

J. B. Čapek

## Masaryk a náboženství

(Poznámky k Masarykovým dialogům, ČM 31, 1935, č. 2, s. 78-84)<sup>1</sup>

Tu se již ovšem blížíme k Masarykovu myšlení a životu náboženskému; je mu věnováno mnoho místa v dialozích s K. Čapkem i s E. Ludwigem, lze říci, že výklady o náboženství tvoří jádro obou knih. Ovšem jen ten, kdo Masaryka nezná, představuje si pod těmito výklady pasáže spekulativní, teoretické. Masaryk chce přirozeně svým částečně oponujícím spolubesedníkům zdůvodnit své náboženství i teoreticky, uvádí nenové důkazy teleologické, kosmologické atd.; tyto argumenty jistě nejsou nejsilnější částí jeho výkladů o náboženství a Masaryk také na ně neklade hlavní důraz. Rozlišuje striktně teismus jako vědeckou hypotézu a vlastní oblast víry a činného života duchovního.

Problém subjektivismu a objektivismu vystupuje Masarykovi také jako základní otázka náboženská, ať již ve formě protikladu: autorita – vlastní svědomí, či jinak. Jako zdravého objektivistu zajímal Masaryka Dostojevskij svým krajním subjektivismem. K problému sebevraždy jako důsledku odduchovnění moderního člověka podává Masaryk ve svých dialozích opět nové postřehy (např. v Hovorách III., 65, o zdánlivě paradoxní souvislosti mezi sebevražednými sklony a strachem ze smrti). Historicky Masaryk spojuje hodnoty křesťanské, speciálně ježíšovské, s antickými, přesněji platonovskými, nikoliv však v nějakou snadnou syntézu, v „café au lait“, jak ironicky říká; nikoli jen obnovování středověkého univerzalizmu a reformačního humanismu, které po svém slučovaly křesťanství a antiku, ale budování novodobého humanismu, který by těžil z křesťanství i z Platona, přitom však vytvářel hodnoty nové, přihlížející náležitě k vývoji moderního myšlení a vědy, a reprezentoval nový osobitý celek. Moderní, tvořivý humanismus Masarykův však nemůže být stavěn do opozice proti pojetí teistickému; právě v rozmluvách s Ludwigem užije Masaryk důrazného termínu „teistický humanismus“ (Duch a čin, 78), podobně jako precizuje teisticky své pojetí synergismu, jenž mu býval zprava zleva vytýkán jako prvek nenáboženský: „Je to Jeho (boží) plán, abych já spolupracoval“ (Duch a čin, 226). S tím souvisí i otázka Masarykovy etiky a její autonomie či heteronomie, o které bylo také v posledních letech diskutováno. V Masarykových výrociích o etické sankci proniká heteronomní pojetí, jak formulačně rozváděl J. B. Kozák v závěru svého Přítomného stavu etiky (210, 218 aj.); tam, kde Masaryk o této otázce nemluví teoreticky, ale životně, vyjadřuje se ještě vřeleji. Ludwigovi praví, že náboženství sankcionuje mravnost (Duch a čin, 79), Čapkovi, že „Bůh nás nechává pracovat při svém díle, chce po nás práci, tedy spolupráci“ (Hovory, 71-72). Je tedy Masarykova etika svérázným spojením východiska autonomního i heteronomního, ale hledisko heteronomní, lze říci přímo teonomní, je prius a je nejvyšší normou – což ovšem neznamená únik do transcendentna („Jsme vedle Boha a pod Bohem bytostmi autonomními; máme právo iniciativy a neseme i tíhu odpovědnosti –“ Hovory, 72). V tom se jeví také – a snad nejsilněji – Masarykova osobnostní schopnost rovnováhy, že uchovává teonomní východisko neupadá do transcendentismu a rozvíjí nejenergičtější lidskou, humanitní iniciativu se nestává výlučně terrestrickým a hmotně utilitárním. Antropocentrismus – snad v tom smyslu, že nemůžeme se zde na světě o nic lepšího starat, než o člověka a o společnost lidskou; ale ten člověk a ta společnost nejsou sami sobě nejvyšším cílem, autoritou, normou, dosahují své lidské výše jen ve službě skutečnosti vyšší – tedy opět *ne* antropocentrismus. Je jasno, jak Masaryk reciproálně spojuje náboženství s etikou; není náboženství bez etiky – ale ta věta mu platí i naopak, přičemž pečlivě dbá, aby obě hodnoty existovaly vedle sebe jako veličiny samostatné, které nemohou být zaměňovány a jedna druhou nahrazovány.

Není snadno plně a podstatně vystihnout Masarykovo náboženské myšlení; je pochopitelné, že mnozí, kdo sledují toto jeho myšlení, si je třeba bona fide redukují na body sobě známé

nebo blízké a nahrazují tak celkový pohled parciálními úseky. Proto nezbývá než se častěji vracet k těmto Masarykovým projevům, srovnávat si je pozorněji v celek a nepoučovat se jen u Masaryka, který nejednou žádá svými stručnými formulacemi více orientace a informovanosti, než je u nás zvykem (srovnej jeho výroky o českém náboženském analfabetismu); je třeba studovat i osobnosti a směry, z nichž Masaryk duchovně čerpal, od nichž se učil, s nimiž se vyrovnával.

Proti svým dřívějším projevům zdůrazňuje Masaryk silněji, že něco jiného je teistický názor a něco jiného živá víra. V dialozích Masarykových se neopakuje v té vyhocené formulaci názor, známý např. z Amerických přednášek (s. 52 aj.), že místo víry dnes nastupuje přesvědčení. Nyní Masaryk nežádá méně kritických záruk, ale dbá – z důvodů náboženské zkušenosti, posílené zvláště válkou, ale i z důvodů noetické přesnosti – na rozlišení toho, co vím, a toho, čeho se naději. Ovšem nepodávají Masarykovy dialogy vypracované definitivní studie o mezích vědění a víry, o všech přechodech mezi nimi a o jiné základní problematice; takovou odpověď patrně bude nové vydání *Konkrétní logiky*.<sup>2</sup>

Dotkli jsme se faktu, že Masaryk si nepředstavuje svůj teistický humanismus jen jako shrnující výslednici dějinných duchovních hnutí, ale jako pokračující poznání a tvoření; nejen jako syntézu, ale i jako novou tezi. Je logické, že při tom nešetří kritickými poznámkami proti dějinným útvarům křesťanství, a to proti všem; protestantismus, jenž mu byl blízký některými svými znaky, dochází tím ostřejší kritiky v bodech, v nichž Masarykovi jako církevní útvar a systém nevyhovuje. Přece však není u Masaryka výlučného evolucionismu náboženského a individualismu liberálního. Masaryk, personalista, má živý a praktický absolutní vzor osobnosti Ježíšovy. Teoreticky ho měří pohledem zcela historicky relativním; přitom však v něm reálně vidí plnost náboženského poznání a života. Zde útočně prospektivní Masaryk nalézá svůj nejvyšší, lze říci definitivní příklad v retrospektivě duchovních dějin. „Náboženství, to je pro mne Ježíš“ (Duch a čin, 68). K. Čapek si toho všiml předběžně a konstatuje Masarykovi (Hovory, 91), že kdykoli naznačuje svou víru, vždy cituje Krista a apoštoly; na to odpovídá Masaryk: „Ano, Ježíš – neříkávám Kristus – je mně vzorem a učitelem zbožnosti.“ Dvě hlavní Ježíšova přikázání, láska k Bohu a k bližnímu, jsou i Masarykovi středem náboženství; k Bohu si však žádá ještě uctivějšího odstupu – vztah k němu se mu jeví jako „reverentia – úcta plná důvěry, vděčnosti a nadějnosti“. Ježíš je Masarykovi zosobněním jeho ideálu humanity, je v něm „humanismus sub specie aeternitatis“ (Hovory, 142); je zřejmo, jaký je v Masarykově výrazu „Ježíšovo náboženství lidskosti“ rozdíl od čistě racionalistického „Religion of humanity“, jak je vytvořil Paine. S Rádem se Masaryk srovnává v názoru, že u Ježíše nestál na prvním místě teologický systém, ovšem nevyhrocuje toto tvrzení tak radikálně jako Rádl, mluví správně o Ježíšových „diskrétních odkazech k transcendentnu“. Zní-li nedůsledně Masarykovo tvrzení, že Ježíš zrušil Starý zákon, a na jiném místě, že ho naplnil, že „nestvořil náboženství, to bylo vždycky a dávno před ním; byl reformátorem“ (Hovory, 147), pak je třeba pamatovat, že sám Ježíš se tak paradoxně vyjadřoval, že přišel zákon naplnit, nikoli rušit – při tom však prakticky překonával: „Slyšeli jste, že bylo říkáno starým..., ale já pravím vám...“. Náboženství je Masarykovi jít za Ježíšem; následování Ježíše, výraz tak oblíbený v křesťanství anglosaském, je Masarykovi heslem. Ježíš je nejvyšší v tom, že centrem jeho náboženství je nadosobní, nezištná láska; jeho náboženství je „kulturou lásky“ (Hovory, 95). Tato ježíšovská láska dnes ovšem neznamená jen filantropii, ale také velmi praktické povinnosti, především „spravedlivé nároky socialismu“ (Hovory, 154). I apoštol Pavel, jež Masaryk dříve (např. v přednášce O ženě) ostřeji posuzoval, je nyní oceněn se svým hymnem na lásku (Duch a čin, 78). Masaryk, jenž dovedl s takovým procítěním psát o Platonově Erotu (např. ve Světové revoluci v odstavci o tvořivé imaginaci poetické, umělecké i politické), prožívá a oceňuje také vrcholně Ježíšovu a Pavlovu Agapé, Charitas. Dávno před H. Scholzem, o jehož knize *Eros und Caritas*

referoval J. Patočka v předminulém ročníku tohoto časopisu, dovedl Masaryk spojit po svém nejvyšší ideu Platonovu i Ježíšovu; arci Ježíšova jako duchovnějši, plnějši a životnějši u něho vede. Platonova idea je mu inspirací, Ježíšova normou pro každodenní život. Zdůrazněním náboženství lásky, živého vztahu k Bohu, při němž se osobnost neztrácí, ale umocňuje, novým vytýčením Ježíšovy osobnosti jako tvůrčí moci lásky – tím vším se blíží Masarykovi pozdní Bergson se svými Dvěma zdroji náboženství a morálky, stejně jako zdůrazněním křesťanské aktivity a vírou, že pravda je jednající silou, nikoli jen nevyjádřitelnou a objevovanou ideou. (Je ovšem známo, že starší teze Bergsonovy, pokud se soustřeďovaly na problémy obecného vývoje apod., nebudily pozornost a souhlas Masarykův.)

Personalistický smysl vedl Masaryka k soustředění na Ježíše, týž personalismus se projevuje v jeho vztahu k Bohu a v názoru na věčnost. „Duše a Bůh, toť dvojproblém našeho myšlení i snažení – řekl bych, pravý úkol života“ (Hovory, 67). Neoblomně si Masaryk uchovává z křesťanské teologie ideu Boha osobního a ideu osobního života věčného („metafyzický individualismus“ – nejpřesnějši výraz by byl „personalismus“, protože nejde o individuum, ale osobnostní jádro člověkovu). Ovšem, věčný život začíná již zde na zemi – tímto pojetím opět se Masaryk účinně brání nebezpečí, aby těžiště a smysl života nebyly přesunuty do záhrobí. Ač tedy Masaryk houževnatě drží dva jmenované základní aspekty křesťanské, víru v osobního Boha a v individuální nesmrtnost, obrací se ostře proti „nadhodnocení transcendentna“, ne ovšem z antipatie k němu, ale z obavy, aby toto nadhodnocení nepůsobilo škodlivě na mravní individuální i sociální lidskou aktivitu na této zemi.

U Masaryka budí pozornost nejen hloubka a rytmus jeho aktivity, ale i její důvtipnost a bystrost. Již v II. díle Hovorů (2. vyd., s. 145) konstatoval trpce Masaryk, že Američané „jsou podnikavějši dobří než u nás“. Nespokojuje se konstatováním evangelia, že synové světa bývají chytřejši než synové světla, a přemýšlí mnoho o Ježíšově radě, aby lidé byli sprostní jak holubice, ale i chytří jak hadové (Duch a čin, 231). „Láska nás činí praktickými – zbožnost si neřádá nešiků“ (Hovory III, 97). Ovšem: „Chytráci jsou koneckonců hloupí“ (Hovory, 157). Tedy služebná chytrost, ne osobivě chytráctví.

Masaryk, ač dnes uznává více funkci tajemství než kdysi (Duch a čin, 226 aj.), nevzdává se „analýze náboženství“, již je např. u K. Čapka věnována celá kapitola s 24 body. Bůh je mu v tomto analytickém uvažování „předmět smyslům nedostupný“; v této větě ovšem odpudí pozitivistického myslitele „nedostupný“ a radikálního teologa „předmět“ (K. Barth vychází z teze o „nepředmětnosti“ boží – Bůh nemůže být objektem spekulace). Zdůrazňuje-li nutnost kritického zkoumání, činí tím Masaryk zadost objektivním požadavkům obecným – sám od své zralosti nikdy o Bohu nepochyboval.

V Rusku a Evropě Masaryk kritizuje dětinnou víru; tam čelil mytické primitivnosti a lacinému antropomorfismu. Ale sám při veškeré složitosti a neúplatné omezřelosti myšlení má v nejčistším smyslu dětsky důvěřivý a bezpodmínečně oddaný vztah k Bohu. Náboženství je poznání života a skutečnosti, je víc, je i jejich hodnocením, a je víc, je celkovou všeobjímavou silou životní: „Nic není tak tvořivého, nic tak úhrnného jako náboženství.“ Tam, kde Masaryk mluví s K. Čapkem a zvláště s Ludwigem o Prozřetelnosti ve svém životě, uvědomujeme si tu bezvýhradnou víru a jistotu, že vše je řízeno a vedeno boží vůlí. Tato víra byla plně vyslovena již ve Světové revoluci; v obou knihách dialogů je ovšem několikrát opakována lidsky plnějši a vřelejši. Masaryk věří v boží všemohoucnost a v jeho řízení i vnějších procesů a událostí; v tom smyslu je Masarykův teismus stoprocentní, radikálnějši než u jiných myslitelů, kteří – zamýšlejíce se nad existencí zla ve světě – uznávají boží vládu (resp. možnost vlády) v říši vnitřní, v duši člověka a skrze ní pak ve světě, nikoli však přímo v říši vnějši, v říši procesů hmoty, o níž Bůh teprve zápasí. Ovšem vždy si uvědomujeme – není u Masaryka teismu „monarchistického“, diktátorského: stále tu provází idea synergismu.

Masaryk arci žádá náboženství nezjevené (rozumí-li se zjevením definitivní, na věky uzavřený projev boží vůle v některé knize, osobnosti, události). Pro tento odpor k takovému pojetí zjevení byl Masaryk přiřadován k pozitivismu a proti linii teistické; je však otázkou, je-li skutečně v tomto sporu jádro problému Masarykovy religiozity. To jádro bude daleko spíše ve vzpomenuém teistickém personalismu, který tak bezpodmínečně hájí víru v Boha osobního (osobnostního) a v individuální nesmrtelnost, a v produchovnělé humanitní aktivitě, jež je synergií s Bohem z jeho plánu.

Náboženská kritika Masarykova platí především katolictví; protestantismu potud, pokud nesplňuje Masarykův požadavek stálé reformace, zásadu nekonečné zdokonalitelnosti, kterou Masaryk v souhlase s Palackým vidí již ve vývoji bratrské Jednoty, počínajíc Lukášem. Dogmatismus protestantský je Masarykovi solí v očích, přitom však – opět zdánlivý paradox – odsuzuje vývojové odnáboženštění některých směrů protestantských (Duch a čin, 72 aj.). Na dnešním českobratrství vadí Masarykovi ortodoxie (Duch a čin, 76; je jí vskutku tolik?), Komenský je mu však typem pravé pokrokovosti a spolu zbožnosti. Dnešní českobratrství je Masarykovi – málo českobratrské.

Masarykova kritika, lze říci konstruktivní, platí zvláště protestantismu a přívržencům moderní vědy; sledujeme-li jednotlivé projevy této kritiky, uvědomujeme si její pedagogické zaostření – protestantismus chce Masaryk hnát blíže k modernímu myšlení (ovšem bez abdikace niterné a praktické zbožnosti), moderní duchy vede k Ježíšovi a víře. Snad dialektickým sblížením těchto protikladů chce Masaryk pracovat k novému typu víry, který by byl něčím zcela jiným než „zlatou střední cestou“ (podobně jako chápe Masaryk funkci Chelčického proti Žižkovi a některým Bratřím).

<sup>1</sup>Karel Čapek: Hovory s T. G. Masarykem, III. Myšlení a život, Praha 1935. Emil Ludwig: Duch a čin. Rozmluvy s Masarykem, Praha 1935.

<sup>2</sup>"Druhé vydání" Masarykovy Konkrétní logiky .....