

## **Interpretation und Gestaltung der Weltwirklichkeit**

**Ladislav Hejdánek**

◆ přípravné poznámky | seminář | výklad, česky | německy, vznik: 31. 1. 1968 ◆ poznámka: Seminar über Hromádkas Theologie, Berlin 31. 1. 68 (Gossner-Mission)

◆ preparatory notes | seminar | interpretation, Czech | German, origin: 31. 1. 1968

## **Interpretation und Gestaltung der Weltwirklichkeit**

**Ladislav Hejdánek**

◆ přípravné poznámky | seminář | výklad, česky | německy, vznik: 31. 1. 1968 ◆ poznámka: Seminar über Hromádkas Theologie, Berlin 31. 1. 68 (Gossner-Mission)

◆ preparatory notes | seminar | interpretation, Czech | German, origin: 31. 1. 1968

## **Interpretation und Gestaltung der Weltwirklichkeit [1968]**

*Seminar über Hromádkas Theologie, Berlin 31. 1. 1968 (Gossner-Mission)*

Leden 1968

\*\*\*

[psáno 21. 1. 1968]

Seminar über die „Theologie Hromádkas“

Berlin 29. 1. – 1. 2. 1968

(Gossner-Mission, Göhrener Straße 11)

29.1. pondělí večer – začátek

30.1. Das Wort in seiner prophetischen Funktion (1)

31.1. Das Ja Gottes zum Menschen in der Wirklichkeit der Welt (2)

Interpretation und Gestaltung der Weltwirklichkeit (3)

1.2. při obědě zakončení

\*\*\*

Předběžný rozvrh (3. tématu)

1. Oč jde v interpretaci:

a) to, co má být interpretováno,

b) to, čím interpretujeme

2. Naše téma je filosofické anebo se alespoň bez filosofie nemůže obejít

3. Hromádka se za filosofa nepovažuje a není jím (viz Patočka); stojíme proto před úkolem filosoficky interpretovat Hromádku

4. Perspektivy, možnosti a cíle takové interpretace (Deutung)

5. Co to je svět (a skutečnost světa)

6. Hromádka proti pozitivismu; fakt a hodnocení faktu

7. Danost a soud; skutečnost v „pravém světle“

8. Interpretace ve vztahu ke skutečnosti: víceznačnost

9. Interpretace ve vztahu k „pravé podobě“ skutečnosti

10. Povaha pravdy; pravda a skutečnost v interpretaci

11. Pravda a aktivita

12. Hromádkovo pojetí pravdy; theologie a filosofie v Hromádkově pojetí pravdy

13. Rádl: filosofie jako program na reformu světa
14. Bůh a svět; pravda a svět
15. Inkarnace a angažovanost – nikdy však identita
16. Základní struktura víry
17. Pravda a víra; co to je poznání a místo víry v něm
18. Pravda a filosofie; filosofie uvnitř světa a možnost překročení jeho mezí
19. Víra a kultura; víra a politika; víra a práce
20. Bůh a člověk; pojetí pravdy jako reflexe tohoto vztahu.
21. Pojetí člověka a pojetí pravdy; člověk a skutečnost světa
22. Svět daný a svět jaký má být; otevřenost do budoucnosti jako spása

\*\*\*

[citace z Hromádky pořizeny 22. 1. 1968]

#### 1. (1922 – Kří a věd.myšlení)

... dnešní člověk nepotřebuje tak hotových článků víry jako určitého východiska a přesného (4) methodického postupu myšlení o náboženských věcech. Jsem přesvědčen, že současná generace musí se sama po lidsku mluvě – zmocnití nejvyšších pravd křesťanských a postihnouti jejich poslední smysl a životní sílu. V tom záleží právě obtíž naší úlohy, že jsme poznali bezcennost povrchního a nalomeného křesťanství, že tušíme v klasických projevech křesťanských dějin (ve starokřesťanství, v některých svědcích středověkých a v reformaci) pevnou, tvořivou linii, které nelze roztrhnout, – ale že jako lidé dneška nesmíme se zproněvěřiti současným principům myšlenkovým, politickým i sociálním. Je možno vyrovnání? Je možno dnes věřit v Boha, jak nám o něm podávají svědectví proroci izraelští a jak se s ním lidstvo setkalo v Ježíši Kristu? V Boha známého, konkrétního, určitého, kte rý nesnese hříchu a chce býti naším bezvýhradným Pánem? Napadne dneš nímu českému člověku při náboženské otázce, že nejde o nás, nýbrž o Boha? Věřit bezpodmínečně v živého, svatého Boha, a při tom nejen uzavřítí se před proudem kritického myšlení vědeckého, před naléhavostí velkých společenských úkolů a změn, nýbrž státi se ještě statečnějším myšlenkově i politicky a sociálně – toť aspoň problém. Samozřejmě to není; ale přece jediný prostředek, aby křesťanství v dnešní době nejen setrvačně živořilo, nýbrž zvítězilo.

A aspoň naznačiti tuto otázku bylo mým úkolem. Snadno by bylo, setřítí s křesťanství předem všechno, co se nám zdá nesrovnatelným s dnešní kulturou, a tak se státi jakýmsi moderním krotkým křesťanem; ale snadno je též uzavřítí se do starých systémů věroučných a theologických a nedbati toho, co vyrostlo v novodobých oblastech vědeckých a kulturních (5) vůbec. Těžší úlohou však je postihnouti podstatné složky toho křesťanství, které bylo živou silou dějin a kterému jsme i my vděčni za svou víru, – a při tom jasně se podívatí do všech otázek a proudů dnešního života. Snad jen zbožný jednatel, který poznal v Ježíši Kristu moc odpouštějící lásky Boží a sílu nového života, ale při tom jasně, kriticky, nebojácně myslel, – může tímto svým osobním svědectvím problém rozřešiti. V dějinách Božích nejde jen o myšlenkové pravdy, nýbrž o skutečnosti, fakta. V Ježíše Krista věřící učenec nebyl by jen schematem, nýbrž živou realitou. Leč přece i myšlenkové zvládnutí a proniknutí naší otázky může napomáhati mnoha lidem, aby se aspoň nebránili velké zbožnosti, nýbrž aby

zvídavě naslouchali, čekali a přijímali. Základní akt opravdové víry nemůže být arcí vynucen myšlením, spekulací anebo praktickou činností, – nýbrž je vždy jen darem Boží milosti. Ale ne jeden křesťan se stal křesťanem tím, že myšlenkovou argumentací byl aspoň pohnut k tomu, aby o milost Boží stál.

V tom konečně záleží i jeden z úkolů bohosloveckých. Theologie ještě nikdy sama nikoho neučinila zbožným, Božím člověkem. Ale pravdivé bohoslovecké myšlení aspoň naznačovalo a prokazovalo, že obsah zbožnosti a principy křesťanské vědou lidstvo nejen k míru a pokoji, nýbrž i před nejtěžší záhadou a nejplnější bohatstvím myšlenkové. Křesťanství není hrobařem, nýbrž zdrojem myšlenky. ... Podaří se nám dnes přesvědčiti našeho člověka, že křesťanství je nejen pramenem lásky a čistoty, nýbrž i silou pravdy a myšlenky? ...)

(9) ... dnes stojíme před otázkou, chceme-li se vymaniti z tupého provincialismu, státi na světové úrovni, býti uvědomělými nositeli křesťanství jako universální pravdy, určité životní normy a určitého světového i lidského cíle. Křesťanství není jen jakási mátožná zkušenost náboženská nebo subjektivní nálada, nýbrž určitá objektivní pravda: nezáleží na tom, abych měl sebe intensivnější náboženské zážitky nýbrž abych měl jistotu, že ve svém osobním životě jsem určován nadosobní, nadempirickou pravdou; že jsem podroben naprosté spravedlnosti, a že pravý můj vnitřní pokoj a mír je vzbuzován mocí, která je Pánem veškerenstva. Křesťanství chce přinášeti certitudinem veritatis, certitudinem salutis i vim regenerationis. Každé zastínění těchto nejvyšších úkolů a podlomení nejvyšších rozletů křesťanských ve jménu subjektivistické libovůle a relativistické rozplizlosti náboženské je útekem od křesťanství a popřením jakéhokoli smyslu církevní práce.

2. (1922 – Kří a věd.myšlení) 17nn.

Tak je nutno podle mého mínění začít s řešením principu křesťanství. V tomto řešení nejde ani o metafysické konstrukce, spekulativní pojmy, ani o subjektivistické nálady a zkušenosti, které by nekladly nároku na uznání a normu, – nýbrž o vnitřní nutnost, objektivní zákonnost a nadindividuální i nadsubjektivní platnost. V této zákonnosti se vyvíjí a roste nutně zbožnost přes mnohotvárnost a plnost rozmanitých svých psychologických útvarů a směrů, stojím-li na principu Boha, jak jsme o něm mluvili. Ovšem ani při této logické nůsti a dialektice se víra nezastaví, dokud metafysický nepostihne posledních základů a neprokáže, jak to, co se ve víře projevilo, je postižením metafysické skutečnosti. Studium všech klasických představitelů křesťanské zbožnosti přesvědčí vás, jak jednak náboženský jejich život se pohybuje po určitých cestách vnitřní nutnosti, – a jak jednak jejich zbožnost neobešla se bez metafysického průkazu.

Neboť skutečným křesťanům nešlo pouze o nálady a zážitky, nýbrž o poslední pravdu – o jistotu, že čím žiji, má věčnou cenu a universální oprávněnost. Proto víra, že Kristus jako logos byl od počátku světa, že je kausálním i finálním principem všeho jsoucna, že všechno skrze něho a pro něho (eis auton) stvořeno jest. (Kolos 1.16.). Ne ní pochybností, že dnes tyto pravdy zpracováváme podle nynějších kategorií myšlenkových, ale v podstatě i nám dnes záleží na tom, abychom prokázali věčnou pravdu a nutnost své víry. Odmítáme ovšem hegelianskou teologii, které Kristus se vůbec ztratil v kosmologické spekulaci a stal se jen principem světového procesu; ale nestačí nám ani Ritschlovská teologie, spokojující se s novokantovským agnosticizmem, postižením jen obsahu víry a nestarajícím se o dosah metafysiky. Jistě nebudeme neplodně spekulovat: Východiskem našeho metafysického myšlení zůstane obsah víry; cestou spekulativní bychom zabředli jen do starých method scholastických. Ale je omyl, že se omejdeme bez metafysiky. Je-li moje víra vážnou, chce býti nejen silou praktického života, nejen poslušností a oddaností Bohu, nýbrž o basí určitého poznání (notitia nesmí býti ovšem prius).

Postihnouti tento myšlenkový, theoretický prvek ve víře a prokázati jeho dosah a směr k metafysickým realitám, je a zůstane, musí zůstat stálým úkolem theologie. Neboť křesťanství chce býti i přesným, určitým myšlením; zachytiti jeho myšlenkový prvek znamená zachraňovati křesťanství před nejasností a mátožností – a povznášeti křesťanství na výši universálního principu životního i názorového. ...)19) ... Myšlení znamená pro náboženství mnohem více než bychom chtěli připustiti. Je součástí náboženského života a proto je také směrodatný pro posouzení obsahu náboženského, třeba se zbožnost nikdy nevyčerpá, nesmí vyčerpati, myšlením a třeba často v životné zbožnosti jsou myšlenkové prvky v nenápadném pozadí.

### 3. (dtto – 1922) 19nn.

Analýza náboženského života a theologické myšlení musí tedy především postihnouti princip určité zbožnosti a porozuměti její vnitřní nutnosti a zákonnosti. Ale vědeckému zkoumání nesmí býti odňata ani jedna sféra a před jeho zraky nesmí se skrývati ani nejdělitelnější a nejzávažnější obsah zbožnosti. Křesťanský theolog nesmí býti obskurantistou a bázlivcem. Neuznávám supranaturalistického dualismu staré orthodoxy, která vykopala příkop mezi oblastí, podrobenou přírodní nutnosti a zákonnosti, a mezi zvláštní nedotknutelnou sférou Božích dějin, ve kterém by neplatila příčinná souvislost a nutnost. Věda neuzná nepřístupnosti a nedotknutelnosti. Náboženský život, jeho vývin a růst je podroben stejným psychologickým, sociologickým a historickým zákonům, ať jde o náboženství hinduistické či izraelsko-křesťanské. Nevím, jakými důvody by směla býti odmítnuta vědecká kritika biblických knih, jejich vzniku, obsahu a povahy. Nevidím, že by skutečná zbožnost měla zájem na tom, aby světlo vědecké (20) kritiky nepadl do nejskrytějších a zdánlivě nejtajuplnějších událostí náboženských dějin izraelsko-křesťanských. Víra ve smyslu klasicky křesťanském nemá ani stínu mysteriosnosti a tmářství. A vidím, jak zbožnost se ukazuje v neznámé dosud plnosti a velkoleposti, jsou-li ztrženy hradby úzkého tradicionalismu a když myslící oko nahlédne do skutečného, nikoliv jen konstruovaného procesu Božích dějin. Ani jedna tradiční these nesmí se brániti kontrole, nesmí zameziti bedlivému zkoumání, jak vznikly, za jakých okolností, za jakého autorství, biblické knihy a jaký byl skutečný stav a postup náboženských dějin. Ani postava Ježíšova a zprávy o jeho původu, životě, smrti, zmrtvýchvstání a o počátcích křesťanství se nevyklučují z kritické analýzy historické, psychologické – a nesmíme se brániti, je-li ta či ona složka tradičního obrazu revidována a opravována. Tradice, ani tradice o vzniku a původu biblických knih, není nedotknutelná. Pravda a moc křesťanské zbožnosti nezávisí na slovné neomylnosti a inspiraci biblických knih.

### 4. (dtto – 1922) 22

Tento immanentismus se vine ve všech vědeckých školách theologických. Pouze tradiční orthodoxní theologie se mu vyhnula, ale ta zůstala mimo myšlenkový zápas, který jedině může křesťanské zbožnosti vybojovati a zdůvodniti pevné místo v současném duchovním životě zbraněmi a argumenty, dnešnímu člověku přijatelnými a pochopitelnými.

### 5. (dtto – 1922) 29

Hřích je hrozný, – ale není koncem. Bůh v podstatě hřích překonal svatostí a láska zvítězila, – proto pryč i ze srdce a ze světa s hříchem a mdlobou!

### 6. (dtto – 1922) 35

... naše československá přísnost vůči státu je dnes mnohem krotší než byla před válkou vzhledem ke starému státu ... se socialismem umíme bezmyšlenkovitě koketovat jen na vzdálenost pěti století ... teprve když si uvědomíme, že náš Bůh chce býti Pánem i politiky, společnosti a hospodářské činnosti, poznáváme svou slabost a nestačnost a je nám zoufale při pohledu na skutečnou veřejnou bezvýznamnost naší činnosti. Opěvujeme nadšeně kulturu, vidíme v ní nejvyšší pravdy a statky, do

vážného křesťanství se nám nechce, – ale při tom se stává, že naše zbožnost je neplodná a naše kultura vyšepalá.

7. (dtto – 1922) 36n. Víra v Boha není výsledkem filosofického nebo vědeckého myšlení; Bůh není pojmem lidským a nástrojem lidských cílů, – nýbrž svatou svrchovanou vůlí, která chce překonat všechnu hřích, nespravedlnost, sobectví, lež i nečistotu a vládnouti bezvýhradně prostřednictvím těch, kdož se dali poslušně v jeho službu, poznali svůj hřích a přijali v Kristu odpuštění i posvěcení k novému životu. To je základ, pozadí nejmohutnějšího rozmachu (36)37) křesťanské činnosti.

Vědecky myslící křesťan arci vidí, jak z víry ve svrchovaného Boha se rodí ideály politické i sociální, vidí, jak ethické principy z této víry čerpají nejvyšší posvěcení; pozoruje, jak bezvýhradná zbožnost znamenala velké oplodnění kulturní. Souhlasí, že v evangeliu Ježíšově jsou obsaženy zásady, které jsou společny všem opravdovým lidem: úcta k lidskému životu, lidské osobnosti, jednota, solidarita lidská, ochrana slabšího silnějším; připouští hovor o bratrství, „sociálních zásadách Ježíšových“, o sociální službě, jak je to dnes v americkém protestantismu ve zvyku, ale nezapomíná, že jádro, princip křesťanství je ve víře, opravdové víře ve svatého Boha – a že Boží lásce v Ježíši Kristu mají býti podrobena lidská srdce a tak celý svět. Tento křesťanský princip má býti učiněn dnes živou silou v našem prostředí, kde podstata křesťanství je tak málo známa. Vědecké myšlení theologické má ten závažný úkol ... Opravdové křesťanství bylo vždycky též mocným podnětem kulturního rozvoje. A zápas zbožných lidí s kulturou a jejími principy (38) byl prostředkem, aby náboženství neutonulo v obskurantismus a v pohodlném nečinném požívačnictví. Podloměný princip křesťanský byl vždy neplodný nábožensky i kulturně.

8. (dtto – 1922) 38n.

Theologie, budující na biblicko-theistickém principu, nikdy tedy nezapře napětí, které je mezi křesťanstvím a kulturou. Je-li Bůh principiálně povýšen nad všechnu pantheistickou totožnost s podstatou lidského ducha i řádu přírodního, nemůže ani nejvyšší kulturní činnost býti plným obsahem náboženství a nahraditi práci Boží. Napětí mezi náboženstvím a kulturou zůstane vždycky, neboť toto napětí je v principech obsaženo. ... Toto napětí neznamena však protiklad. Je-li Bůh Pánem veškerenstva, nesmí býti ani jedna sféra kulturní vyňata z jeho vlivu +). (+ Právě v principu církve i theologie je úsilí o to, aby byla nalezena cesta a správné prostředky pro spojení náboženství a kultury. Ale to je už druhá složitá otázka.) Jde o vítězství Boží, nikoli naše. Právě ovšem tento aspekt, výhled do budoucnosti nám ukazuje úžasnou obtíž a odpovědnost našeho úkolu: skrze naši práci má Boží pravda pronikat do všech oblastí životních. ... Nezapomínejme, že máme býti dnes nositeli universálního principu theistického! Na pochopení této úlohy záleží budoucnost naší církve v národě a vítězství před dějinami. ... Nebudeme se báti ani nejsmělejší vědecké kritiky, neboť i ta má smysl v dějinách Božích, – ale též vědeckokritická práce budiž nesena věrou, že tentýž Bůh, který se zjevil v plné své svátosti a nezměnné lásce v Kristu, je Pánem veškerenstva a že chce býti – skrze nás – i Pánem tohoto pokolení! (39)

\* \* \*

## **Interpretation und Gestaltung der Weltwirklichkeit**

*Gossner-Mission, Berlin 29. 1. – 1. 2. 1968*

[psáno 28.–29. 1. 1968]

Der Titel des mir auferlegten Vortrages kann auf mehrere Weisen verstanden werden, wodurch ich mich verpflichtet fühle das Thema zunächst eindeutiger zu begrenzen.

Das Wort „Weltwirklichkeit“ soll unterstreichen, daß es sich nicht um Untersuchungen verschiedener Schichten und Strukturen einer Eigenwelt handeln soll, das heißt der Art und Weise, wie sich ein Subjekt seine Umgebung, seine Umwelt aneignet, eigenmacht. Jeder bloßen Eigenwelt wird eher die wirkliche Welt gegenübergestellt. Da geraten wir aber in eine der tiefsten philosophischen (und theologischen) Fragen, nämlich in die Frage, was eigentlich wirklich ist. Darüber gibt es natürlich verschiedene Meinungen und Ansichten, unter denen uns jetzt besonders die Auffassung Hromádkas interessieren mag. Wenn wir jedoch Hromádkas Einstellung zur Weltwirklichkeit beurteilen wollten, müßten wir diese Einstellung mit der eigentlichen, wirklichen Welt konfrontieren. Gerade das ist aber nicht ohne unserer eigenen Einstellung zur wirklichen Welt möglich. So hebt sich vor uns unausweichlich eine zweite Frage auf, durch welche die erste noch vertieft, verschärft und jedenfalls weitergeführt wird. Man fragt sich, ob überhaupt die Objektivität der Weltwirklichkeit so verstanden werden darf, als ob sie außerhalb jeder sowohl praktischen als auch theoretischen Einstellung zur Welt einfach faktisch gegeben wäre in einer schlechthinnigen Unabhängigkeit von jeder Art Interpretation. Die Fraglichkeit einer solchen Auffassung besteht vor allem darin, daß hier erstens die theoretische Auffassung von der praktischen Haltung unhaltbar losgerissen wird und daß zweitens nicht nur die Auffassungen, sondern letzten Endes jede Aktivität des Subjekts aus dem Rahmen der eigentlichen, dh. gegebenen Weltwirklichkeit ausgeschlossen wird. Also soll schon im Titel unseres Nachsinnens betont werden, daß wir nicht beabsichtigen nur die Interpretation der Welt mit deren Wirklichkeit zu vergleichen und an ihr zu messen, sondern daß wir den Ort und die Bedeutung der Interpretation der Weltwirklichkeit untersuchen wollen mit Rücksicht nicht nur auf die Welt in ihrer gegebenen Gestalt, sondern vornehmlich auf die gestaltende Aktivität, d.h. auf die menschliche Praxis hin, die natürlich in den Begriff der Weltwirklichkeit hineinbezogen wird.

So versteht es sich ohne weiteres, daß wir uns auf der philosophischen Ebene bewegen; unser Thema ist philosophisch oder mindestens kann und darf nicht die philosophische Problematik beiseite lassen. Falls wir uns in unserem Seminar mit der Theologie Hromádkas befassen wollen, heißt es nun, daß uns die Aufgabe einer philosophischen Deutung Hromádkas bevorsteht. Die Legitimität eines solchen Unternehmens stellt ein besonderes Problem vor, das jedoch erst während der Durchführung unseres Themas gelöst werden kann. Es muß jedenfalls gleich vom Anfang an im klaren stehen, daß die Frage der Beziehung zwischen Philosophie und Theologie ursprünglich und notwendig zu unserem Thema gehört, beziehungsweise hinsichtlich Hromádkas Auffassungen.

#### (I) Hromádkas Realismus

Joseph Hromádka ist überzeugt, daß der sg. philosophische Realismus (im heutigen, nicht mittelalterlichen Sinne) zum Wesen des christlichen Glaubens gehört. Die Welt besitzt die volle ontologische Realität, sie ist keine Illusion und keine Fiktion, sondern stellt eine objektive Wirklichkeit dar. Die Welt ist kein Produkt unseres Geistes und auch kein Moment im Prozeß des absoluten Geistes, sondern eine Wirklichkeit schlechthin, die neben uns und um uns herum dauert. Wenn wir auf der Erde stehen und gehen und alles das sehen, was herum passiert, da sind wir auf festem Boden und sind verpflichtet, die Erde und die Welt als Wirklichkeit zu fassen (1). Wir sehen also, daß es für Hromádka kein bloßes Konstatieren ist, sondern sogar eine Pflicht, die W. als real zu fassen. [nečitelné]. Der sogenannte philosophische Realismus, in dem Hromádka sich als Schüler Masaryks und als denkerisch verwandt dem wahrscheinlich bedeutendsten Schüler Masaryks, Emanuel Rádl, bezeugt, dürfen wir nicht als philosophisches Prolegomenon seiner Theologie oder sogar des christlichen Glaubens überhaupt verstehen; dieser Realismus ist keine Voraussetzung, sondern eine Folge christlichen Glaubens. Denn in Hromádkas Sicht ist das philosophische Denken nicht im Stande,



das Leben in der Welt vor der Skepsis und vor dem Pessimismus zu sichern. Es gehört zu den größten Paradoxen des menschlichen Geistes und der Geschichte menschlichen Denkens, daß nur der Paralogismus des Schöpfungsglaubens die Welt und das irdische Leben vor der Unsicherheit und vor den Zweifeln eines Illusionismus hüten kann. (3) Nur dort, wo der Welt Grenzen gestellt werden und wo der Grund der Welt über ihr gesucht wird, ist es möglich über die Weltwirklichkeit zu sprechen. Als geschöpft ist die Welt wirklich, real; so kann sie kein bloßer Schein, keine Täuschung sein. Erst im Christentum ist der Realismus ontologisch gesichert (3).

Hromádkas Realismus besteht also nicht darin, daß man die Welt als gegeben anerkennt, sondern daß man sie als Gottes Schöpfung erkennt. Die Wirklichkeit der Welt beruht auf zwei Grundtaten Gottes, nämlich auf der Schöpfung und auf der Inkarnation. Damit ist gemeint, daß die Wirklichkeit nicht positivistisch als Gegebenheit und bloße Faktizität verstanden werden darf, sondern vielmehr als sinnvolle Geschichte und als sinntragende Szene dieser Geschichte. Denn durch Inkarnation bekennt sich Gott zur Welt und will mit ihr etwas tun. (7). In dieser Welt will er seinen Willen geltend machen. Hier, im Rahmen des sichtbaren, empirischen, materiellen, leiblichen Lebens ist der Ort des Geschehens und der Werke Gottes; hier, in der Welt, in ihrem Geschehen und ihrer Bewegung, in ihrer Unruhe und ihrem Unfrieden übt und übt der Gott das aus, was nötig ist für die menschliche Erlösung (8). Diese Welt stellt also den realen Ort des Königsreiches Gottes dar (6).

Philosophisch genommen ist die Wirklichkeit der Welt in Hromádkas Sicht durch ein außerweltliches Prinzip, nämlich durch Gottes schöpferische Tat, begründet und durch ein ebenso außerweltliches Prinzip, nämlich durch die Inkarnation Christi, bestätigt. Der Grund der Welt und deren Wirklichkeit liegt also außerhalb ihr selbst; diesem Grund gegenüber ist die Welt begränzt, aber gerade durch diesen Grund wird sie wirklich. Die Welt trägt ihre Wirklichkeit nicht in sich und sie ist auch nicht einfach durch sich selbst wirklich; ihre Wirklichkeit ist nicht nur wirkend, sondern auch und vor allem bewirkt. Gerade in ihrer Wirklichkeit ist die Welt an das außerweltliche Prinzip gebunden; in diesem Sinne kann Hromádka sagen, daß die Welt nicht anders existiert als an Gott gerichtet. Dieses An-Gott-gerichtet-Sein der Welt heißt eben die Erschaffenheit (Geschöpftheit) der Welt, die auch durch die Sünde und durch den Satan nie vernichtet und verdorben werden kann (10). Wenn aber die Welt nur von Gott her und auf Gott hin wirklich ist und sein kann, da kann ihre Wirklichkeit nicht bloß festgestellt und anerkannt werden, eben weil sie nicht in sich und auf sich beruht. Wir sind verpflichtet die Welt als wirklich und in ihrer wirklichen Gestalt zu erkennen und ernst zunehmen. Die Welt in ihrer Wirklichkeit zu erkennen ist aber nur im Lichte ihrer Bezogenheit auf Gott den Schöpfer möglich. In anderen Worten heißt es die Wirklichkeit der Welt im Lichte der Wahrheit zu erkennen. Und gerade das ist unmöglich, ohne daß wir die Lage unseres eigenen Lebens nüchtern und demütig erkennen und sie durch keine Trugbilder verschönern und durch keine oberflächliche Leichtfertigkeit verhüllen (5). Denn wir leben in der Welt und sind ein Teil der Welt; auch die Kirche bleibt nur ein Stück der Welt, nur Lehm und Staub (11). Zwischen Gott und der Welt, zwischen Gott und dem Menschen gibt es keinen naturgemäßen und natürlichen Übergang (12); zwischen Gott und der Welt befindet sich kein Kausalnexus, keine Kausalverbindung (13). Nirgends in dieser Welt, auch nicht im menschlichen „Geiste“, gibt es einen Ort, wo der Mensch mit Gott unmittelbar verkehren könnte (14); es gibt auch keinen direkten Übergang aus der Welt zu Gott (15). Deswegen kann man auch nie volle Wahrheit innerhalb der Welt finden ohne Bezug auf den ewigen, überweltlichen Punkt in Gott, der allein der ganzen Welt und allem menschlichen Erkennen den Sinn und den ewig geltenden Maßstab gibt. (16) Die Wahrheit, die Norm und der Sinn der Welt verschmelzen nicht mit der groben, gegebenen Wirklichkeit. Die Wahrheit entstammt nicht dieser Welt (17). Das Prinzip der Wahrheit und die Norm des gesamten Lebens ist außerhalb dieser Welt und über der Welt, sie ist der Schöpfer der Welt (18).

(II) Verantwortung für die Welt

Die Welt ist wirklich, aber in ihrer Wirklichkeit durch die menschliche Sünde verletzt. Auch das und gerade das gehört zur Wirklichkeit der Welt. Verletzt wurden dadurch alle Ordnungen der Welt (19). Doch bleibt die Welt der Macht Gottes unterworfen (20); Gott will mit der Welt noch etwas tun (7). Die Inkarnation bedeutet, daß Gott in die Welt gekommen ist, um den Menschen wieder zu sich zurückzukehren und mit sich zu versöhnen – aber auch um die Welt nach seinen ewigen Plänen zu erneuern (21). Der Christ und die Kirche sollen an dieser Erneuerung der Welt teilnehmen. (28) So hat die Inkarnation nicht nur einen soteriologischen Sinn, sondern auch einen ethisch kulturellen. Das Kommen Jesu Christi bedeutet einen Angriff auf das Gewissen und die Versöhnung der bußfertigen Seele mit Gott, aber auch einen Ansturm an die Welt mit all ihrem Unrecht und Ungerechtigkeit, ihrer Gewalt und Härte, ihrer Feindseligkeit und ihrem Titanismus (20). Zur Bestimmung und Sendung der Kirche gehört in die Welt und ihr Leben völlig einzutreten, an allen ihren Gedankenskämpfen sowie an dem moralischen Ringen, sowohl an den persönlichen Kämpfen als auch an den öffentlichen, dh. an den politischen und sozialen Kämpfen teilzunehmen, und in all dem zum Zeugen des Willen Gottes, zum Hüter der Ordnungen Gottes zu werden und wirkliche, seelische wie materielle Heilmittel den Leidenden und Kranken zu bringen (23). Die Theologie der Reformation wendet sich wesentlich gegen die Ansicht, daß einzelne Gebiete des kulturellen Lebens (die Ehe, die Familie, die Erziehung, Kunst, Wissenschaft, Recht, Staatswesen, Wirtschaft) unbedingt selbstberechtigt sind und keinen anderen als ihren eigenen Gesetzen unterliegen (21). Die ganze Welt bleibt unter der Herrschaft Gottes; also muß auch für die Kirche das Feld ihres Wirkens wieder nur die ganze Welt bleiben (22). Schon durch ihre Existenz wird die Kirche zum Rufzeichen über dem Staat und dem Volk, über die Gesellschaft und der Familie, über der Wirtschaft und der Kunst, über der Wissenschaft und der Philosophie. Durch die Existenz der Kirche hört die Religion auf nur eine Frage des Denkens oder der persönlichen mystischen Erlebnisse zu sein, sie hört auf ein Staatskult und eine Volksgewohnheit zu sein und wird zum konkreten Kampf um die Welt, um den Menschen, um seine Seele und sein Leib. (24) Beziehungsweise der Protestantismus steht vor der Aufgabe eines tiefen Kampfes um das Volk und um seine Lebenspraxis, um sein Denken, um das neue Land, um die neue Gesellschaft (25). Die Reformationskirche ruft durch die Verkündigung des Wortes Gottes die ganze Welt mit ihrem Reichtum und ihrer Armut, dem Staat und dem Recht, mit der Wirtschaft und den sozialen Klassen, mit der Wissenschaft, der Philosophie und der Kunst zur Verantwortlichkeit vor Gott und vor dem lebendigen Evangelium Jesu Christi. Der Reformationsglaube sieht die Verletztheit dieser Welt und barsucht sich nicht mit fantastischen Illusionen, daß es möglich ist mit menschlichen Mächten die irdische Ordnungen schnell den ewigen im Evangelium Christi offenbarten Gottesplänen nach zu ändern. In dem irdischen Leben wird bis in die letzten Tage eine Spannung zwischen der Wirklichkeit und dem Gottesreich bestehen. Nichts in dieser Welt, nicht einmal die Kirchengemeinschaft, darf mit dem Königreich Gottes identifiziert werden. Aber die Reformationskirche ist berufen, die Welt mit dem Worte Gottes fortwährend zu beunruhigen und, ihre Glieder in die Welt hin schickend, sie zu verpflichten an der Erneuerung der Welt bewußt und verantwortlich zu arbeiten und an dem Kampf gegen das Unrecht, die Gewalt, die Ungerechtigkeit, die Unreinlichkeit im nationalen, sozial-politischen und internationalen Leben teilzunehmen (28). Der Protestantismus ist also seinem wahren Wesen nach eine ständige Kritik des Kulturlebens, des Volkes, des Staates, der sozialen Ordnungen, der wissenschaftlichen und philosophischen Ideale, der öffentlichen Meinung und der öffentlichen Moral. Vergißt er diese seine Bestimmung, dann endet er wehmütig (26). Deswegen darf sich der Protestantismus mit keiner bestimmten kulturellen und sozial politischen Phase identifizieren; er ist demgegenüber berufen, kritisch immer neue und neue Ziele zu formen und neue Aufgaben anzunehmen (27). Die Auffassung der Kulturphilosophie des Protestantismus, daß der Gläubige für die Welt verantwortlich ist, stellt einen gleich wichtigen Pol der Reformationsfrömmigkeit dar als der Glaube an den unverdienten Gnaden und die Versöhnung mit Gott (29). Der religiöse Denker soll sich immer eine innere Freiheit erhalten und eine offene Sicht

für alles, was geschieht; er soll tapfer unabhängig sein von dem politischen, wissenschaftlichen und kulturellen Geschehen und soll seine persönliche Teilnahme an dem Gedankenleben sowie an dem öffentlichen Leben dadurch bezeugen, daß er die zeitgenössische Ereignisse, Ideale, Taten vom Standpunkt seines Glaubens beurteilt und daß er den Mut hat sein Urteil auszudrücken sowohl gegenüber den erschreckten oder bequemen Konservativen, als auch gegenüber den unverantwortlichen und abenteuerlichen Revolutionären (30). Der Glaube eines Christen darf keinen Halt machen, ob schon durch falsche Zurückhaltung oder durch Feigheit verführt, vor den Gesetzen, Ordnungen und der Macht dieser Welt und ist verpflichtet den Urteil auszusprechen über alles, was im Widerspruch steht zu den Plänen Gottes für diese Welt (20).

### (III) Aufforderung oder Schöpfung?

Da stehen wir schon vor der Kreuzfrage des theologischen und philosophischen Denkens Hromádka's. Was versteht Hromádka eigentlich unter der „objektiven“ Wirklichkeit, wenn diese Wirklichkeit nicht bloß gegeben, sondern durch die Schöpfertat und durch das Geschehen der Inkarnation getragen wird? Die Schöpfung der Welt ist natürlich bei Hromádka nicht deistisch gemeint: die Schöpfung geschah nicht einmal in der weit entfernten Vergangenheit, sondern geschieht immer neu, immerweiter, sie ist nicht beendet. Der Blick vorwärts, der wesentlich ist für die Lebenshaltung und Lebensorientierung des Glaubens, erwacht in uns immer vom neuen die Erwartung, daß Gott sich auf immer berühmtere Weise bezeugen wird und daß sein Werk nicht fertiggemacht und in die Vergangenheit abgeschlossen wurde (32). Aber was ist dann eigentlich „objektiv“ an dieser noch unabgegrenzten, unvollzogenen, noch immer geschehenden Wirklichkeit Objekt heißt Gegenstand; objectum ist das, was vor-liegt, was vor uns liegt, was als ein Gegen-stand, als eine gegen-stehende Gegebenheit uns bevorsteht. Das, jedoch, was noch geschieht, was noch weiter läuft, was seine Geschichte als noch geschehend, als fiens bevorhat, steht nicht als Gegenstand vor uns, sondern reicht bis zu uns, umgreift uns und zieht uns mit in seiner eigenen Richtung. Nur factum, nur beendetes und vergangenes Geschehen kann unser Gegenstand werden. In welchem Verhältnis können, dürfen und müssen wir zur solchen Wirklichkeit stehen, die in einer ganz anderer Weise sich vor uns stellt, nicht als Gegebenheit, sondern als Aufforderung und Einladung? Und in welchem Verhältnis steht diese auffordernde und einladende Wirklichkeit zu der gegebenen, die offene zu der geschlossenen? Hromádka sagt von beiden, daß sie „real“ sind: Gott ist Realität, und auch die Welt ist Realität (2). Aber „Realität“ stammt wörtlich von „res“, Sache. Kann man über Gott sagen, daß er wie eine Sache, sachlich oder sachhaft existiert? Einer der tiefsten und berühmtesten jungen tschechischen marxistischen Philosophen, Karel Kosík, endet sein letztes Buch (Dialektik des Konkreten, auch deutsch in der Bundesrepublik bei Suhrkamp erschienen) mit einem bemerkungswerten Gedanken, daß die eigentliche Sache der Philosophie eigentlich keine Sache ist, sondern der Mensch und die Welt in ihrer gegenseitigen Beziehungen. Für diesen Marxisten ist also der Mensch und sogar die Welt in ihrer Ganzheit, in ihrer Totalität, nicht mehr als Sache also dinghaft begreiflich oder begreifbar. Desto weniger dürfen wir so sachlich und dinglich die Existenz Gottes, die Existenz der Wahrheit begreifen. Darin ist sich Hromádka von Anfang an vollkommen im Klaren. Deswegen sagt er auch das, was wir in dem ersten, gestern schon gelesenen Zitat (Seite 1) sehen konnten: „Ja, wenn auch der Theologe den Begriff „Gott“ benutzt, ist er sich dessen bewußt, daß es nur ein Wort ist, wenn es das menschliche Bewußtsein nicht weckt, daß ich vor jener Wahrheit in den verstecktesten Tiefen der Seele enthüllt bin, daß die ewige Wahrheit für mich gültig ist nun und immer“ usw. (33). Nichtsdestoweniger scheint es mir, daß die philosophische Ausrüstung Hromádka's Formulationen nicht immer zureichend und manchmal sogar irreführend sein kann und ist. In dieser Hinsicht spricht sich sein langjähriger um 15 Jahre älterer philosophischer Mitarbeiter, Emanuel Rád, viel präziser und adäquater aus. Doch gibt es bei Hromádka einen sehr wichtigen und gerade heute aktuellen Versuch mit einer merkwürdigen Tragweite nicht nur für allestheologische Unternehmen,

das sich um eine neue Interpretation des christlichen Glaubens bemüht, sondern auch für die philosophische Arbeit, mindestens wie ich es sehe. In einem verhältnismäßig kurzen Text seiner Antrittsrede aus dem Jahre 1928 über das Wahrheitsproblem im theologischen Denken legte – mein Ansicht nach – Hromádka Grundlagen für eine neue philosophische Deutung des Wahrheitsproblems im christlichen Denken. Nur ganz kurz möchte ich jetzt zum Schluß einige Züge einer gewissen Deutung seiner Auffassung zur Diskussion vergegenwärtigen.

Für Hromádka ist die Wahrheit nicht ein Teil der Natur und der Welt (wogegen das wesentliche Denken zur geschöpften Welt gehört). In Hromádkas Auffassung handelt es sich wesentlich und vor allem nicht um die Beziehung des Denkens zur Wirklichkeit, sondern um die Beziehung der souveränen Wahrheit zur Wirklichkeit, zu der auch der Mensch samt seinem Handeln und Denken einbezogen wird. Diese absolute Wahrheit wird bei Hromádka als Schöpfer der Welt und des Menschen und als die letzte, allerhöchste Norm, als das absolute Gesetz begriffen, das über der Welt und über dem Menschen, über der Natur und über der Gesellschaft, über den menschlichen Taten und Gedanken herrschend gültig bleibt (oder besser: sich gültig macht). Natürlich steht man da vor der Aufgabe, daraus kosmologische Gründe solcher Auffassung zu ziehen und sie zu formulieren. Hromádka selbst ist überzeugt, daß die Kosmologie als Auslegung der Weltgesetzmäßigkeit und Zwegmäßigkeit der Weltwirklichkeit, der Naturordnung und des metaphysischen Sinnes des Weltalls im Dienste des Glaubens stehen kann, ja daß sie sogar als notwendige Äußerung des Inkarnationsglaubens bestehen kann (34). Da müßten wir jedoch fragen, wie die Wahrheit im außermenschlichen Bereich tätig wird, in welcher Beziehung sie zur Natur steht und was für eine Beziehung hier gefunden werden kann zwischen dieser Interpretation und der wissenschaftlichen Erkenntnis, d.h. zu der modernen Wissenschaft.

Für Hromádka sind die theologischen Bestrebungen darin einig mit der Wissenschaft und der Philosophie, daß sie beide (oder alle drei) um die Wahrheit und deren Ergreifen kämpfen. Es gibt also nur eine und dieselbe Wahrheit für diese Disziplinen. Die Wahrheit zu ergreifen heißt für den modernen Menschen: die Wirklichkeit zu begreifen. Hromádka zeigt jedoch, daß es außer der gegebenen, gegenständlichen Wirklichkeit noch die Wahrheit selbst gibt, die auch wirklich ist, ja sogar wirklicher als jede Gegebenheit. Wenn wir aber diese Wahrheit zum Gegenstand unserer denkerischen Untersuchungen und Analysen machen wollen, da verlieren wir sie unter unseren Händen. Die Wahrheit ist kein Ding neben anderen Dingen; deswegen kann sie im echten Sinne des Wortes kein Gegenstand unserer Untersuchungen werden, wie es andere Wirklichkeiten werden können, die in der Tat einen dinghaften Charakter besitzen. Die Wahrheit kann ergriffen werden nur so, daß wir etwas anderes ergreifen; es gibt keine Wahrheit über die Wahrheit. Nicht deswegen, weil wir menschlich begrenzt sind und weil wir menschlich nicht im Stande sind, die Wahrheit anders zu ergreifen als in dieser Beziehung zu den Dingen, als Wahrheit über die Dinge, sondern es gehört zum Wesen der Wahrheit selbst, daß sie uns zu den Dingen führt. Die Wahrheit ist für den Menschen also kein Endziel, der zu bestreben wäre, sondern sie selbst ist es, die uns den Dingen entgegen umdreht. Die Dinge werden jedoch nicht in ihrer Faktizität, ihrer Gegebenheit enthüllt, sondern in ihrer Spannung. In dieser Spannung und durch sie wird der Mensch zu einer gewissen Eingenommenheit, zu einem gewissen Interesse daran gezogen, daß das Wahre und Echte vor sich gehe und sich durchsetze. Es ist jedoch kein abstraktes Interesse, sondern vielmehr ein praktisches: der Mensch wird dazu geneigt, daß er durch sein Bestreben, durch seine Arbeit daran mitwirke, damit das zu werden kommt, das sein soll. So geht der Mensch sogar im Kosmos nicht verloren, sondern er verläßt sich auf die Wahrheit und findet in ihr den Grund seiner Hoffnung, die letzten Endes die Hoffnung der ganzen Welt ist. Der Mensch befindet sich also in der Welt nicht ohne Perspektive; diese seine Perspektive ist aber nichts subjektives und privates, sondern es ist die einzige wahre Perspektive. Diese Perspektive ist die Wahrheit. Damit wird auch das Wesen des Menschen für etwas nicht

Dinghaftes, sondern vielmehr Ungegenständliches, Unbeendetes und Unbegrenztes erklärt. Durch die Wahrheit wird der begrenzte Mensch zur unbegrenzten, universalen Perspektive eingeladen, er wird seiner endlichen, dinghaften und deswegen unwahren Existenz entlästigt und definitiv zur Wahrheit als Grund seiner neuen Existenz berufen. Mit ihm und in ihm wird zur neuen Existenz berufen auch die ganze Welt, die ganze Weltwirklichkeit. In dieser Sicht wird die Interpretation und die aktive Umgestaltung der Welt zur Einheit, die durch die Orientierung und den Lebensstil getragen wird, der den Namen Glaube trägt.

(Am 31. 1. 1968 vorgetragen.)

\*\*\*

[Citáty, na které se text odkazuje:]

(1)

Víra ve stvoření znamená, že svět má plnou ontologickou realitu, že je jako dílo Boží objektivní skutečností. Chodíce po zemi a patřice na to, co se kolem nás děje, chodíme po pevné půdě a jsme povinni, abychom zemi a svět pojímali jako skutečnost Bohem učiněnou. Svět není tedy produkt našeho ducha ani jen moment v procesu ducha absolutního, nýbrž naprostou skutečností, vedle nás a kolem nás trvajících. (Přirozené náboženství, 1930, str. 197.)

(2)

Bůh je realitou, nikoli postulátem, i svět je realitou, nikoli ilusí nebo fikcí. Ani Bůh ani svět nejsou pomyslem nebo zdáním. Vztah mezi Bohem a člověkem neděje se v pojmech a myšlenkách, ani v pouhé horlivosti mravní, ani v mystickém útěku.

(Masaryk, 1930, str. 171.)

(3)

... příroda celá, hmota i tělo, patří Bohu jako jeho stvoření.

Patří-li Bohu jako jeho stvoření, nemůže být zdáním a přeludem, neboť byv stvořen, je realitou, skutečností. Realism je teprve v křesťanství ontologicky zajištěn. Jedině tam, kde jsou světu určeny jeho hranice a kde je důvod světa hledán nad ním, je možno mluvit o realitě světa. Filosofické myšlení není s to, aby život na světě zajistilo před skepsí a pesimismem. Patří to k největším paradoxům lidského ducha a dějin lidského myšlení, že jen paralogism víry ve stvoření, zabezpečuje svět a pozemský život před nejistotou a pochybami illusionismu.

(Křesťanství v myšlení a životě, 1931, str. 78.)

(4)

Osvícenství ještě má zbytky filosofie objektivní a rozlišuje mezi Bohem a světem, Bohem a člověkem. Učí, že svět má objektivní existenci, na člověku nezávislou, a že Bůh je objektivní příčinou světa. K Bohu se nedobereme sami ze sebe; Boha můžeme poznat pouze tenkrát, když pozorujeme a poznáváme dílo jeho, to, co ve světě a ve společnosti lidské učinil a zařídil. Na tento objektivism osvícenského myšlení je nutno položit zvláštní důraz.

...

Nezapomněme na nedostatky osvícenství, ale nezapomeňme ani na to, co kladného a zdravého zastávalo! Osvícenství arci připravuje, co následovalo, ale zároveň v jistém smyslu zakončuje tendence předcházející theologie a filosofie křesťanské. ...

(Přirozené náboženství, 1930, str. 193.)

(5)

Církev naše žádá, aby její údové patřili na svůj život a život celé společnosti se stejnou vážností, s jakou přijímají víru v Boha. Ve světle Slova Božího je třeba strážlivě a pokorně poznávat skutečný stav našeho života a neokrašlovat ho nijakými přeludy ani povrchní lehkomyšlností.

(Zásady čbr. církve evang., 4. vyd. 1946 – o. 1927, str. 21.)

(6)

V tom záleží, opakuji, podstata křesťanství i křesťanské církve: ve vědomí, že pravda není z tohoto světa a že Bůh přišel na svět s druhého břehu, ale zároveň v odpovědném a živém zájmu o tento svět jako o reální místo Božího království.

(Křesťanství v myšl. a životě, 1931, str. 149.)

(7)

Bůh se přihlásil inkarnací Kristovou ke světu a chce s ním něco učinit.

(Křesťanství v myšl. a životě, 1931, str. 422.)

(8)

Bůh chce se světem něco učinit a chce na něm svou vůli uplatnit. Zde, v rámci viditelného, empirického, hmotného, tělesného života, je místo Božích dějů a skutků; zde, na světě, v jeho dění a pohybu, neklidu a nepokoji vykonal a koná Bůh to, co je třeba k lidskému spasení.

(Křesťanství v myšl. a životě, 1931, str. 78–9.)

(9)

Bůh-Stvořitel, odlišný svou podstatou ode všeho stvořeného, nepřechází nikdy v oblast stvoření tak, aby mohl být ve svém bytí věčně nahmatán a nalezen.

(Křesťanství v myšl. a životě, 1931, str. 125.)

(10)

Avšak svět neexistuje jinak než směrem k Bohu. Hřích a satan nikdy neničí této Boží stvořenosti světa.

(Přelom v protest. theologii, skripta 1955, str. 88.)

(11)

Svět zůstává světem, stvoření stvořením, podrobeným bídě a porušenosti. Církev zůstává kusem světa, hlíny a prachu.

(Evang. o cestě za člověkem, 1958, str. 55.)

(12)

Víra liší se od spekulace anebo od rozumového pojmu první příčiny vědomím, že mezi Bohem a člověkem (nebo Bohem a světem) není přirozeného a přírodního přechodu.

(Křesťanství v myšl. a životě, 1931, str. 401.)

(13)

... protestantská linie nedovoluje, aby byla hledána přímá linie k Bohu. Jako v oblasti ethické není přímého přirozeného vzestupu k Boží dokonalosti, tak ani rozumem nelze dospět přímo k Bohu. Mezi Bohem a světem není kausálního nexu, příčinného, přirozeného spojení. ...

(Ústř. principy protest., 1925, str. 26.)

(14)

Nikde ve světě ani v lidském „duchu“ není místa, kde by se člověk stýkal bezpřístředně s Bohem.

(Evang. o cestě za člověkem, 1958, str. 54.)

(15)

Není přímého přechodu ze světa k Bohu.

(Křesťanství v myšl. a životě, 1931, str. 137.)

(16)

Víra pokládá za pýchu a hřích pouze sebevědomí snahy lidského rozumu nalézt plnou pravdu ve světě a popřít onen věčný, nadsvětový bod v Bohu, který jedině celému světu a všemu lidskému poznání dává smysl a věčně platné měřítko.

(Zásady čbr. církve evang., 1927, 4.vyd.1946, str. 59.)

(17)

Smysl světa a života lidského je mravní, i když všechna zkušenost naše nám pořád dokazuje, jak jsou svět, lidstvo i jednotliví lidé vzdáleni od tohoto určení. Neboť pravda, norma a smysl světa nesplývají s hrubou, danou skutečností. Pravda není z tohoto světa.

(Masaryk, 1930, str. 112.)

(18)

To je smysl křesťanského theologického myšlení. Stojí na stanovisku, že princip pravdy a norma veškerého života je mimo tento svět a nad světem, že je tvůrcem světa.

(Problém pravdy v theologii, 1928, str. 13.)

(19)

Kdo pokazil mír mezi Bohem a stvořením? Písmo svaté nám otvírá oči pro tuto trpkou skutečnost a obviňuje člověka. Svět je porušen lidským hříchem. ... Vzpouira proti Bohu porušila nejen pokoj mezi Bohem a člověkem, nýbrž i všechny Boží řády tohoto světa.

(Zásady čbr. církve evang., 1927, 4. vyd.1946, str. 19–20.)

(20)

Celý svět je podroben Bohu a inkarnace má smysl nejen soteriologický, nýbrž i mravně kulturní. Příchod Kristův znamená útok na svědomí a smíření kající duše s Bohem, ale také nápor na svět se vši jeho nespravedlností a bezprávím, násilím a tvrdostí, nepřátelstvím a titanismem. Víra křesťanova nesmí se zastavit, ať již je k tomu sváděna falešnou zdrželivostí či zbabělostí, před zákony, řády a mocí tohoto světa a je povinna pronášet soud nade vším, co ... je v rozporu s Božími plány pro tento svět.

(Křesťanství v myšl. a životě, 1931, str. 420.)

(21)

Zde, ve světě sekularisovaném, žije věřící v osobním vztahu k Bohu, který přišel na svět, aby navrátil člověka k sobě a usmířil jej se sebou – a také aby svět obnovil podle svých věčných plánů. Reformační theologie v zásadě je proti názoru, že jednotlivé oblasti kulturního života (manželství, rodina, výchova, umění, věda, právo, stát, hospodářství) mají naprostou svéprávnost a nepodléhají jiným normám než svým vlastním zákonům. Lutherská ethika zejména v nové době táhne sice čáru mezi osobním životem křesťanským a politicko-hospodářskou oblastí a pokouší se prokázat, že křesťan není oprávněn normy své víry aplikovat na veřejný život národní, mezinárodní, státní a hospodářský. ... Ale tento názor, ač nevznikl zcela bez viny Lutherovy, není výrazem klasického myšlení reformačního. Celý svět je podroben Bohu a inkarnace má smysl nejen soteriologický, nýbrž i mravně kulturní.

(Křesťanství v myšl. i životě, 1931, str. 419–20.)

(22)

(církev) ... chce konat vše na světle, před tváří celé společnosti a v kladném, účastném vztahu ke všemu, čím žijí a trpí lidé kolem jejích hradeb. Polem působení církevního je celý svět.

(Křesťanství v myšl. a životě, 1931, str. 148.)

(23)

Určením a posláním církve bylo vstoupit plně do světa a jeho života, do jeho myšlenkových i mravních, veřejných i osobních, politických i sociálních bojů a v tomto živém vlnění být svědkem Boží vůle, strážcem Božích řádů i přinášet skutečné, duševní i hmotné léky trpícím a nemocným.

(Křesťanství v myšl. a životě, 1931, str. 147.)

(24)

Církev pak sama, svou existencí stává se vykřičníkem nad státem i národem, společností i rodinou, hospodářstvím i uměním, vědou i filosofií. ... Existence církve má veliký význam a dosah: náboženství přestává být jen otázkou myšlení nebo osobních mystických zážitků, přestává být státním kultem a národním obyčejem, a stává se konkrétním zápasem o svět, o člověka, o jeho duši i tělo. Církev je živným a názorným svědectvím, že Bůh chce něco s tímto světem učinit a že chce všechny jeho řády a zákony obnovit. Do dějinného života vstupuje nová dynamika, jaké dříve nebylo.

(Křesťanství v myšl. a životě, 1931, str. 146–7.)

(25)

Chceme se vrátit k posledním základům protestantského poselství, k základům náboženským, ku protestantské zbožnosti, filosofii, theologii – a odtud pak v budoucnosti zápasit o národ a jeho životní praxi, o jeho myšlení, o novou zemi, o novou společnost.

(Ústř. principy protest., 1925, str. 7.)

(26)

Protestantism je stálou kritikou kulturního života, národa, státu, sociálních řádů, vědeckých i filosofických ideálů, veřejného mínění a veřejné mravnosti. Zapomene-li protestantism na toto své určení, jsou jeho konce žalostné.

(Ústř. principy protest., 1925, str. 29.)

(27)



... protestantism se nesmí ztotožňovat s určitou fází kulturní a sociálně-politickou a je povolán, aby kriticky tvořil nové a nové cíle a přijímal nové úkoly; ...

(Ústř. principy protest., 1925, str. 7.)

(28)

Reformační církev volá zvěstováním Slova Božího celý svět s jeho bohatstvím i chudobou, státem i právem, hospodářstvím i sociálními třídami, s vědou, filosofií i uměním k odpovědnosti před Bohem a před živým evangeliem Kristovým. Reformační víra vidí porušenost tohoto světa a neopájí se fantastickými ilusemi, že lze lidskými silami rychle přeměnit pozemské řády podle věčných Božích plánů, zjevených v Kristově evangeliu. V pozemském životě zůstane až do posledních dnů napětí mezi skutečností a Božím královstvím. Nic na tomto světě, ani církevní obecnství, nesmí se ztotožňovat s královstvím Božím. Ale reformační církev je povolána, aby Slovem Božím neustále znepokojovala svět a aby posílajíc své údy do světa zavazovala je před Bohem uvědoměle a odpovědně pracovat na obnově světa a účastnit se boje o zlomení bezpráví, násilí, nespravedlnosti, nečistoty v národním, sociálně-politickém i mezinárodním životě.

(Křesťanství v myšl. a životě, 1931, str. 421.)

(29)

Ale ať už má kulturní filosofie protestantská svá povážlivá úskalí a ať ponechává odborné vyřešení kulturních problémů jednotlivým vědám, přece její názor o odpovědnosti věřícího za svět je stejně důležitým pólem reformační zbožnosti jako víra v nezaslouženou milost ospravedlnění a smíření s Bohem.

(Křesťanství v myšl. a životě, 1931, str. 422.)

(30)

... náboženský myslitel si má uchovat vždy vnitřní svobodu, otevřený pohled pro vše, co se děje, má být statečně nezávislým na politickém, vědeckém a kulturním dění a svou osobní účastí na myšlenkovém a veřejném životě osvědčovat tím, že s hlediska své víry měří soudobé události, ideály, činy a má odvahu říci svůj soud vůči ustrašeným nebo pohodlným konservativcům i vůči neodpovědným a dobrodružným revolucionářům.

(Masaryk, 1930, str. 78.)

(31)

Nemyslím, že církev a její myšlenková soustava mají se za všech okolností přizpůsobovat veřejné náladě a všemu, co se pokládá za pokrok.

(Masaryk, 1930, str. 78.)

(32)

Pohled kupředu právě proto probouzí očekávání, že Bůh se bude osvědčovat slavněji a slavněji, že dílo jeho není uzavřeno ani do jedné knihy, ani do církve, ani do nějakých církevních řádů, jak byly v minulosti vybudovány.

(Od reformace k zítřku, 1956, str. 284.)

(33)

Ano i když theolog užívá pojmu „Bůh“, je si vědom, že je to pouhé slovo, nebudí-li v lidské mysli naléhavého vědomí, že ...

(Problém pravdy, 1928, str. 13.)

(34)

Nemusí arci být všechna spekulace nutně nekřesťanskou a je také mystika, která chrání úzkostlivě hranice Božích práv. Kosmologie jako výklad světové zákonitosti a účelnosti, přírodního řádu i metafysického smyslu kosmického může být ve službách víry, ano, může být nutným projevem víry v inkarnaci.

(Křesťanství v myšlení a životě, 1931, str. 229.)