

Nový, Lubomír

K filosofii a teologii českého protestantismu : (Masaryk - Rádl - Hromádka)

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1963, vol. 12, iss. B10, pp. [27]-47

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106632>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

LUBOMÍR NOVÝ

K FILOSOFII A TEOLOGII ČESKÉHO
PROTESTANTISMU (MASARYK — RÁDL — HROMÁDKA)

Kritickému rozboru české filosofie 20. století bylo dlouho věnováno málo pozornosti, ačkoli bez něho nelze přistoupit k syntetickému zpracování nejnovějšího období dějin českého myšlení a všestranně pochopit ideologické podmínky, ve kterých si u nás razilo cestu myšlení vědecké, marxistické. Jde o poměrně složité a málo zpracované období. Bude proto nutné prozkoumat jednotlivé stránky našeho filosofického vývoje ve 20. století a nevyhýbat se zpočátku ani hypotézám a předběžným náčrtkům historických souvislostí. I tato studie o filosofii a teologii českého protestantismu nechce být pokusem o syntézu, nýbrž obsahuje spíše předběžné poznámky ke třem portrétům a ke třem obdobím ve změnách jednoho myšlenkového proudu v české filosofii 20. století.

Jedním z málo zpracovaných úseků tohoto období jsou myšlenkové tendence vycházející z Masaryka, jehož působení je bezpochyby vstupní branou do českého nemarkistického myšlení 20. století po mnoha stránkách — v politice, filosofii, sociologii. Masarykova ideologie měla rozporuplný osud: stala se oficiální ideologií první republiky, nenašla však své vyslovené pokračovatele. Bylo tehdy nemálo „masarykovců“, avšak téměř žádný skutečný Masarykův filosofický „žák“. Vlastní vliv Masarykovy ideologie je proto nutné odlišit od pouhých slovních vyznání a blíže určit skutečné ideové souvislosti.

Pokusíme-li se o to na základě nástinu filosofie spjaté s českým protestantismem, přímo se nám tu některé souvislosti nabízejí: Masaryk přešel k protestantismu, Rádl je protestant, Hromádka protestantský teolog; Masaryk věnuje mnoho pozornosti náboženským problémům, Rádl se snaží vyrovnat s Masarykem a Hromádka věnuje oběma zvláštní monografie; Rádl je jedním z mála filosofických následovníků Masarykových a Hromádka úzce spolupracuje s Rádlem atd. Jsou to pouhé osobní svazky a vztahy, anebo v nich máme výraz hlubších ideových a historických souvislostí?

Dříve než se pokusíme odpovědět na tuto otázku, je nutno odstranit případné nedorozumění vyplývající z názvu našeho tématu. Protestantismus nemá jednotnou filosofii, nemá ji ani protestantismus český. Termín „filosofie českého protestantismu“ užívám zde pouze pro stručně označení skupiny filosofů, kteří svým světovým názorem patřili k protestantismu. Nejde tu o dělení filosofů podle náboženského vyznání, nýbrž o skutečnost, že představitelé jedné důležité linie české filosofie byli úzce spjati s protestantismem. Tento fakt není náhodný a zaslouží pozornosti v zemi, jejíž dějiny obsahují nemalou protestantskou tradici, která měla ve své době světový význam a sama prošla v našem století jistými přeměnami v úzké spojitosti s myšlenkovými proudy ve světovém protestantismu. Nástin cesty od Masarykova „kritického“ náboženství k Hromádkově teologii a rozbor některých politických a filosofických stránek tohoto

procesu může přispět k tomu, abychom se na jednom úseku pokusili najít určitou vnitřní vývojovou logiku českého nemarxistického myšlení 20. století.

I

Pro utváření české buržoazní filosofie tohoto století má klíčový význam ideologie T. G. Masaryka, která byla v základních obrysech zformulována v době krize české buržoazní společnosti na přelomu století a patří svým vznikem do období před první světovou válkou.¹ Vzhledem k svému významu je Masaryk snad jediným představitelem české buržoazní filosofie 20. století, jímž se marxistická historiografie z různých stránek zabývala.² Můžeme proto upustit od obecné charakteristiky jeho názorů a historické úlohy ve prospěch speciálnější otázky, která je důležitá pro naše téma: jakým právem totiž přiřazujeme Masaryka k filosofii českého protestantismu.

Jsou tu především obecné souvislosti Masarykovy ideologie s celou českou buržoazní ideologií 20. století, zejména v období mezi dvěma válkami. Masarykova buržoazně reformistická koncepce politických a sociálních problémů,³ prioritní otázky „revoluce hlav a srdcí“, postoj ke společenské krizi jako ke krizi člověka a jeho světového názoru — to vše nemohlo nebýt blízké i ideologickým postojům českého protestantismu. V tom však podléhal obecnému vlivu Masaryka a netvořil výjimku mezi dalšími vrstvami a ideovými proudy ovlivněnými Masarykovou ideologií. Bylo by jen snad možné v tomto ohledu připomenout, že sociální složení příslušníků protestantských církví — většinou ze středních vrstev⁴ — vytvářelo příznivou půdu pro působení Masarykových názorů na toto prostředí.

Jsou tu dále některé osobní svazky Masaryka s protestantismem a s protestanty. Masaryk byl v mládí horlivým katolíkem a vyrůstal pod vlivem katolických kněží (Satora, Procházka, Brentano), své náboženské pochybnosti však řešil přestupem do evangelické církve. Přispěly k tomu i jeho rozhovory s klobouckým evangelickým farářem Ferd. Císařem. Nepochybný je i vliv Masarykovy ženy — americké unitářky, seznámení s protestanty a s protestantskou teologií za studií v Lipsku⁵ aj.

Obecný vliv Masarykových názorů na protestantismus a osobní vztahy Masaryka k protestantům nedávají však ještě dostatečný základ k tomu, abychom Masarykovu filosofii uváděli do souvislosti s filosofií českého protestantismu. Tuto souvislost je nutné ještě jinak a blíže specifikovat, zejména její ideový obsah, a určit především, které stránky Masarykova myšlení výrazně a prokazatelně souhlasí s ideologií protestantismu anebo v jakém ohledu na ni zapůsobily.

Můžeme to říci především o Masarykově filosofii dějin, která se stala ideovým základem jeho buržoazně reformistické politické koncepce a zároveň se pohybuje v mezích protestantského pohledu na novověkou historii. V základních Masarykových dějinně filosofických tezích (protestantismus — katolicismus, reformace — revoluce, demokracie — teokracie) je protestantismus hodnocen vždy jako myšlenkový směr, který stojí na straně moderní, „neustále se reformující demokracie“. Masaryk celé novodobé myšlení, filosofii, politiku, ba dokonce i kapitalistickou ekonomiku odvozuje z reformace a z rozvoje protestantismu na Západě. Stejný smysl má i Masarykova záliba v anglosaské a severské lite-

ratuře (vyrostlé z převážně protestantského prostředí) a jeho sympatie k „protestantskému“ (tj. v Masarykově terminologii k anglickému, reformistickému) socialismu.

Protestantismu je příznivá i Masarykova filosofie českých dějin. Masaryk v ní klade do popředí reformační odkaz, ve spojitosti s ním zdůrazňuje humanitní a nábožensko-etický smysl českých dějin, ze kterého vyvozuje závěry o nutnosti nenásilné buržoazně reformistické taktiky jako taktiky, která jediná odpovídá českým tradicím. V pojetí českých dějin se například shoduje s Janem Karafiátem (jak konstatuje i J. L. Hromádka⁶), ačkoli jinak s tímto významným představitelem starší generace českého protestantismu nesouhlasil v mnoha názorech na náboženství a na úlohu protestantských církví.⁷ Z těchto důvodů — a také ovšem pro své stanovisko ke katolickému klerikalismu — nalézal často u evangelíků podporu již před první světovou válkou⁸ i v době první republiky, ve které mnozí evangelíci viděli zřízení umožňující postupně realizovat odkaz protestantský viděných českých dějin.

I v Masarykových vlastních nábožensko-filosofických stanoviscích najdeme podstatné shody s protestantským světovým názorem: rozhodný náboženský individualismus, který ho od počátku na protestantismu zaujal a jež neopustil do konce života; kombinace racionální kritiky a analýzy s odmítnutím racionalismu 18. století; nechuť k formám zjevného mysticismu; zdůraznění životně filosofické, praktické stránky náboženství; vřelý poměr k bibli a k biblické postavě Ježíšově; odpor k vnějším projevům zbožnosti.

S těmito fakty potvrzujícími souvislost Masaryka s protestantismem jsou v n souladu některé podstatné stránky Masarykovy činnosti. Masaryk především nikdy necítil s protestantismem pevné církevní svazky, podrobil ostré kritice praxi i ideologii protestantských církví, jejich neschopnost vyrovnat se s tehdejšími společenskými (sociálními, politickými, kulturními) problémy; z politického klerikalismu nevyjímal protestantské církve a tehdejší protestantismus ani nepovažoval za uspokojivou formu náboženství. Sama tato Masarykova kritika není však ničím, co by jej vyřazovalo z hranic protestantismu. Obdobná kritika protestantismu se ozývala i z řad protestantských teologů (např. Kierkegaard, Kutter, Ragaz aj.) a byla často ostřejší a dramatičtější než kritika Masarykova. Mnohem důležitější je ideové stanovisko, ze kterého Masaryk k věci přistupoval a v něm již nalézáme hlavní rozdíly mezi Masarykem a protestantismem.

Při zdůvodňování centrální úlohy náboženství v životě člověka a společnosti používá Masaryk především psychologických argumentů. To, co je v protestantismu transcendentní záležitosti (bůh jako bytost mimo svět a člověka, zjevená lidem biblickou zvěstí), stává se u Masaryka faktem obecně lidským. Náboženská víra není darem boží milosti, nýbrž psychickou potřebou každého člověka, atributem jeho přirozenosti. Člověk bez náboženství je odlidštěný člověk a naopak člověk s rozvinutými humánními vlastnostmi již tím je člověkem náboženským. Moderní člověk s rozvráceným světovým názorem (tj. s disharmonií mezi rozumem, citem a vůlí) má být vyléčen tím, že náboženství prostoupí všechny složky jeho duševního života — rozum, cit a vůli (jednání). Lidskému rozumu má náboženství pomoci svým teistickým výkladem světa, který nastoupí tam, kde se empirická věda bezmocně zastavila v poznání světa: teismus má dát empirickým faktům poslední „smysl“. Náboženství se má stát dále silným citovým prožitkem a podle Masaryka vlastně každý citový zážitek (nadšení, víra,

láska) nese již pečeť náboženskosti. Náboženství musí nakonec přejít i do oblasti vůle: je především „životem“ („životem sub specie aeternitatis“), projevuje se v aktivní činnosti politické, sociálně ekonomické a kulturní, a při níž dochází tak k přímé spolupráci člověka s bohem.

Z této základní, „antropologické“ funkce náboženství vyvozuje Masaryk i jeho funkci sociální: harmonizovat vztahy mezi lidmi, mezi třídami, přispět k nastolení „třídního míru“; náboženství považuje z tohoto hlediska za pevnou složku dosavadního dějinného vývoje a za trvalou součást kultury. Náboženství se tak ocitá ve službách Masarykova buržoazního reformismu, který si naopak vynucuje změny v koncepci náboženství. Dosavadní náboženství a staré církve nemohou podle Masaryka splnit svou sociální funkci při reformě společnosti. Masaryk volá proto po náboženství „novém“. Již v Sebevraždě říkal, že „doba je pro nové náboženství jako stvořená“.⁹ Toto náboženství má být v souladu s moderní vědou („na úrovni vědeckého přesvědčení“¹⁰), má být náboženstvím „kritickým“, „nezjeveným“. Z tohoto hlediska odmítal Masaryk teologii (v Konkrétní logice ji nazval „orgánem mýtu“), a i když ji později znovu do stupnice věd vpustil, neužíval sám nikdy vysloveně teologických termínů a představ (zjevení, spasení, milost atd.), často nazýval i teistický výklad světa hypotézou¹¹ apod.

V Masarykových názorech převažuje tedy imanentní pojetí náboženství jako nezbytné pevné složky přirozenosti člověka, dějin, kultury, sociální aktivity. Jeho pojetí náboženství je úzce vázáno na buržoazně reformistickou politiku a etiku: obecně náboženská koncepce leží v jejich základech, v konkrétní podobě však jim je podřízena, což Masaryk vyjadřuje heslem „nového“, „nezjeveného náboženství“ a svou rezervovaností k vysloveně teologickému způsobu myšlení.

Tyto rozdíly v pojetí náboženství jsou natolik výrazné, že staví Masaryka mimo proud vysloveně protestantské ideologie, vyjádřené u nás např. E. Rádem a zvláště J. L. Hromádkou. Opustíme-li však pole pouhé abstraktní konfrontace těchto dvou ideologií, ukáže se, že tyto rozdíly nejsou natolik velké, abychom pro ně vyřadili Masaryka z myšlenkového proudu, který jsme nazvali filosofií českého protestantismu. Výmluvná je právě historie vlivu Masarykových názorů.

Masarykovým pojetím náboženství nebylo vyvoláno v život žádné nové náboženství; toto pojetí působilo dvěma protichůdnými směry: podpořilo nenáboženské a proticírkevní tendence a zároveň spolupůsobilo na některé úpravy náboženské ideologie daných, tradičních církví. V prvním případě podepřel Masaryk mimoděk „volnomyšlenkářské“ a antiklerikální snahy, kterým mnohdy z náboženství zbyl již jen název „náboženství“ (srov. např. L. Kunte, Vznik nového náboženství, Praha 1920). V době mezi dvěma válkami hlásili se k Masarykovi a za vlastní jeho dědice byli považováni ti filosofové a sociologové, kteří nevyznávali náboženský světový názor (Fr. Krejčí, J. Král, J. Tvrď, A. Bláha). Došlo tu k jistému historickému nedorozumění. Bylo způsobeno tím, že se Masaryk účastnil antiklerikálních akcí — zvláště na počátku století — v jedné frontě s představiteli Volné myšlenky (např. právě s L. Kuntem nebo T. Bartoškem a J. Myslíkem v královéhradecké diskusi s jezuitou¹²) a že často formou své polemiky a způsobem argumentace volnomyšlenkářský boj připomínal (srov. např. název Masarykovy brožury „Zrcadlo katechetům“, 1900). Masaryk však vždy vedl tyto spory — vedle hlavních zřetelů politických — v zájmu obrany náboženství, v zájmu boje proti „indiferentismu v církvi, indiferentismu mimo

církev⁴³ a nikdy své přesvědčení o významné úloze náboženství neopustil. Je zajímavé, že toto poznání teprve postupně proniká do vědomí filosofů i širší veřejnosti. Výstižně to formuluje sám Rádl v brožuře o náboženské situaci u nás;⁴⁴ projevuje se to v Hromádkově poznámce o tom, jak Rádl postupně „objevoval“ Masaryka⁴⁵ nebo v úvodu ke knižnímu vydání Masarykových statí „Moderní člověk a náboženství“, kde se V. K. Škrach zmiňuje o vlivu Masarykových nábožensko-filosofických názorů.⁴⁶

Již tento proces „znovuobjevování“ Masaryka naznačuje, že skutečný a hlubší vliv jeho názorů můžeme najít v řadách našich církví, a to zvláště v době, kdy Říjnová revoluce a růst vnitřních sociálních rozporů první republiky položil otázku bytí a nebytí náboženství vůbec. Filosof ruské emigrace N. Berďajev vyjádřil tuto situaci takto: „Komunistická kritika skutečného jednání křesťanů klade před křesťanské vědomí existenciální problematiku křesťanství, která nutí křesťany . . . k tomu, aby se káli a obrátili.“⁴⁷ Za těchto okolností ztrácí úzce konfesijní zájmy smysl, do popředí se dostává základní problematika náboženství v konfrontaci se základní problematikou společenskou a spory mezi konfesemi jsou pro církev spíš brzdou. Začínají první pokusy o vytvoření anti-komunistické fronty všech církví. Množí se i hlasy po novém vyrovnání církví s novými sociálními skutečnostmi. Pro toto „vyrovnání“ učinil u nás Masaryk dosti svými politickými a nábožensko-filosofickými názory: z pozic buržoazního reformismu kritizoval církev za neschopnost reagovat na naléhavé problémy sociální a kulturní (zvláště na rozvoj dělnického hnutí a moderní vědy), upozornil je na marxismus, na vývoj v Rusku, na bezmocnost ruského pravoslavy i na slabiny křesťanskosociálních snah církví na Západě. Obecný ideologický vliv masarykismu měl pro naše církev význam speciální, přispěl k utváření ideologie československé církve (kterou ovšem nelze považovat za nové ne-církevní náboženství) a zasáhl do procesu transformace ideologie českého protestantismu.

Masarykův přímý vliv na český protestantismus se v nábožensko-filosofických otázkách projevil u dvou filosofů-protestantů, významných představitelů české buržoazní filosofie mezi dvěma válkami — J. B. Kozáka a E. Rádlu. J. B. Kozák interpretoval Masaryka blíže k „volnomyšlenkářské“ tendenci (Rádl dokonce počítá Kozáka mezi přívržence pozitivismu⁴⁸), což sice způsobilo Kozákovu ideovou roztržku s většinou evangelických teologů (J. L. Hromádka) a kněží (i s vlastním otcem, evangelickým farářem⁴⁹), nevedlo to však ke Kozákově rozchodu s protestantskou církví a s náboženstvím. Naopak spor s ním považoval i jeho nejzásadnější (v mezích protestantské teologie) odpůrce J. L. Hromádka za prospěšný pro vytržení názorů v církvi, jejímž aktivním pracovníkem zůstal Kozák i nadále. Jiným způsobem než Kozák navázal na Masaryka E. Rádl, který se stal v jistém smyslu prostředníkem v přechodu od filosoficko-náboženských námětů Masarykových k teologickému pojetí protestantismu ve smyslu Hromádkovy ortodoxie, a tím nejmýstižněji dokumentuje úzkou souvislost mezi Masarykovými názory a ideologií českého protestantismu.

Kromě toho vztah Masaryka k českému protestantismu nelze měřit jen vztahem mezi Hromádkou a Masarykem. Ideový rozpor mezi ortodoxním stanoviskem Hromádkovým a názory Masarykovými byl pochopitelně větší než rozpor mezi Masarykem a liberálním protestantismem a na úrovni protestantských náboženských obcí byl často vůbec zanedbatelný. Na tomto historickém faktu nemůže nic změnit skutečnost, že jej vedení církve hodnotilo jako jistou

náboženskou nejasněností a „rozmělnění“ církve. V každém případě lze Hromádkův výrok o Kozákovi vztáhnout i na Masaryka: i on způsobil „tříbení“ názorů v českém protestantismu. Prakticky se to projevilo v tom, že pozornost, jaké se Masaryk těšil v protestantských církvích, nelze vůbec srovnat se zájmem o něho v církvi katolické. V protestantských kruzích byl vždy považován za velkou ideovou (i když ne teologickou) autoritu, mladí příslušníci protestantských církví byli vedeni k tomu, aby šli programově za Masarykem.²⁰ Jestliže Husova evangelická teologická fakulta udělila Masarykovi v roce 1923 čestný doktorát teologie, byl i tento akt něčím víc než jen oficiální poctou prezidentovi republiky.

II

Ideová souvislost mezi Masarykem a filosofií českého protestantismu se nejzřetelněji projevila ve filosofii Emanuela Rádl, ²¹ v tom, jak Rádl na Masaryka navazuje²² i jak se od něho odlišuje. V Masarykovi nabytí převahy praktický buržoazní politik, kdežto Rádl setrval u filosofie a náboženství (práce v Křesťanské revui, v Akademické Ymce, ve Filosofické jednotě, v přípravách mezinárodního filosofického kongresu v Praze 1934 aj.), i když i on aktivně vystupoval ve veřejném politickém a kulturním životě. Nejde o pouhé rozdíly v osobních sklonech a zálibách, nýbrž v nich a skrze ně se uplatňují podstatnější rozdíly mezi obdobím předválečným a poválečným. Rádl představuje v tom smyslu pokus o osobitou aplikaci Masarykových principů, nápovědí a metody na řešení otázek spjatých s dalším prohloubením krize české buržoazní společnosti po vítězství Říjnové revoluce, mezi dvěma válkami, kdy i buržoazní republiku zastihuje světová krize, kdy vzrůstá fašistické ohrožení republiky, které má posléze za následek její pád. Masaryk dožíval se starým schématem („demokracie proti teokracii“), které si vytvořil v době, kdy se komunismus objevoval pouze v programech sociální demokracie a kdy Masarykova koncepce buržoazně reformistické „demokracie“ slibovala naší zemi rozkvět. Rádl má již před sebou realitu komunismu i realitu ostrých sociálních rozporů první republiky. Tato skutečnost je mnohem složitější a hlavně je jiná, než jak si ji Masaryk před válkou uzavřel do schématu své filosofie dějin. Rádl je proto apologetičtější, eklektičtější, o účinnosti buržoazních reforem má skeptičtější mínění. V tomto prohloubení krize tehdejší společnosti je základ toho, proč Rádl již rozvíjí Masarykovy myšlenky o filosofii a náboženství, o problému filosofie, vědy a světonázorové jistoty člověka jiným směrem.

Rádl navazuje na základní otázku Masarykovy filosofie, zaostřenou proti pozitivismu 19. století: jaký je vztah mezi osobním přesvědčením, pro které jsme se rozhodli a o něž opíráme své praktické jednání, a nadosobním, objektivním a absolutním světem; je filosofie osobním vyznáním, nebo je objektivním poznáním o objektivním světě? Tento rozpor mezi „subjektivismem a objektivismem“, který Masaryk řešil nakonec spíše ve prospěch subjektivismu, Rádl však nesrovnatelně více zostruje na obě strany.

Rádl je především subjektivističtější než Masaryk. V boji proti liberalistickému, pozitivistickému pojetí „neangažované vědy“, řídícímu se heslem „je n'importe rien; je ne propose rien; j'expose“, klade do popředí moment jednání a rozhodnutí, proti „objektivní vědě XIX. století“ — soudobou „vědu subjektivní“.²³

Pravdu chápe zpočátku téměř pragmatisticky: nepovažuje ji za věc objektivního, racionálního poznání, nýbrž především za záležitost mravního rozhodnutí jedince, za věc intenzity subjektivní oddanosti určitým názorům. V tomto duchu koncipuje své Dějiny biologických teorií i Dějiny filosofie (proto byly obecně považovány za „podnětné“, věcně však za neudržitelné). Zároveň s touto relativizací vědeckých pravd — a snad právě pro ni — klade na existenci říše absolutní pravdy a mravnosti nad světem mnohem větší důraz než Masaryk. Z Masarykových námětů o metafyzice a teleologii (např. „teleologie skutečná také jen vědami se může poznat“²⁴) snaží se vytvořit objektivně idealistickou soustavu, využívaje k tomu své odborné disciplíny — biologie, která byla pro tento účel v souvislosti s pádem mechanistické přírodovědy a s uplatněním historismu v biologii zvláště příhodná. Masaryk chtěl opřít myšlenku „smyslu“ světa o dějiny společnosti, Rádl se již snaží udělat ze „smyslu“ přírodovědecký fakt: „Smysl věci jest přírodním faktem objektivně daným, ale lze jej postihnout jen „vnitřním okem“, jest to idea, jak říkal Plato, věc objektivně daná, vědecky vymejitelná . . .“ — „Ponětím smyslu dějství se zavádí do vědy element objektivně existující, ale nadsmyslový.“²⁵ Duch je už zde nadsmyslovým jsovcem, projevujícím se skrze jednotlivé materiální předměty. Na tomto základě rozvíjí Rádl Masarykovo schéma o abstraktním (zákony, vztahy), konkrétním (jednotlivé věci) a praktickém (účely) poznání a mění toto schéma v charakteristiku vědy jako zkoumání toho, co jest, co platí a co má platit.²⁶ Rádl prosazuje tyto myšlenky ve jménu boje proti pozitivistickému požadavku „neangažované vědy“ a proti jeho snaze vypudit filosofii z „pozitivní“ vědy.

Důležitým motivem a skutečným výsledkem této Rádlovy snahy je však filosofická obhajoba náboženství a přímo — teologie. Subjektivistické pojetí pravdy kombinuje totiž s objektivně idealistickým učením o říši pravdy nad lidmi a s vysloveně teologickým pojetím — „pravda je najednou správná i mravná i zbožná“²⁷ — pojetím, které do „pravdy“ zahrnuje nejen vědecké poznatky, ale i „pravdu víry“ mimo jiné tím, že „pravdu vědy“ zesubjektivizuje, učiní z ní též „pravdu věřenou“, pravdu, pro kterou se člověk (vědec) „rozhodne“. Tím je řešen protiklad vědy a náboženské víry ve prospěch splývání vědy a teologie: teologie je součástí moderní vědy, je dokonce nejvyšší vědou²⁸ ve jménu jedné vědy, jednoho jednotného vědění. Myšlenku jednoty teologie a filosofie a hierarchickou nadřazenost teologie nad filosofií a vědou hájí Rádl velmi vřele (např. v článku Teologie a věda)²⁹ a chválí za ni Tomáše Akvinského — oficiálního filosofa katolicismu.³⁰ Filosofie tedy navazuje u Rádla úzké spojení s vědami a vědy se stávají „angažovanými“ za cenu toho, že filosofie i vědy splývají s teologií a jsou jí podřízeny.

Do centra Rádlovy pozornosti se tím stále více dostává otázka „pravé skutečnosti“, která v podobě říše absolutní pravdy, spravedlnosti a mravnosti vládne nad lidmi, nad jejich zážitky a nad historií. Masaryk se snažil ještě absolutní, obecně závazné mravní normy vyvozovat ze všelidských vztahů a vlastností, vložil morálku a náboženství do subjektu, do nitra člověka a i svůj konečný odkaz na „hledisko věčnosti“, na nutnost víry v boha, zdůvodňoval především psychologicky. Podle Rádla už však „vláda morálnosti závisí na morální centrále ležící mimo náš dosah“.³¹ Metafyzika sice nemůže podle něho tuto pravou skutečnost poznat, nemůže být o ní objektivním věděním, může se však k ní přiblížit a má sama dokonalý, absolutní obsah. Tento rozdíl mezi Masarykem a Rádlem je způsoben tím, že sice oba hledají pro člověka jistotu, že „něco konec

konců platí“ (Rádl),³² Rádlovi se však už „světské“ hodnoty zrelativizovaly v prohloubené krizi buržoazní společnosti více než Masarykovi.

Pro Masaryka byl problém „Ruska a Evropy“ otázkou, do jaké míry se „Západu“ podaří provést buržoazní reformy a zda se Rusko — podléhající „revolucionismu“, který se na Západě přežil — v tomto smyslu „poevropští“. Pro Rádlu je už soudobá společnost dějištěm zápasu „Západu s Východem“, ve kterém věří ve vítězství Západu.³³ Krize kapitalismu se mu jeví jako všeobecná krize lidstva. V náboženství hledá jediné východisko a jistotu, v náboženství obráceném čelem k světu: „Království Boží není sice z tohoto světa, ale jest pro tento svět. Na tomto světě, i v politice vnitřní i mezinárodní se uplatňují jeho zákony a jinak než prací na tomto světě se do něho nedostaneš.“³⁴ — „Účastníme se veřejného života a všechny jeho zájmy jsou našimi zájmy: reforma školství, socialismus, výchova mládeže, zápas o mír a válku, nacionalismus a internacionalismus jsou našimi náboženskými tématy. Neztracujeme, nýbrž studujeme, hledíme rozumět potřebě doby a hledáme praktickou pomoc... Chceme znát poslední věci člověka; chceme je však znát proto, abychom mohli nejvšednější věci denního života správně ovládat.“³⁵ — Z tohoto hlediska „filosofie aktivity“, připomínajícího v mnohém Masaryka, kritizuje plané církevnictví a považuje i nové teologické směry — tzv. dialektickou teologii — za odtržené od života. Ačkoli schvaluje Kierkegaardův důraz na zjevení a na rozpor mezi bohem a člověkem, vytýká mu — podobně jako Barthově teologii — scholastičnost a přepínání protikladu mezi bohem a člověkem: „Dialektická teologie má k denním starostem prostého člověka tak daleko jako dialektický materialismus.“³⁶

Rádl nepatří k zaslepeným antikomunistům. Kladně hodnotí Marxovo učení o praktickém poslání filosofie a o úloze vědy v revolučním hnutí, varuje — např. v návrhu poselství Ymcy mládeži k otázkám hospodářské krize — před paušálním odsouzením ateismu, komunismu a dělníků, kteří toto hnutí podporují.³⁷ Je kromě toho rozhodně antifašista. Staví se však k soudobým problémům v duchu hesla „ani fašismus, ani komunismus“, sdílí obecné předsudky proti komunismu. V první světové válce, v Říjnové revoluci, v nástupu německého fašismu vidí důkazy pro tvrzení, že se „marxismus neosvědčil“, že je napopak velkým nebezpečím (pro svůj „fatalismus“, „násilí“, „zavrhování vlády ducha“) a že je nutno provést jeho „důkladnou revizi“.³⁸ Obává se „hyperdemokracie, ve které masa jedná přímo, mimo zákon“.³⁹

Tím se ovšem pro Rádlu relativizuje společenský význam hlavních politických a myšlenkových proudů jeho doby. Právě zde se dotýkáme společenských příčin Rádlova důrazu na mravní řád nad světem. Rádl např. celý závěr Dějin filosofie zaměřuje značně pesimisticky. Mluví o rozkladu a chorobnosti celé Evropy, klade si otázku, zda nepřichází konec světa a jak zachránit civilizaci. Jedinou jistotu v této nejistotě vidí v hlasu „z nadsmyslna“: „Spolehni se, bojuj, pomoz, pravda skrze tebe má vítězit! I když zmizí vše, zůstane posláni člověka, které není z tohoto světa: svědomí lidské napjaté do absolutních rozměrů; zákon ‚ty máš‘, jako jediná absolutní, jediná platná skutečnost... Tento svět je nahodilý nástroj pro toto naše neodvratné posláni...“⁴⁰

V konečném vyznění Rádlových názorů slyšíme silné konzervativní tóny. Na závěr Dějin filosofie navazuje úzce pozdější Útěcha z filosofie, v níž jsou tyto pocity ještě více zesíleny Rádlovým mnohaletým odloučením od veřejného života. Rádl zde hlásá návrat k antice a středověku, za rozvrat činí odpovědnými celé dějiny novověkého myšlení od renesance. Tento konzervatismus ještě více

zesiluje utopičnost a iluzornost Rádlovy pozice. Projevuje se to v jistém aristokratismu: Rádl mluví o „buržoazní lidovosti“, proti kultu peněz klade rytířské ctnosti, ostře kritizuje kapitalistickou techniku, vyzvedává rytířského a „panského Krista“ (srov. se snahami jiných autorů udělat z legendárního Krista prvního revolucionáře a socialistu), oslavuje nerovnoprávné postavení ženy. Projevuje se to i v zesíleném důrazu na morálku před politikou, na mravní zájmy před materiálními, na „bezbranného Krista“ proti násilí v duchu biblického výroku „nepřišel jsem zákon rušit, ale naplnit“. ⁴¹ Do popředí vystupuje „poslušnost“ a „služba“ morálnímu řádu a odpor proti „vzpourě“ a „titanismu“.

Rádlova filosofie, která chtěla být filosofií „aktivismu“, nestala se programem změny světa (jak o ní mluví J. L. Hromádka⁴²), nýbrž „filosofií útěchy“. To je rub toho, co nazývá Hromádka v pochvalném smyslu Rádlovým „donkichotstvím“. Rádl pochopil, že je svědkem velké společenské krize; neporozuměl jí však, neviděl společenskou sílu, které patří budoucnost. Zůstalo jen osamělé soudcovství a mravní komentátorství, boj na všechny strany, bez pevného programu, boj často proti větrným mlýnům a za větrné mlýny. V tom je hlavní příčina toho, proč je v jeho názorech tolik vnitřních rozporů a proč i jeho přívrženci říkali, že spíše dráždil než imponoval. Individualisticky a odtrženě od vědeckého rozboru společenských vývojových zákonitostí chápáná aktivita, nechtěla-li vyústit v subjektivismu a skepsi, musela se odvolat na absolutní, nadosobní „pravdy“ náboženské.

Pro Rádlovo myšlení, pro jeho pokusy zdůvodnit aktivní činnost lidí je právě příznačný přesun od původního důrazu na subjektivistická stanoviska (např. v pojetí vědy a pravdy) k převaze objektivního idealismu úzce spjatého s teologií a náboženstvím, k tomu, co pozitivista Tvrdý nazývá „teologickou filosofií“.⁴³ Je to jistě výrazem Rádlova osobního postavení jako filosofa a zároveň aktivního církevního pracovníka. Souhlasí to však i s obecným vývojem náboženské ideologie (projevujícím se např. v renesanci katolicismu a v rozšíření vlivu tomistické filosofie), která se snaží čelit přílišné subjektivizaci náboženství a zároveň reagovat na naléhavé společenské problémy a na rostoucí vliv moderní vědy. Měříme-li Rádlovu filosofií hlediskem teologickým, můžeme říci, že se Rádl snaží imanentní chápání náboženství — které převažovalo u Masaryka (náboženství jako psychologická nutnost, jako součást kultury apod.) — vyrovnat pojetím transcendentním, doplnit Masarykův antropocentrismus výraznějším teocentriem.

III

J. L. Hromádka,⁴⁴ čelný představitel českého protestantismu a dlouholetý Rádlův spolupracovník, rozvíjí svou činnost hlavně v období mezi dvěma válkami, za druhé světové války a v době poválečné výstavby socialistického Československa, z mezinárodního hlediska pak v období vzniku a rozvoje světové socialistické soustavy. Jako příslušník mladší teologické generace českého protestantismu snaží se vyrovnat s názory Masarykovými i Rádlovými a na rozdíl od nich přenést základní společenské problémy posledních padesáti let na pole vysloveně teologické.

K tomu byly připraveny předpoklady v obecných transformacích protestantské teologie, ke kterým došlo v období imperialismu. Starší liberální teologie

(nebo též liberální protestantismus, „Kulturprotestantismus“) byla náboženskou obdobou buržoazního liberalismu 19. století a v jeho duchu řešila konflikty mezi náboženstvím a moderní vědou, kulturou a sociálními problémy. Rozvíjela se především na úseku kritiky bible, snažila se uvést náboženství do souladu s výsledky historického bádání o biblických pramenech (Harnack) a zbavit je nejnápadnějšího mytologického nánosu. Naléhavější rozpory mezi církevním učením a celou vědou, zvláště přírodovědou, řešila např. tím, že náboženství vyhradila oblast subjektivních prožitků člověka (Ritschl). Pod tlakem problémů sociálních množí se v liberální teologii pokusy o to, aby se náboženství dostalo dějinně filosofického, případně historického zdůvodnění, ve kterém by se náboženství stalo osou a smyslem dějin a duší moderní kultury (Troeltsch), moderní civilizace se zdůvodňuje jako „křesťanská civilizace“. Kromě toho se při střetnutí s dělnickým hnutím ozývají hlasy volající po aplikaci náboženství na sociální problémy.

S nástupem imperialismu se rychle rozvíjejí snahy po „sociálním křesťanství“ a nabývají nových forem („sociální evangelium“).⁴⁵ Vztah mezi sociálními snahami církvi v období liberalismu a imperialismu by bylo nutno zpřesnit. Obecně lze říci, že liberální protestantismus má s novodobými „sociálními“ akcemi církvi společný „imanentní“ tón, tj. chce měřit váhu náboženství podle jeho výsledků v řešení otázek sociálních, politických a kulturních. Dnes se však církve od liberálního protestantismu 19. století (zvl. od proudů omezujících se na biblickou kritiku, na „akademické“, „knížní“ křesťanství) liší tím, že lhotejný nebo liberálně lidumilný vztah k sociálním problémům stále více nahrazují užším spojením se sociálně demagogickými tendencemi imperialismu, individuální charitu doplňují „společenskou charitou“, tj. podporují „sociální“ opatření buržoazních států, příp. jiných „laických“ institucí a organizací.

Výrazným představitelem novějšího „sociálního křesťanství“ je hnutí tzv. náboženského socialismu, reprezentovaného švýcarským protestantským teologem L. Ragazem.⁴⁶ Vycházejí z ostré kritiky adresované protestantským církvím některými teology (Blumhardt, Kutter) razí Ragaz myšlenku spojení náboženství se socialismem, zvláště ve spise „Von Christus zu Marx, von Marx zu Christus“, vydaném roku 1929 v Curychu a značně rozšířeném v jiných zemích i u nás.⁴⁷ Nevyřešené sociální problémy považuje Ragaz za svědectví toho, že církve zradily své poslání a jednostranně se orientovaly na „nebe“ a na problémy jednotlivce. Proto též vzniklo socialistické hnutí a opřelo se o jiné ideové základy, o materialismus, násilí, třídní boj. Socialismus zbavený těchto prvků a prohloubený náboženským světovým názorem je v současné době jedinou možností, jak uskutečnit křesťanství na zemi. Socialismus se musí obohatit o perspektivu „nového nebe“, kterou je však možno uskutečnit jen tím, že náboženství bude společně se socialismem bojovat za vybudování „nové země“. Ragaz tedy kladl hlavní důraz na světské poslání náboženství a v praxi to realizoval přimknutím náboženského socialismu k politickému boji sociální demokracie ve Švýcarsku a Německu.

Právě tato skutečnost však spolupůsobila na vznik nového směru v protestantské teologii. Krize sociální demokracie, která vyvrcholila v průběhu první světové války, zasáhla totiž i náboženský socialismus a obrátila část protestantských teologů k nové ortodoxii. V čele s Karlem Barthem opouští skupina dalších Ragazových žáků řady náboženských socialistů a vytváří školu „dialektické teologie“ (nebo „teologie krize“). Tato teologie vyjadřuje již prohloubenou krizi

kapitalismu v období po Říjnové revoluci. Má svého významného ideového předchůdce v dánském protestantském teologovi a filosofovi Sørenu Kierkegaardovi (1813—1855). Pro jeho filosofii je příznačný odpor ke všem kategoriím, které narušují přímý vztah mezi jednotlivcem a bohem: absolutní idea Hegelova (a jeho objektivní idealismus a racionalismus vůbec), zákonitost a poznatelnost dějinného vývoje, pojem společnosti atd. Nastolil ostrý protiklad mezi bohem a světem, mezi bohem a člověkem, předjímaje některé důležité termíny pozdější existencialistické filosofie, jako např. „osamocenost“, „úzkost“ aj. Kierkegaardova filosofie je filosofií osamocenému člověku, stojícího pouze tváří v tvář bohu jako cizí bytosti; je filosofií úzkosti, která vyplývá z pocitu, že protiklad mezi božským a světským (lidským) je věčný a neřešitelný.

Tyto motivy se zřetelně projevují v teologii K. Bartha a jeho školy, která se právě opírá — v protikladu k teologii liberální a k učení Ragazovu — o myšlenku příkrého protikladu mezi bohem a světem (člověkem, společností, kulturou). Na rozdíl od teologie, která chtěla „vrůst“ do moderního světa sociálních zápasů a vědeckého pokroku, stává se dialektická teologie teologií, která bije na poplach: chce otrást svědomím křesťanů, kteří si příliš samolibě namlouvají, že jdou s duchem doby. Po stránce teologické se opírá o návrat k základní „pravdě“ náboženství (vytýká liberální teologii mělkost a náboženskou vlažnost), k důrazu na „živou víru“ v boha; tu chce brát za jediné sudidlo a odmítá měřit křesťanství moderní vědou, kulturou, sociálním pokrokem. Tímto zaměřením získala dialektická teologie úspěch právě v období vypjatých společenských zápasů: obrází (i když zkresleně) jejich dynamiku, ostrost, a tím se stává vhodnou formou protestantské ideologie v období, které největší revolucí všech dob postavilo křesťanství před otázku jeho bytí či nebytí. Získává proto značný vliv mezi dvěma válkami a po druhé světové válce, zvláště ve Švýcarsku, v Německu a v USA (Niebuhr, Tillich).

V posledních padesáti letech tedy působí dvě nejdůležitější tendence protestantské teologie: „sociální křesťanství“ a „dialektická teologie“. Novodobé „sociální křesťanství“ se chce přizpůsobit společenskému a vědeckému pokroku. Opírá se o myšlenku, že se božské a lidské, transcendentno a svět, navzájem pronikají. Podstatným znakem náboženské víry je pro ně realizace náboženství ve „světském“ životě. „Dialektická teologie“ se chce distancovat od „tohoto světa“. Opírá se o myšlenku, že mezi božským a lidským, mezi transcendentem a světem, je ostrý protiklad. Podstatnou složkou náboženské víry se stává neklid, spjatý s neuskutečnitelnou snahou člověka překonat odcizení mezi ním a bohem.⁴⁸ Obě tendence nejsou od sebe přísně odděleny a jejich společenskou charakteristiku je třeba provádět konkrétně: nelze např. ukvapeně soudit, že „sociální křesťanství“ je blíže společenské praxi a dává větší možnost přiblížit se pokrokovým společenskopolitickým stanoviskům než „dialektická teologie“.

V českých evangelických církvích převažoval do vzniku ČSR vliv liberální teologie (Ferd. Císař, Fr. Žilka, Fr. Linhart). V poválečných letech prudce vzrostl zájem o sociální křesťanství (srov. např. knihu Fr. Bednáře Snahy o řešení sociální otázky v novodobém protestantismu, Praha 1923), mimo jiné i o hnutí sociálního evangelia. Rádl tehdy (v brožuře Náboženství a politika — 1921) požaduje, aby „moderní náboženská organizace“ byla „církví pro chudé lidi“, solidární s bojem za práva dělníků, a z ateismu obviňuje každý politický program, který neusiluje o „odstranění chudoby (tělesné i duševní)“ moderními prostředky, protože sociální poslání církve je vlastní podstatou náboženství.⁴⁹

Výslovně se dovolává soudobých forem „sociálního křesťanství“ J. B. Kozák: „Působení Sherwooda Eddy, Rauschenbusche, Fosdicka, Ymcy v Americe, sociální činnost evangelických denominací amerických a anglických nasvědčuje tomu, že se velmi ujmá vědomí pozemského a humanitního poslání křesťanství.“⁵⁰ Poukazuje na to, že „církvevní život, jemuž přes jeho sociální a jiné kompromisy nelze upřítí lidumilné snahy, přestává mít na ni a na mravní život monopol. Stát a takové ministerstvo sociální péče s bezkonfesioním mužem v čele koná velmi mnoho“.⁵¹ Tyto poznámky naznačují, že se „nová“ náboženská ideologie a praxe stávají spojencem pravicové sociální demokracie a sociální demagogie buržoazního reformismu, pracujícího „moderními prostředky“ vyspělého buržoazního státu v období imperialismu. Ne náhodou vyzdvihuje Kozák v té souvislosti Masaryka a výslovně odmítá teologii Hromádkovu.

J. L. Hromádka si začíná toto nebezpečí „konformismu“ uvědomovat. Vítá sice snahy „sociálního evangelia“,⁵² vyslovuje k nim však výhrady z hlediska nové ortodoxie blízké dialektické teologii.⁵³ O Hromádkově teologické orientaci nebyly nikdy pochybnosti.⁵⁴ Jeho nová ortodoxie znamená obhajobu „klasické linie křesťanství“, důraz na základní biblické teze a na křesťanovu víru v jejich pravdivost, na rozhodnou obnovu hlavních teologických termínů „boží milost“, „hřích“, „spasení“. Znovu klade do popředí základní otázku teologie jako otázku po poměru transcendentního boha ke světu, hříšného člověka k bohu. Bůh je podle Hromádky bytost objektivní, transcendentní, nadindividuální, zcela svrchovaná, zjevená.⁵⁵

Ortodoxní postoj Hromádkův lze dobře osvětlit na jeho poměru k Masarykovi. Hromádka si velmi cení Masarykova politického programu, jeho důrazu na náboženství, přijímá jeho kritiku církví, vítá jeho příznivé výroky o katolicismu a myšlenku, že církve mají pěstovat náboženství a nezasahovat do sociálně politických otázek. K jeho pojetí náboženství má však řadu výhrad: k „nezjevenému“, „necírkvevnímu“ náboženství, k požadavku „synergismu“ (spolupráce člověka s bohem). Cení si Masarykova důrazu na etiku, vadí mu však, že se u Masaryka náboženství příliš rozplývá v etice, filosofii, v politice a podřizuje se jim. Masarykovu filosofii považuje za učení příliš „antropocentrické“ a „nábožensky málo plodné“.⁵⁶ Hromádka se snaží vysvětlit Masarykovo stanovisko tím, že Masaryk působil převážně před první světovou válkou v podmínkách boje proti monarchii a katolickému klerikalismu. Tím Hromádka bezděčně naznačuje příčiny, proč on sám zdůrazňuje stanoviska ortodoxní a proč proti Masarykovi hájí teologii a „zjevení“.

V poválečné revoluční situaci Hromádka především poznává, že náboženství bylo postaveno před otázku bytí či nebytí. Tu podle jeho názoru nevyřeší liberální teologie ani „nová“, „kritická“ a „necírkvevní“ náboženství, nýbrž jen obnova základních náboženských tezí v rámci dosavadních církví: „Marxistický nezáměr o křesťanství, ano odpor proti němu je dnes velkou dějinnou mocí, proti které zájem inteligence o tzv. moderní náboženství je jen mluvením do větru.“⁵⁷ S výhradami se proto dívá na vznik československé církve a vybízí protestanty k nezaujatosti vůči katolicismu, protože i v něm je možné najít projevy „pravé zbožnosti“.⁵⁸ Druhým podnětem pro obnovu ortodoxie je Hromádkovi poválečná historická zkušenost, že oslabování „klasického“ náboženského obsahu ve prospěch sepětí církví se „světem“, s politikou, s mocenskými zájmy přivádělo vždy církve a náboženství na pokraj zániku nebo do vážných krizí (sepětí liberálního protestantismu s pruským státem, krize předválečného katolického modernismu,

situace katolické církve v Rakousko-Uhersku a pravoslavné v Rusku, později osudy hnutí „německých křesťanů“, ochotných podpořit fašismus a nacionalismus v Německu, krize náboženského socialismu příliš vázaného na osudy sociální demokracie aj.). S tím souvisí i třetí historický podnět: nebezpečí, že v sociálních zápasech u nás po první světové válce dojde ke „zburžoaznění“ protestantismu, který se tak stane evangelickým měšťáctvím, šosáctvím a povrchním nacionalismem. Hromádka varuje před „náboženstvím 28. října“, před nebezpečím, že v přestupové vlně hledají mnozí lidé protestantismus nikoli z důvodů náboženských, nýbrž nacionálních a považují náboženství a církve za útočiště před revolucí.⁵⁹

Ze všech těchto důvodů obrací se Hromádka proti všem tendencím, které náboženství subjektivizují, činí z něho pouze psychologickou potřebu, emocionální zážitek nebo na místo „klasického“ (transcendentního) pojetí boha kladou koncepcce imanentní, bohy filosofické, a podřizují náboženství filosofii, etice, estetice, vědě, moderní kultuře. Z tohoto hlediska Hromádka znovu potvrzuje právo teologie na prvenství nad veškerým poznáním: „Nejde v prvé řadě o štěstí a blaženost, nýbrž o poslušnost vůči pravdě, o život v pravdě a vítězství pravdy. V tomto vztahu vůči pravdě záleží osobní, praktická, mravní povaha náboženské víry na rozdíl od nezaujatého, čistě teoretického myšlení vědeckého a filosofického. Věda poznává skutečnost, vykládá ji, pronáší tedy svou pravdu o světě, kdežto víra (mám na mysli víru specificky křesťanskou) je si vědoma, že pravá, svrchovaná pravda je normou vši relativní pravdy lidské; že absolutní pravda je pánem a zákonodárcem, určovatelem veškerého lidského myšlení, konání i chtění. Víře nejde jen o poznání souvislosti věcí ani o pouhý světový názor, nýbrž o jistotu, že pravda jako svrchovaná, živá, osobní norma existuje a že rozhoduje o mém životě i smrti.“⁶⁰

V základním pojetí pravdy i vztahu filosofie, vědy a teologie shoduje se Hromádka s Rádlm: osobní „pravdu víry“ doplňuje objektivně idealistickým pojetím pravdy (pravda existuje mimo svět), proti zrelativizované „pravdě lidské“ se klade absolutní „pravda boží“. Redukuje vědu na „nezaujaté, čistě teoretické myšlení“, odděluje ji však od teologie ostřeji než Rádl. Mezi Rádlm a Hromádkou existují vůbec jisté rozdíly, způsobené mimo jiné tím, že u Rábla převažuje filosofická obhajoba náboženství. Filosof Rádl má blíže k Masarykovi než ortodoxní teolog Hromádka a více se zabývá filosofickou otázkou poměru ducha a hmoty než Hromádka, který vždy na prvé místo klade rozpor mezi bohem a světem: „Rádl skvěle naznačuje, jak nad říší přírody a přírodního pudového dění je říše odpovědnosti, uvědomělého duchovního života. Ale zdá se mně, že Rádl nenaznačil cestu, kterou asi syntéza by mohla být hledána. To neznamená, že o té cestě neví. Teolog liší nikoli mezi říší přírody a ducha, nýbrž mezi říší hříchem porušeného světa a pravým, původním řádem Božím. Tak teolog za vše činí člověka odpovědným a v principu vykoupení Bohem hledá konečnou syntézu.“⁶¹ V náboženství, opřeném o teologii, vidí tedy Hromádka jediný prostředek myšlenkové syntézy, která podle něho není u Rábla, spoléhajícího příliš na filosofické prostředky, dořešena a u Masaryka se nepodařila. V tom smyslu např. vytýká Masarykovi, že se mu nepodařilo do konce překonat pozitivismus a naturalismus (ačkoli vedl zásluhný boj proti nim). Toho může podle Hromádky dosáhnout jen teologie.⁶²

Obdobné rozdíly mezi Masarykem, Rádlm a Hromádkou najdeme i v pojetí etiky. U Masaryka stojí v popředí „humanitní etika“, vyjádřená jako všelidské,

přirozené normy, odvolávající se teprve v poslední instanci na transcendentní stanoviska náboženská („člověk člověkoví dovede být ideálem jen sub specie aeternitatis“).⁶³ Rádl již mluví o mravním řádu nad člověkem a Hromádka dokončuje tento proces tím, že do popředí klade víru ve svrchovanost boží, k níž pak vše ostatní (i etika a morálka) „bude přidáno“. Hromádka se tedy vyslovuje již pro rozhodné stanovisko teocentrické (přip. christocentrické).

Tyto rozdíly názorně ukazují na to, jak teologie (ještě více než idealistická filosofie) mystifikuje skutečné problémy, v tomto případě problémy poznání: problém relativního a absolutního v procesu poznání, vztah mezi poznáním a jednáním, mezi poznáním pravdy a bojem za její realizaci, mezi věděním a přesvědčením, mezi subjektivním a objektivním, mezi jedincem a společností. Všechny tyto skutečné problémy jsou mystifikovány tím, že jsou pomocí propracované tradiční církevní terminologie přetlumočeny do teologického jazyka.

Teologická mystifikace problémů poznání probíhá v nových společenských souvislostech a její obsah a dosah je na ně vázán (i když velmi zprostředkovaně). U J. L. Hromádky přivádí nás k tomu otázka, jak je možné, že ortodoxní teolog zastává některá pokroková praktická stanoviska k problémům sociálně politickým a k otázkám mezinárodní politiky. V hodnocení společenských událostí nejsou zpočátku, ve třicátých letech mezi Hromádkou a Rádlem podstatné rozdíly (oba chápou náboženství jako hlavní východisko ze soudobé krize, ze „zmatků doby“, jako jedinou jistotu v „nejisté“ době a uprostřed mnoha různých politických „programů“), snad jen v tom, že Hromádka soustavněji sleduje zahraniční život církví (a s ním i vývoj mezinárodních vztahů), poněkud více střeží „non-konformismus“ protestantismu a o poznání kladněji formuluje své úsudky o Sovětském svazu. V průběhu Mnichova a druhé světové války si uvědomuje váhu komunismu a Sovětského svazu, definitivnost pádu buržoazní republiky a jiné závažné historické okolnosti, které mu novým způsobem položily starou otázku vztahu církve a soudobé společnosti. Jestliže Rádl přisuzoval v boji „Západu s Východem“ vítězství „Západu“, Hromádka se již ocitá v situaci „mezi Východem a Západem“, jejíž vyústění vidí v tom, že tzv. křesťanské státy Západu přestaly být vedoucí silou světového vývoje.⁶⁴

Základní teologicko-politické stanovisko Hromádkovo možno stručně vyjádřit v několika bodech. 1. Vědomí přelomu epochy (konce tzv. konstantinovské, 1600 let trvající epochy⁶⁵) a hlubokého poklesu náboženského vlivu; nezadržitelnost sekularizace (zesvětštění) života. Sílicí myšlenka o zradě křesťanství na základních společenských problémech, jejichž řešení přebírají jiné společenské síly. 2. Přesvědčení, že Říjnová revoluce a pozdější vývoj světa ke komunismu má trvalý, dějinný ráz. Myšlenka, že český protestantismus se nedovedl vždy distancovat od první republiky. Proti termínu „křesťanská civilizace“, sloužícímu antikomunismu; úsilí o mírové soužití. Loajální stanovisko k socialistické výstavbě, uznání jejích politických, ekonomických, sociálních a kulturních vymožeností, snaha po využití některých poznatků marxismu. 3. V těchto dějinných skutečnostech vidí Hromádka potvrzení správnosti ortodoxního stanoviska, důrazu na základní, klasické teze křesťanství. Považuje tyto ideje za jedinou možnost, jak nespojit náboženství se starým světem a jak je zároveň uchovat uprostřed hlubokých společenských změn. Síla a svoboda náboženství má být založena na jeho síle a svobodě vnitřní, nikoli na vnější moci církví ve společnosti (proti tzv. institucionalismu).⁶⁶ 4. Zároveň zvyšuje Hromádka důraz na společenskou poslání církví, na jejich „angažovanost“, na „odpovědnost“ věřících

za pokrokové a mírové řešení společenských problémů naší doby. V tom smyslu volá po hluboké vnitřní přestavbě církvi.

Z hlediska hlavních směrů v protestantské teologii, které Hromádka vždy pozorně sledoval,⁶⁷ můžeme říci, že Hromádkova teologie spojuje v sobě rysy dialektické teologie a sociálního křesťanství. Pomocí dialektické teologie (zdůraznění ortodoxie a rozporu mezi bohem a člověkem) odpoutává protestantismus od služebnosti „sociálního křesťanství“ vládnoucím buržoazním sociálním teoriím, od angažovanosti protestantismu ve službách nejreakčnějších politických sil. Pomocí myšlenek „sociálního křesťanství“, chápaného ve smyslu kladného vztahu k výstavbě socialismu a ve prospěch mírového soužití, zmírňuje „tragismus“ a pesimismus soudobé „teologie krize“, dává tím protestantskému náboženství „optimističtější“ podtext, lépe odpovídající podmínkám socialistické země.

Hromádka právem mluví o spojenectví mezi křesťanstvím a komunismem v boji za společenský pokrok a za mír. Dělicí čára mezi oběma světovými názory však zůstává neporušena, a to tím spíše, že v našich podmínkách probíhají už společenské přeměny hlouběji než jen v oblasti základních politických postojů. Tam, kde ideový obsah Hromádkovy teologie umožňuje vést určitější hranici mezi interpretací protestantismu a buržoazní ideologií, začíná zároveň i určitější hranice mezi protestantskou ideologií a marxismem: to, co působí odpoutání od buržoazie, znemožňuje zároveň organické splynutí náboženství s marxismem. První nebo druhá stránka této náboženské ideologie vystupuje potom do popředí v závislosti na konkrétních společenských a ideových souvislostech. V žádném případě však nelze Hromádku považovat za „křesťanského komunistu“ nebo za hlasatele „nového křesťanství“, které by zrušilo podstatu náboženství jako „falesného vědomí“. Teologie a náboženství zůstává i v této podobě přežitkem minulosti podobně jako myšlenky o nutnosti „doplnit“ nebo „prohloubit“ marxismus náboženstvím.

IV

Jméno Masaryk — Rádl — Hromádka je vyznačena jedna z důležitých vývojových křivek českého myšlení od konce 19. století až po současnou dobu poválečnou. Všichni tři se obracejí proti liberalismu v různých jeho ideologických projevech — v politice, ve filosofii a náboženství (teologii). Kládou si mnoho společných otázek. Jsou si především vědomi toho, že žijí v době hluboké společenské a světónázorové krize a snaží se ji řešit. Projevují velký zájem o společenskopolitické otázky a podnikají pokus vyrovnat se s komunistickým hnutím. Ve filosofii kritizují naturalismus a pozitivistické pojetí vědy, kládou si otázku vztahu mezi vědeckým poznáním a mravní odpovědností člověka, žádají po filosofii a vědě, aby sloužily člověku, životu, praxi a zdůrazňují nutnost ucelené světónázorové syntézy. V náboženství jsou všichni spjatí s vývojem protestantismu. Kritizují slabost církvi při řešení soudobých problémů a náboženství považují za základ světového názoru člověka i zdravých společenských vztahů.

Masaryk — Rádl — Hromádka, tři portréty ve vývoji českého nemarxistického myšlení, představují zároveň tři jeho etapy (před první světovou válkou, mezi válkami, po druhé světové válce), tři pokusy o obhajobu protestantismu, tři fáze „vyrovnaní“ s komunismem — s komunismem nastupujícím, s komunismem po jeho vítězství v jedné zemi, s komunismem, rozrůstajícím se ve světo-

vou soustavu. Masaryk je nakonec především politik s velkým respektem k náboženství, Rádl je především filosof, veřejný a církevní pracovník s kladným vztahem k teologii, Hromádka je vysloveně teolog a ovšem i veřejný činitel, reprezentující kontinuitu českého protestantismu v období mezi dvěma válkami a v době poválečné výstavby socialistického Československa.

V těchto ideologických proměnách se projevují některé hlavní tendence: od kritiky revolučního řešení rozporů kapitalismu k loajálnímu poměru ke komunismu, od přímé jednoty ideologie a dané buržoazní společnosti k pokusům o ideologické odpoutání, od využití některých stránek starého pozitivismu k jeho popření, od „kritického“, „necírkevního“ náboženství k apologetice teologicky ortodoxní, od antropocentrismu k teocentrismu, od převážně imanentní koncepcí náboženství k pojetí transcendentnímu. Tato obecná tendence neprobíhá ovšem přímočaře (tak jako sami představitelé tří etap nejsou „čistými“, přísně od sebe oddělenými typy): uskutečňuje se skrze neustále probíhající vnitřní rozpory, např. mezi subjektivismem a objektivismem idealismu, mezi imanentním a transcendentním pojetím, mezi „sociální“ a ortodoxní interpretací náboženství.

Ve změně těchto způsobů, jakými si filosofové a teologové (nebo teolog v průběhu svého individuálního vývoje) uvědomují společenské změny, můžeme pozorovat různé stupně historického „sebepoznání“. Církev a jejich představitelé jsou nuceni klást si neustále otázku po vztahu církve (náboženství) k soudobé společnosti; tuto otázku mystifikují a převádějí v problém poměru boha ke světu, k člověku. Teologie pak zná jen boha jako řád a moc nad člověkem a člověka s jeho holou existencí (existencialistické pojetí člověka má proto vždy blízko k náboženství a může jím být snadno využito⁶⁸). Krajinám případem tohoto pojetí je např. Kierkegaard: osamocené individuum proti bohu, mezi osamocněným člověkem a božskou bytostí není prostředkujících článků (stát, společnost, historie, kultura, morálka, věda, filosofie, teologie, církev apod.⁶⁹). Tohoto transcendentního stanoviska se nemůže křesťanská teologie nikdy vzdát, přestala by být teologií, musela by zrušit sebe samu. Nemůže se však zároveň vzdát alespoň jednoho bodu, ve kterém transcendentní bůh splývá se světem (náboženství by pak člověku nemělo co říci). Tímto bodem je v teologii Kristus — bůh, který v jistém historickém okamžiku „sestoupil“ na zem. Teologie je těmito dvěma závěry (transcendentní bůh a Kristus, zjevení jako jediný projev imanence) neodvratně uzamčena sama v sobě. V tom je jeden z projevů její neplodnosti a jedna z příčin toho, proč nemá světu co říci.

Teologie je totiž nucena proti sekularizujícímu se světu zdůrazňovat transcendentci boha. Zároveň však je nucena, chce-li něco světu říci, uznávat stále více prostředkující články, vyrovnávat se s historií, s konkrétní společností, přiznat výsledky vědy, kultury, společenského pokroku, „demytologizovat se“, stále více přiznávat společenskou určenost člověka. Tento historismus je však kamenem úrazu každého náboženství a ne nadarmo Masaryk, Rádl i Hromádka bojují proti „upřílišnému“ historismu. Jakmile historický přístup k člověku přestoupí jistou hranici, stává se náboženství zbytečným: po ideologické stránce — v marxistickém pojetí dějin a člověka, po praktické stránce — s postupující komunistickou přestavbou společnosti a života člověka. Náboženství jako ideologický výraz „odcizení“ člověka⁷⁰ je tím teoreticky i prakticky popírán. Zdůrazňuje-li teologie transcendentci boha, opírá se o relativistický pohled na dějiny („zmatky doby“, „nejistá epocha“), a pak nemůže dát člověku nic pozitivního, žádný praktický ani teoretický program. Nebo teologie ustupuje historismu (historicky

konkrétněji posuzuje společenský vývoj a člověka), a pak jen v nedokonalé formě opakuje lidem to, co výstižněji a přesněji říká vědecký, nenáboženský světový názor.

K mnoha hlavním společenským problémům (válka a mír, fašismus, kolonialismus, některé formy vykořisťování) zaujímají četní protestantští teologové praktická stanoviska, jimiž se řadí do fronty národů v boji za mír a sociální pokrok. Tato fronta vyrůstá ze životních zájmů a z rostoucí bdělosti pokrokových společenských tříd a skupin, nachází největší oporu v reálné síle komunismu, je produktem nového poměru sil v soudobé historii, i když ovšem subjektivně se teologové domnívají, že jejich praktické postoje jsou především důsledek jejich nové interpretace „živé náboženské víry“. Tito protestantští teologové se mnohdy vrací k reformačnímu pojetí teologie, které se stalo kdysi ideovým výrazem plebejských nebo radikálně měšťanských požadavků sociálně politických (např. v učení o „ospravedlnění pouhou vírou“) a posloužilo jako ideologická forma odpoutání od svazků feudálních ve prospěch svazků nového (protestantského) náboženství s novou (měšťanskou, buržoazní) společností. Historie se však v této věci neopakuje. Dnes může být toto stanovisko ideovou oporou pro jistou opozici proti imperialismu a válce a ovšem pro praktický svazek komunistů a křesťanů v tomto boji. Vzhledem k povaze náboženství a teologie i pro sociálně ekonomickou podstatu a ideologické základy naší společnosti nemohou se však ani nejradikálnější transformace náboženství stát cestou k vnitřnímu ideovému splnutí náboženství s marxismem nebo dokonce změnit podstatu náboženství a teologie.

P O Z N Á M K Y

- ¹ Základní Masarykovy spisy o politice, filosofii, náboženství, proti marxismu a revoluci vyšly před první světovou válkou: *Sebevražda* (1881), *Základové konkrétní logiky* (1885, něm. 1887), *Studie o F. M. Dostojevském* (1892), *Česká otázka — Naše nynější krize* (1895), *Karel Havlíček* (1896), *Moderní člověk a náboženství* (1896—1898), *Otázka sociální* (1898), *V boji o náboženství* (1904), *Rusko a Evropa* (1914). Výjimku tvoří *Světová revoluce* (1925), *Cesta demokracie* (1934—1935) a *Hovory s T. G. M.* (jako ne zcela spolehlivá informace o tehdejších Masarykových názorech) — vesměs spisy, které neznamenají zásadní změnu v nejdůležitějších Masarykových filosofických názorech.
- ² Z větších monografií viz např.: Z. Nejedlý, *T. G. Masaryk I—IV* (Praha 1930—1937), R. Richta, *O podstatě sociologické a filosofické soustavy „masarykismu“* (ve sb. *Filosofie v dějinách českého národa*, Praha 1958), L. Nový, *Filosofie T. G. Masaryka* (Praha 1962). Filosof může se opřít i o monografie obecně historické a literárně historické: J. Křížek, *T. G. Masaryk a česká politika* (Praha 1959), T. Syllaba, *T. G. Masaryk a revoluce v Rusku* (Praha 1959), J. Dolanský, *Masaryk a Rusko předrevoluční* (Praha 1959).
- ³ Masarykův buržoazní reformismus a jeho vztah k buržoaznímu konzervatismu a liberalismu charakterizuje R. Richta v citované studii *O podstatě sociologické a filosofické soustavy „masarykismu“*.
- ⁴ Záměrnější rolníci a příslušníci středních vrstev ve městech z řad inteligence, živnostníků, úředníků (srov. o tom např. J. L. Hromádka, *Cesty českých evangeliků*, Kalich, Praha 1934, 41). Toto sociální složení projevilo se i v politické orientaci po roce 1945. Odhaduje se (viz časopis *Koštnické jiskry* 1946), že největší vliv mezi českými evangeliky měla sociálně demokratická a národně socialistická strana, menší skupiny evangeliků volily komunisty i lidovce.
- ⁵ Viz Z. Nejedlý, *T. G. Masaryk II*, Orbis, Praha 1950, 397—436.
- ⁶ *Katolicismus a boj o křesťanství*, Bursík a Kohout, Praha 1925, 210.
- ⁷ *V boji o náboženství*, Čin, Praha 1947, 67—69.
- ⁸ Srov. např. V. Kubka, *Vzpomínka na návštěvy univ. prof. T. G. Masaryka v Nymburce v roce 1902 a 1908*, Masarykův sborník III, 1928—1929, 88—91.

- ⁹ *Sebevražda*, Čin, Praha 1926, 251.
- ¹⁰ *V boji o náboženství*, 12.
- ¹¹ *Versuch einer concreten Logik*, Wien 1887, 45.
- ¹² *Inteligence a náboženství*, Praha 1907.
- ¹³ *Tamtéž*, 141.
- ¹⁴ *La question religieuse en Tchécoslovaquie*, Orbis, Praha 1922.
- ¹⁵ *Don Quijote české filosofie*, Praha 1947, 33–35.
- ¹⁶ *Moderní člověk a náboženství*, J. Laichter, Praha 1934, 401–406.
- ¹⁷ N. Berdiajew, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, Vita Nova Verlag Luzern, 1934, 95.
- ¹⁸ *Dějiny filosofie II*, J. Laichter, Praha 1933, 471.
- ¹⁹ J. B. Kozák, *Essay o vědě a víře*, G. Voleský, Praha 1924, 139–150.
- ²⁰ Srov. např.: J. a. Š. S. M. s. a, *Masaryk a mladá inteligence poválečná* (v čas. Naše doba 1933), J. L. Hromádka, *Pochodeň Masarykova* (Svaz SČME-YMCA, Praha 1937), aj.
- ²¹ Emanuel Rádl (1873–1942), profesor na přírodovědecké a filosofické fakultě v Praze, publikoval před první světovou válkou práce převážně přírodovědeckého, biologického zaměření, práce speciální i syntetické (zvl. *Geschichte der biologischen Theorien der Neuzeit*, 1905, čes. 1909). Tento jeho odborný zájem se po válce projevuje i v tom, že Rádl rediguje vědecko-kritický měsíčník Nové Atheneum (1919–1921), který měl navázat na tradici Masarykova Athenea z let osmdesátých. Převážně se však již zabývá filosofií, náboženstvím a veřejnou činností, zvláště v životě církevním a filosofickém, u nás i v měřítku mezinárodním. S J. L. Hromádkou redigoval od roku 1927 *Křesťanskou revui*. Hlavní jeho spisy: *Úvahy vědecké a filosofické* (1914), *Romantická věda* (1918), *Moderní věda* (1926), *Dějiny filosofie* (1932–1933). Kromě toho napsal velké množství brožur, článků, recenzí, referátů a polemických poznámek. V roce 1935 odchází z veřejného života a je vlekou chorobou upoután na lůžko až do smrti (1942). Z té doby pochází poslední jeho spis *Útěcha z filosofie*, který vyšel až po jeho smrti. Z větších nemarkvistických prací o Rádlu (kromě značného počtu časopiseckých statí) viz: J. L. Hromádka, *Don Quijote české filosofie — Emanuel Rádl (1873–1942)*, Praha 1947; B. Koutník, *Emanuel Rádl — křesťanský politik, vědec, filosof a moralista*, Praha 1934.
- ²² Hromádka sám pokládal Rádlu právem za nejvěrnějšího a snad jediného Masarykova žáka: *Masaryk* 1930, 239; recenze Rádlových *Dějin filosofie* v *Křesťanské revui* 1933, 35–36; *Don Quijote české filosofie*, 30 aj.
- ²³ *Úvahy vědecké a filosofické*, 10 n.
- ²⁴ *Versuch einer concreten Logik*, 254–255.
- ²⁵ *Moderní věda*, 183.
- ²⁶ *Tamtéž*, 51. — Rádl zde doplňuje Masaryka názory novokantovců a H. Driesche, kterému ovšem zcela masarykovsky vytýká nedostatek zřetele k otázkám společenským (srov. Rádlu předmluvu k překladu spisu H. Driesche, *Člověk a svět*, Praha 1933).
- ²⁷ *Romantická věda*, kap. XIII: „Unum necessarium“.
- ²⁸ *Dějiny filosofie II*, 496.
- ²⁹ *Křesťanská revue* 1927–1928, I. roč.
- ³⁰ *Útěcha z filosofie*, Praha 1947 (3. vyd.), 53 a 63.
- ³¹ *Tamtéž*, 35.
- ³² E. Rádl, *O čtení děl básnických*, *Křesťanská revue* 1933, 272.
- ³³ *Dějiny filosofie II*, 424.
- ³⁴ *Křesťanská revue* 1933, 257.
- ³⁵ *Tamtéž*, 1–2.
- ³⁶ *Dějiny filosofie II*, 493 n.
- ³⁷ *Křesťanská revue* 1933, 122.
- ³⁸ *Tamtéž*, 161.
- ³⁹ *Dějiny filosofie II*, 621.
- ⁴⁰ *Tamtéž*, 626.
- ⁴¹ Není bez zajímavosti, že téhož výroku použil Z. Nejedlý jako motto ke svému obsáhlému spisu o Masarykovi.
- ⁴² *Křesťanská revue* 1933, 35–36; *Don Quijote české filosofie*, kap. III.
- ⁴³ J. Tvrdlý, *Průvodce dějinami evropské filosofie*, Brno 1947, 424–425.
- ⁴⁴ Josef Lukl Hromádka, nar. 8. června 1889 v Hodslavicích, působil již před první světovou válkou po vystudování teologie jako evangelický farář. Po sjednocení evangelických církví v českých zemích roku 1918 stává se učitelem, později profesorem a děkanem Husovy bohoslovecké fakulty v Praze. Aktivně se účastnil církevní činnosti doma i za

- hranicemi, vystupoval často i na veřejnosti, zvláště proti fašismu, za mír a všeobecné odzbrojení, na obranu demokratického Španělska. V roce 1939 odjíždí do USA, kde po celou válku působí jako profesor na teologické fakultě university v Princetonu. V srpnu 1945 se vrací do republiky. V čele českého protestantismu účastní se aktivně sjednocovacího hnutí církvi (do nedávné doby byl členem exekutivy Světové rady církví). Přijal s kladným pochopením hluboké socialistické přeměny uskutečené po válce v naší republice. Je v široké veřejnosti znám jako významný pracovník v hnutí obránců míru (člen předsednictva Světové rady míru), v boji za mírové soužití, proti fašismu, kolonialismu a antikomunismu. Za tuto činnost byl vyznamenán Řádem republiky. Redigoval a rediguje četné teologické časopisy a sborníky (Křesťanská revue od r. 1927; Husův lid, Chicago 1940—1946; Theologia evangelica; sb. Od reformace k zítřku, Praha 1956 aj.). Napsal velký počet prací věnovaných tématům náboženským, teologickým, filosofickým a politickým. Z nejdůležitějších publikací můžeme uvést: *Křesťanství a vědecké myšlení* (Val. Meziříčí 1922), *Katolicismus a boj o křesťanství* (Praha 1925), *Cesty protestantského teologa* (Praha 1927), *Zásady československé církve evangelické* (1927 a v dalších vydáních), *Masaryk* (Praha 1930), *Křesťanství v myšlení a životě* (Praha 1931), *Cesty českých evangeliků* (Praha 1934), *Lidé a programy* (Praha 1939), *Don Quijote české filosofie — Emanuel Rádl 1873—1942* (New York 1943, Praha 1947), *S druhého břehu — Úvahy z amerického exilu 1940—1945* (s O. Odložilíkem, New York 1945, Praha 1946), *O nové Československo* (Praha 1946), *Mezi Východem a Západem — soubor článků 1944—1945* (Praha 1946), *Komunismus a křesťanství* (Hradec Králové 1947), *Masaryk mezi věřejškem a zítřkem* (Praha 1947), *Theologie a církev — soubor článků 1927—1939* (Praha 1949), *Od reformace k zítřku* (stať ve stejnojmenném sborníku, Praha 1956), *Kirche und Theologie im Umbruch der Gegenwart — Ein slowakischer Beitrag zu den ökumenischen Gesprächen*, Prag 1956 aj. — O J. L. Hromádkovi existuje značný počet statí v evangelických časopisech a sbornících. Z marxistických autorů zmiňuje se o něm I. Sviták v článku *Změny ve společenské úloze náboženských ideologií* (Filosofický časopis 1956, č. 3).
- 45 „Sociální křesťanstvím“ se zpravidla označují všechny pokusy řešit „sociální otázku“ z pozic křesťanského náboženství, zatímco hnutí „sociálního evangelia“ je hnutí amerických protestantských církví, které vzniká na přelomu století a orientuje se na praktickou sociální akci.
- 46 Leonhard Ragaz (1868—1945) se věnoval horlivě přednáškové činnosti, zvláště na počátku 20. století (*Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart*, 1907) a po Říjnové revoluci, kdy opouští stolici teologie a plně se zabývá organizací náboženskosoциalistického hnutí.
- 47 *Od Krista k Marxovi, od Marxe ke Kristu*, J. Laichter, Praha 1935.
- 48 O tomto základním rozdělení současné protestantské teologie viz J. A. Leva da, *Sovremennoje „social'noje christianstvo“*, *Voprosy filosofii*, 9, 1961.
- 49 *Náboženství a politika*, 80—84.
- 50 *Essay o vědě a víře*, 148—149.
- 51 Tamtéž, 146.
- 52 *Křesťanství a vědecké myšlení*, 37.
- 53 Není zde důležité zkoumat, do jaké míry dospěl Hromádka, který pracoval původně pod vlivem liberální teologie, k ortodoxnímu stanovisku samostatnou cestou. V žádném případě ho však nelze považovat za přímého tlumočnicka a pouhého následovníka názorů Barthovy školy.
- 54 *Srov. J. Král, Československá filosofie*, Praha 1937, 67; J. Tvrdý, *Průvodce dějinami evropské filosofie*, 420 aj.
- 55 *Křesťanství a vědecké myšlení*, 10—17, 36 aj.
- 56 Tamtéž, 35; *Masaryk* 1930 aj.
- 57 *Katolicismus a boj o křesťanství*, 8.
- 58 Tamtéž, 13.
- 59 Tamtéž, 238, 254, 256 aj.
- 60 *Problém pravdy v myšlení teologickém* — 1928, ve sb. *Theologie a církev*, 59—60.
- 61 Tamtéž, 70.
- 62 *Masaryk*, Praha 1930, 156—158.
- 63 *Otázka sociální II*, *Cin*, Praha 1948, 230.
- 64 *Die Theologie im Umbruch der Gegenwart*, 25—29.
- 65 Tj. období, kdy se církev a její ideologie stala centrem v životě společenském, státním, politickém, kulturním, vědeckém.
- 46 V tomto duchu vykládá důsledně problém svobody církví při posuzování situace pravoslavi

- v SSSR (po I. světové válce), křesťanských církví v lidové Číně (v padesátých letech) i církví u nás v současné době.
- ⁶⁷ Systematicky zaujímal stanovisko k publikacím Kutterovým, Ragazovým, Barthovým, Thurneyssenovým, Brunnerovým aj. a sledoval osudy těchto směrů v konkrétních souvislostech politických a ideologických.
- ⁶⁸ Mám na mysli především protestantské náboženství, i když existuje i katolický existencialismus. Katolíci, zvláště novotomističtí filosofové a teologové cítí tu nebezpečí, a proto se obracejí i proti existencialismu, proti likvidaci „zprostředkování“, proti příliš ostrému protikladu mezi bohem a světem. Srov. např. Hessenovu kritiku „dialektické teologie“ (J. H e s s e n, *Die Geistesströmungen der Gegenwart*, Freiburg 1937, 157–159) nebo Sciaccovu kritiku teistického existencialismu (viz *Vestník istorii mirovoj kul'tury*, č. 3, 1957 — posudek Sciaccova spisu „La filosofia oggi“ [1952–1954] v recenzi L. I. G e r m a n a, *Sovremennaja filosofija v neoscholastičeskom osveščenií*).
- ⁶⁹ Proto je pro Kierkegaarda nepřijatelná Hegelova filosofie, která je z tohoto hlediska v podstatě imanentistická.
- ⁷⁰ Termín „odcizení“ nepoužívám tu náhodou. Mnozí teologové a filosofové se dnes na Západě snaží využít Marxova (a Hegelova) termínu „odcizení“ pro útoky proti marxismu („mladý“ Marx proti „starému“) a komunismu (snaha dokázat, že komunismus zesiluje „odcizení“ člověka, kritizované Marxem); jiní — ze stanoviska jisté opozice proti nejreaktějším politickým silám — tvrdí, že jsou také proti „odcizení“ člověka v kapitalistické společnosti. Např. v diskusi mezi francouzskými marxisty a katolíky o morále pravi katolík C l a u d e T r é s m o n t a n t: „Marxisté a křesťané si přejí člověka osvobozeného od odcizení, člověka, který je v plném a pravém slova smyslu člověkem; člověka, který není změněn ve věc ani v nástroj, člověka, který není odcizen v práci, odcizen ve své funkci ani poroben člověku jinému“ (*Le lettres françaises*, č. 819 ze 7.—13. dubna 1960). V odpověď na tyto snahy je nutné zdůraznit, jak to činí R. G a r a u d y ve zmíněné diskusi i v knize „*Perspectives de l'homme*“ (P. U. F., Paris 1959), že samo náboženství je ideologí odcizení. Marxismus ovšem nelze redukovat na „teorii odcizení“. Domnívám se však, že jsme tuto Marxovu analýzu nevyužili dostatečně pro rozbor vzniku, charakteru, společenské a ideologické funkce náboženství, např. pro odpověď na otázku, jakým způsobem je dnes náboženství ideologickým výrazem „odsouštění“ a „oddělení“ člověka v soudobé kapitalistické společnosti, jak náboženství souvisí s konflikty v naší společnosti apod.
- ⁷¹ O otázkách soudobé protestantské teologie, o J. L. Hromádkovi a o dalších tématech úzce spjatých s naší studií pojednává práce M. M a c h o v c e, *O tak zvané „dialektické“ teologii současného protestantismu* (Nakl. ČSAV, Rozpravy ČSAV — řada společenských věd, roč. 72 — seš. 14, Praha 1962, 121 str.). Nemohli jsme ji brát v úvahu, protože byla publikována po uzavěrcce Šborníku.

ZUR PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE DES TSCHECHISCHEN PROTESTANTISMUS

MASARYK — RÁDL — HROMÁDKA

Die vorliegende Studie setzt sich die Analyse jener Richtung der tschechischen bürgerlichen Philosophie des 20. Jahrhunderts zum Ziel, in der die Philosophie und Theologie mit den Wandlungen des tschechischen Protestantismus verknüpft war. Ihr Verfasser ist bestrebt, ein ideologisches Portrait von drei Repräsentanten der verschiedenen Etappen und Aspekte dieses Prozesses: T. G. Masaryk, E. Rádl, J. L. Hromádka zu entwerfen.

Im 1. Kapitel geht es dem Verfasser darum, die Beziehung T. G. Masaryks — der Zentralgestalt des politischen und ideologischen Lebens der tschechischen bürgerlichen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts — zum Protestantismus näher zu bestimmen. Er ermittelt sowohl die Unterschiede zwischen Masaryk und dem Protestantismus (Masaryks Kritik an der Offenbarungs-Religion, sein Antiklerikalismus, anthropozentrische Einstellung seiner Philosophie u. a. m.) als auch die starken Einflüsse von Masaryks bürgerlich-reformistischer Politik und Ideologie auf den tschechischen Protestantismus. — Im 2. Kapitel befasst sich der Verfasser mit der Philosophie von Masaryks Schüler E. Rádl, dem aktiven Mitarbeiter der tschechoslowakischen evangelischen Kirchen und bedeutenden Repräsentanten der tschechischen nicht marxistischen Philosophie in der Zeitspanne zwischen den beiden Weltkriegen. Er verfolgt hier, wie sich in der Grundhaltung sowie in den inneren Widersprüchen von Rádls Philosophie die Zeitproblematik widerspiegelt, in der neben dem Problem des Aktivismus das — im Geiste eines ge-

steigerten Theozentrismus und einer apologetischen Theologie gelöst — Problem der Beziehung der subjektiven zur überpersönlichen Welt den wichtigsten Platz einnimmt. In diesem Sinne bildet Rádl den Übergang von Masaryk zu J. L. Hromádka, dem das 3. Kapitel gewidmet ist. Hromádka ist vor allem ein protestantischer Theologe, der bei uns als Anhänger des orthodoxen, der sogenannten dialektischen Theologie (Schule K. Barths) nahestehenden Protestantismus auftritt. Der Verfasser unternimmt den Versuch, die Zusammenhänge zwischen diesem theologischen Standpunkt Hromádkas und seinen Bemühungen, die protestantische Ideologie von der unmittelbaren bürgerlichen Dienstbarkeit loszulösen, andeutungsweise herauszuarbeiten. Im 4. Kapitel analysiert er zugleich die Schranken dieses — im Rahmen der breiten Kampf-front für Frieden und sozialen Fortschritt allenfalls progressiven, der wissenschaftlichen marxistischen Weltanschauung jedoch prinzipiell widersprechenden — Standpunktes. Der Verfasser verweist auf die inneren Widersprüche dieses theologischen Standpunktes (zwischen der immanenten und transzendenten, sozialen und orthodoxen Interpretation der Religion, zwischen Historismus und Antihistorismus), die nur so gelöst werden können, dass der historische Prozess des religiösen „Ausgleiches“ mit der Welt von heute (insbesondere mit dem Kommunismus) von der „Demythologisierung“ der Religion zu ihrer tatsächlichen Aufhebung und Überwindung verlaufen wird.

Übersetzt von Karel Krejčí

