy fasády, ale sahající v leckterém ohledu až k samým základům, Pro mne je ovšem nejdůležitější se tázat právě po základech filosofických. Musím přiznat, že jsem se řadou základních a programových soudů Hromádkových vlastně celoživotně inspiroval, ale že v řadě neméně závažných momentů se od něho značně, někdy snad až pronikavě liším.

Snad nejdůležitějším bodem, v němž se od něho distancuji, je hodnocení religiozity, náboženskosti, zbožnosti a jejich místa v křesťanství i vztah k víře. Už jsem uvedl, že Hromádkova dogmatická tolerantnost z jeho nejranějšího theologického období byla brzo korigována důrazem na pojmovou přesnost a myšlenkovou náročnost, nezanedbávající filosofickou erudici a informovanost. Ve studiu o T. G. Masarykovi a dnešní diskusi o náboženství, opouštějí půdu přesných pojmů a ztrácejí se v symbolech, poetických výlevech a citových extravagancích, jako by náboženství nebylo ničím jiným, než více méně příkrasou a ozdobou života.“ (4; 201.) Hromádka také nepochybně vede ostrou čáru mezi obecnou náboženskostí a mezi specifickým charakterem křesťanské zbožnosti a odmítá falešnou snahu po „pokrokovosti“ a „moudrosti“, která chce slučovat v jeden celek složky zcela nesourodé a protichůdné, aby „obohatil svůj náboženský život“. (2; 122.) Hromádka však nikdy nejde tak daleko, jak šel třeba prorok Izaiáš. Je to pochopitelné, ale v rámci celého Hromádkova zaměření let dvacátých a třicátých se to nutně jeví jako nedůslednost a polovičatost, která se pak vymstila ve chvíli, kdy se po válce zvláště vlivem Bonhoefferových myšlenek z vězení, ale také z jiných zdrojů zvedla vlna pokusů o „nenáboženskou interpretaci biblických pojmů“, řečeno slovy samotného Bonhoeffera. Hromádka nenašel v sobě pochopení pro Bultmanna ani pro jeho vynikající žáky, jako byl Ebeling, Fuchs, Käsemann atd., a už vůbec ne Braun (o něhož jeví zájem spíš Husova fakulta, zvláště Trtík).

Pochopitelně nemám v úmyslu kritizovat Hromádku za to, že nešel s proudem (naopak mu v případě dialektické theologie spíše vyčítám, že se proudem nechal ovlivnit příliš a zejména proti svým vlastním intencím). Ale zdá se mi, že onou novou problematikou mýtu a demytizace nebyl jakoby vůbec dotčen, že si ji nenechal vůbec dojít, že pro něho byla jakousi mimoběžkou. A to nikoliv proto, že by ve svém vlastním myšlení neměl vůbec předpoklady pro bližší pochopení; vždyť jak jinak lze jeho výklady o pravdě (stejně jako výklady Rádlovy, jeho blízkého spolupracovníka) chápat, než jako pozoruhodný pokus o „demytizaci“ či přesněji nenáboženskou, filosofickou interpretaci mytického a religiozního termínu „bůh“, „božství“, „Bůh“? Když jsem k Hromádkovým 75tinám napsal v článku o „Atheismu a otázkách nové interpretace“ (KR 33/1966, 66–9 + 92–4), že „u J. L. Hromádky znějí motivy velmi blízké Bonhoefferovi“, a pokusil se to dokumentovat (text vyšel teprve po dvou letech), starému pánovi se to zřejmě nelíbilo, jak mi sdělil jednak Souček, jednak Molnár.

Po mém soudu se Hromádka mýlil v tom, že pod vlivem právě antické metafyzické tradice měl za to, že theologie překonala a nadále překonává mýtus a mytologii svou „krajní akribií“,

s níž hledala a hledá „správný pojem a výraz theologický či dogmatický“. (4; 206.) Mýlil se, když při posuzování „dogmatického tvoření klasického křesťanství“ viděl jeho podstatu právě v „boji o pojmy“ a v něm „zlomení mytického myšlení“, protože prý „mythologii nezáleží na pojmech“. V tomto ohledu měl víc pravdy o 9 let dříve, když ve své habilitační práci napsal, že „filosofie není tak vzdálená mytických prvků“. Pojmy znamenají jen racionalizaci mytického způsobu myšlení, nikoliv jeho zlomení, ani pouhé překročení. Pouhou pojmovou akribií se theologie neubrání mýtu ani remytizačním tendencím, které čas od času ve vlnách zaplavují i evropské dějiště a budou je asi i v budoucnosti zaplavovat ještě delší čas. Proti mýtu a mytologiím se nedovede plně postavit pojmovost logu v řeckém smyslu, nýbrž pouze víra/pravda v pojetí hebrejském, přesněji prorockém.

Hromádka chtěl vést dělicí čáru mezi náboženstvím křesťanským, pohanským a „naturalistickým“. Ale to je buď forma terminologického sebeklamu, anebo pokus o kvadraturu kruhu. Je třeba vidět za to, co se v dějinách ukazuje oku. Křesťanství vzniklo v době úpadkového helenismu a obrovských záplav orientálních a zfilosofičtělých mýtů, a nese toho stopy; mohli bychom plným právem mluvit o babylonském zajetí religiozity. Po pádu Říma docházelo k novým neomluvitelným kompromisům nejen morálním a duchovním, ale také náboženským, tj. ke kompromisům s pohanstvím. Ale v pozadí se dělo něco mnohem podstatnějšího a světodějného, totiž příprava k naprostému odsvěcení světa, k jeho desakralizaci. Právě tento trend je třeba dovést, neboť bez předpokladů víry se to nikdy nemůže zdařit. Zdaleka tu nejde o nějakou samočinnou historickou zákonitost, nýbrž o nejvyšší duchovní úsilí. Právě proto, že si toho nejsou dost vědomi, upadá rezistence křesťanů a církvi natolik, že se ve své slabosti pokoušejí znovu navazovat na přicházející vlny religiozity.

Je ovšem pochopitelné, že naprostá většina theologů nebude a nemůže být tomuto vidění situace nakloněna. Je to pro ně tím těžší, čím víc jsou vázáni na své sbory a církve, které dnes představují významné refugium mýtu, religiozity a upadlé metafyziky v dobách náboženského „sucha“ a jakási „ohniska náboženské nákazy“ pro příznivé okamžiky vzplanutí nových epidemií. Pravá theologie, stejně jako pravá filosofie, se nešíří a nemohou šířit nákazou; je proto nepravděpodobné, že by jejich výsledky mohly být masově přijímány takřkajíc přes noc. Tady je nezbytná dlouhá ideová, myšlenková a zejména duchovní práce přípravná. A právě ta nebyla u nás ani v době mezi válkami, ani po válce prováděna. Nemalou vinu na tom nese také Hromádka, ačkoliv v jeho theologickém přístupu byly latentně někdy dokonce zjevně přítomny předpoklady k předjímání té krize, do které jsme se dnes dostali, a dokonce k tomu, abychom krizi předešli anebo ji alespoň maximálně omezili a oslabili.

Mladý Hromádka si (1; 58) stanovil jako cíl, dospět „z předpokladů vědecko-filosofických... k hodnotám, které mají náboženský smysl“. Po mém soudu je třeba postupovat právě opačně: vyhledat mezi náboženskými „hodnotami“ (a toho slova užívá jen s výhradou) ty, které mohou být nenábožensky interpretovány, aniž by ztratily svůj smysl. To je něco jiného než Hromádkova formulace, usilující o jakousi syntézu, totiž „z předpokladů pozitivně

náboženských postihnoucí pravdy, které jsou posledními pravdami vědeckého, ideového myšlení a vůbec kulturního života“.

Nemyslím, že by bylo možno s jistou pravděpodobností počítat s tím, že se o nové filosofické, a to znamená nenáboženské myšlenky třeba vůbec jen pokusí theologové. Hromádka se mylí ještě v jedné věci. Když kriticky psal o tom, že právě „tzv. theologická moderna protestantská od osvícenství až po světovou válku dobře viděla, že reformační theologie nevytvořila vlastních filosofických prolegomen a že staroprotestantská dogmatika užívala staré, scholastické noetiky a metafyziky, ale sama budovala theologii anthropocentricky“ a tak se odlišila od antiky i od scholastiky (6; 407n), měl za to (1931), že právě v jeho dnech dochází k přelomu a že v dosavadních i budoucích dějinách reformační theologie „a ještě více reformační filosofie“ má a bude mít epochální význam „theologický směr, určený jmény K. Barth, F. Gogarten a E. Brunner“. „Tato nová theologie,“ praví Hromádka, „hledá případný noetický výklad reformační víry a pokouší se o adekvátní reformační filosofii.“ A vyslovuje mylná slova jakoby prorocká. „Theologie Barthova bude v mnoha svých tvrzeních revidována; její exegeze i některé nuance v jejím pojetí vztahu mezi Bohem a člověkem budou opraveny, ale její rozhodující místo v dějinách protestantské theologie a reformační filosofie je již dnes patrně velmi zřetelně.“

Tady měl Hromádka nesprávný, falešný odhad. Mohli bychom se tázat po příčinách. Považuji předběžně za významné, že sám Hromádka vedle důvodů teoretických uvádí v roce 1927: „a kromě toho mne k Barthovcům poutala jejich smělost, s jakou se dívali na světové otázky politické a sociální“. (2; 13) Řekl bych, že právě to byl ten důvod, proč Hromádka předpokládal u Bartha a dalších motivy sobě blízké. Zároveň však tento druhý omyl svědčí o jisté nepevnosti Hromádkových východisek, která byl ochoten posléze revidovat, jen aby své theologické myšlení konvergentně prohloubil a sjednotil s oním „barthovstvím“. Zároveň však je nutno připojit i poznámku z druhé strany. Já sám jsem se při četbě některých textů Barthových stal v nejednom ohledu takřka zajatcem některých jeho myšlenek. Nestudoval jsem ovšem Bartha natolik důkladně, abych se mohl být v nejmenším považovat v tomto bodě za arbitra. Přesto stavím otázku: nestálo by za to pokusit se v tom smyslu, jak o tom píše Hromádka, vyhmátnout onu jím předpokládanou novou reformační filosofii v pozadí a snad i v základech Barthovy theologie? Nemohl mít Hromádka přece jen alespoň kus pravdy? Ovšem pak by to byl ten kus pravdy, který Hromádka sám opustil – a kterému se, pokud ovšem jsem vůbec měl příležitost získat potřebné informace, dosud nikdo takto nevěnoval (tj. já o tom nevím).

Zbývá poslední bod, totiž Hromádkův opuštěný požadavek ustavení nové reformační filosofie. Je to program, který se mi vlastně stal životním úkolem. Sám pro sebe jsem si jej formuloval již mnohokrát – a vždycky jsem shledal, že musím kopat ještě hlouběji a najít kořeny ještě i těch předpokladů, které jsem měl předtím už za základní. Dnes nevím, zda jsem našel správnou stopu, anebo zda se i ta poslední neukáže jako problematická a nedržitelná. Ale to už je jiná kapitola. Přijímám Hromádkovu myšlenku, že ani reformace nenašla ani si nevybudovala svou adekvátní filosofii. Už od šedesátých let jsem však opustil představu, že by

protestantští theologové a snad filosofové, kteří náleží k protestantským církvím, měli dodatečně plnit tento promeškaný úkol. Jsem si jist, že dnes už sama tato formulace je poněkud anachronická. Žijeme v době ekumenismu, a proto musí i tento úkol být formulován ekumenicky. Potřebujeme novou filosofii, která by byla adekvátní ne pouze reformačnímu křesťanství, ale křesťanství vůbec, nebo lépe a přesněji řečeno, samotné víře, vůči níž se i historické křesťanství mnohokrát a dost těžce provinilo. Potřebujeme filosofii víry, ne filosofii věřivosti a věření, ne víry theologicky už předem reflektované a poznamenané či snad „prověřené“. Potřebujeme filosofickou reflexi víry, která se pokusí být nejen práva víře samotné, ale také jejímu ostře polemickému vztahu ke každému mýtu a každé religiozitě. Zejména však potřebujeme novou filosofii, která by nebyla pouhou reflexí víry ve smyslu dodatečných analýz aktů víry, jež by samy s filosofií neměly nic společného. Potřebujeme filosofii, která by se stala sama místem, kde víra vítězí nad mýtem a starou „metafyzikou“ jakožto racionalizovaným mýtem. Potřebujeme novou filosofii, která by nás lépe uvedla na stopu onomu vsutku epochálnímu vlivu na naše dnešní myšlení i na celou evropskou kulturu, který nebyl zatlačen a potlačen definitivně v žádné době a který právě dnes slibuje být ne-li sám novým počátkem, tedy alespoň nesmírně významným předpokladem nového počátku jak pro náš život, tak pro naše myšlení.

V tradicích křesťanského kázání vždycky měl a dosud má své místo důraz na obrácení či pokání, řecky μετανοια. Původní význam je změna smýšlení. Víru musíme nadále chápat jako zdroj každé změny nejenom smýšlení, ale celého života, která je důsledkem poznání pravdy (a v tom i sebepoznání ve světle pravdy). Na filosofii dnes zůstává, aby se stala nejenom teoretickým výrazem, nýbrž především programem na proměnu, změnu smýšlení i života jednotlivců i celých národů.

Mám za to, že prvním krokem k této nové filosofii, po které volal Hromádka, ale kterou potom jako starý muž v onom ještě špatně chodícím robátku nepoznal, musí být pokus o zpracování tématu víra, ovšem zpracování ryze filosofické, nic si neulehčující a připravené předstoupit na fórum světové filosofie a tam podstoupit všechny náležitosti ostré diskuse, kritiky a polemiky ze strany opravdových filosofů. Mohli bychom říci, že zůstávajícím a vysoce aktuálním odkazem Hromádkovým je rozpoznání nutnosti vybudovat pevné základy a potom i celou stavbu nové filosofické disciplíny, totiž filosofické pisteologie. Filosofie, která nikdy nebude moci učinit legitimním předmětem svých zkoumání samu pravdu (stejně tak, jako samotného Boha), právě v pisteologii najde možnost svého krajního, nejvyššího vypětí intelektuálního – a zároveň akt své poslední odevzdanosti poslední pravdě, kterou nikdy nebude mít ve své moci, ve svém držení, ale vůči níž bude zůstávat trvale ve vztahu podobném, jaký pro filosofii vindikovala tradice pythagorejská (podle podání) a jakou najdeme formulovanu i u Platóna – ovšem s tím rozdílem, že samo pojetí moudrosti či pravdy bylo jiné. Tak, jako staří řečtí myslitelé neuzurpovali pro sebe titul σοφοι, nýbrž pouze φιλοσοφοι, tak očekávaná nová filosofie nebude chtít vyvrcholit v nějaké aléthologii ani v nějakém „říkání pravdy“ (ἀληθευειν), nýbrž zůstane trvale filalétheí, láskou k pravdě a oddaností, spojenou s bezvýhradnou poslušností jejím výzvám a příkazům.

Citovaná literatura:

- 1919 *Masarykova filosofie náboženství a předpoklady vědecké dogmatiky* (habil.)
1927 *Cesty protestantského theologa*
1928 *Problém pravdy v myšlení theologickém*
1928 *T. G. Masaryk a dnešní diskuse o náboženství*
1930 *Masaryk*
1931 *Křesťanství v myšlení a životě*
1934 *Mezi filosofy* (KR VII/1934, 274–279)
1934 *Cesty českých evangelíků*
1949 *Theologie a církev*

(Duben 1988; předneseno na přípravném setkání k 100. výročí narození a 20. výročí úmrtí J. L. Hromádky.)