

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

2014

Kristýna Koutníková

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Bakalářská práce

Filosofie náboženství ve vybraném díle

Tomáše Garrigue Masaryka

Kristýna Koutníková

Plzeň 2014

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

Filosofie náboženství ve vybraném díle

Tomáše Garrigue Masaryka

Kristýna Koutníková

Vedoucí práce:

Mgr. Eduard Neupauer, Ph. D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2014

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a zdrojů informací.

Plzeň, 11. dubna 2014

.....

OBSAH

1	ÚVOD.....	1
2	O FILOZOFII A FILOZOFII NÁBOŽENSTVÍ K METAFYZICE.....	2
3	ŽIVOTNÍ CESTA TGM.....	4
4	V BOJI O NÁBOŽENSTVÍ.....	8
4.1	TGM: SEBEVRAŽDA HROMADNÝM SPOLEČENSKÝM JEVEM MODERNÍ OSVĚTY	11
4.2	KAREL ČAPEK: HOVORY S T. G. M.....	13
5	VZPOMÍNKY SOUČASNÍKU NA T. G. MASARYKA	17
6	IDEÁLY HUMANITNÍ.....	19
7	NÁBOŽENSKÉ TÁZÁMÍ V KONTEXTU PRÁCE <i>RUSKO A EVROPA</i>	22
7.1	VÝZNAM STUDIE <i>RUSKO A EVROPA</i> PRO MASARYKOVO POJETÍ	26
7.2	POHLED ODJINUD – EMIL LUDWIG: DUCH A ČIN.....	28
8	MODERNÍ ČLOVĚK A NÁBOŽENSTVÍ – MASARYKOVO VÝCHODISKO	35
9	ZÁVĚR	40
10	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY:	42
11	RESUMÉ.....	43

1 ÚVOD

Tato bakalářská práce si klade za cíl popsat principy náboženského cítění prvního československého prezidenta T. G. Masaryka a dospět k pojmenování a konkretizaci základních tezí těchto principů ve vztahu k aktuálním otázkám euroatlantické náboženské filosofie.

Hybným motivem a výchozí metodologií práce je analýza vybraných děl Masarykových děl (případně děl Masarykových filosofických a etických soukmenovců), kde otázka pojetí lidské bytosti ve vztahu k Bohu či ideji Boha je řešena s filosofickou naléhavostí a s položením důrazu na kontext plnoprávného bytí člověka.

Na základě dobové, osobní Masarykovy sondáže do věroučných oblastí rozdílných křesťanských okruhů – protestantského, katolického a pravoslavného – se práce pokouší odpovědět na otázku, z jakých pramenů vyšla Masarykova snaha definovat vlastní náboženské přesvědčení kriticky a racionálně, a jak tohoto vědecky a pozitivisticky nazíraného a otevřeného přístupu k náboženské otázce bylo užito pro budování ideových základů prvorepublikového státu. Práce se také pokouší nabídnout náhled do pojetí Masarykovy christologie – přinést svědectví o tom, jaká rovina osobnosti Ježíše Krista a jeho učení byla pro Masaryka filosoficky nejvěrohodnější a nejvíce platná.

2 O FILOZOFII A FILOZOFII NÁBOŽENSTVÍ K METAFYZICE

Filozofie náboženství je druhou pomocnou vědou pro historika náboženství. Historie náboženství není tématem mé práce, přesto jsem dlouhodobým studiem praktické filozofie náboženství, a nejenom já, došla k úsudku, že dnešní dějiny náboženství se úzkostlivě vyhýbají filozofickému zhodnocení pravosti jednotlivých náboženství. A předpokládám, že právě úkolem filozofie náboženství je podání úsudku o pravosti a praktické hodnotě rozličných náboženství.

Filozofie pojem náboženství vymezuje určitými principy. Náboženství může být bez boha, ale nemůže být bez zbožnosti, například buddhismus nezná pojem bůh, a přesto je nesporně náboženstvím. Bez boha se náboženství může obejít, ale nikoli bez posvátnosti.

Posvátnými se hodnoty lidského života stávají tehdy, když je člověk uvádí do vztahu s nadsmyslovými schopnostmi, a hrají-li tyto skutečnosti v jeho vědomí důležitou úlohu přesto, že k nim došel cestou citu; a právě tento citový podklad člověka k překročení meze poznání za smyslovou a rozumovou zkušenost nazýváme zbožností. „Slovem náboženství,“ řekl Masaryk, „označujeme všechny projevy; bez zbožnosti není náboženství - leda to tak zvané matrikové.“¹

Náboženské poznání nemůže nikdy odložit svou subjektivní povahu, je subjektivní zbožností samou. Člověk, který říká, že je ateista, není nikdy ateistou, popírá pouze boha lidí, které například nemá rád, ale na dně jeho duše je bůh. O tom jsme se mohli přesvědčit z výpovědí obětí koncentračních táborů. Možná, že je to jiný bůh, člověk se mu oddává v oběť.

Přístupme k metafyzice. Ta také pramení z lidského tíhnutí za nadčasovým, jakéhosi platónovského prvku po dokonalém duchu. Pohled do struktury metafyziky je složitý. Může být přísně vědecký, může být určený pro širokou veřejnost. Není možné, např. porozumět bez předběžného studia Kantovi, ale proč se nestát dobrým křesťanem?

¹ Čapek K., *Hovory s TGM*, s. 233

A vztah mezi náboženstvím, metafyzikou a filosofií? Mezi nimi není možné vést jednoznačnou čáru. Filosofie podléhala v dějinách kdekomu, teprve postupem staletí se dopracovala samostatnosti.

A co církev? Úřadující církev ztratila postupem času světelnou krásu, stala se strnulou a nadřizenou. Nechce se vzdát toho, co má, zejména církev katolická, proces rozluky trvá sto let. Na základě historicky daných skutečností filozofie se do současné doby zabývá otázkou: „Jakou hodnotu má náboženství pro lidstvo?“

Všeobecný náhled na souvztažnost praktické filozofie, metafyziky, náboženství je úvodem do další kapitoly mé bakalářské práce, a to charakteristiky osobnosti T. G. Masaryka a jeho díla.

3 ŽIVOTNÍ CESTA TGM

Obraz životní cesty filozofa, politika, profesora a v poslední řadě prezidenta Tomáše Garriguea Masaryka je všeobecně známá a od roku 1989 opět často publikovaná.²

Náplní další kapitoly mé práce jsou tedy jen mezníky Masarykova curriculum vitae a směřují k odpovědi na otázku: Odkud pramení ta hluboká a neotřesitelná zbožnost pana prezidenta? Tak hluboká, že přerostla v existenci jeho vynikajících filozofických děl o náboženství, etice a postoji moderního člověka k náboženství.³

Prvním zastavením je u rodiny samé, zejména u matky, Terezie Masarykové. Její přísná náboženská výchova a její opravdová zbožnost zanechala stopy v Masarykově duši po celý jeho život.

Stále se prohlubující rozdíl mezi zbožností a náboženskou příslušností ke katolické církvi objevil na sobě student Masaryk v Brně, počínal však už při pobytu v Čejkovicích, kdy poznal dvojí tvář života kaplana Sátory, což následně také utvářelo jeho osobnost.

Vídeňské studium nakonec zaměřil ke studiu filozofie završené doktorátem. Ve Vídni se také zcela rozešel s katolickou církví, jejím klerikalismem a věnoval se spolkovému životu.

Další žena Masarykovi vstoupila do života v Lipsku, Charley Garrigue, Američanka z Brooklynu. Zaujala TGM zjevem, vzděláním, skromností a jemností chování, hlubokým porozuměním umění, vysokou přirozenou inteligencí. Co pro něho znamenala i nadále, vypráví v Hovorech: „Charakteristické je, že milovala matematiku. Toužila celý život po přesném poznání, ale tím v ní netrpěl cit. Byla hluboce zbožná. Byla naprosto nekompromisní a nikdy nelhala; její pravdivost a nekompromisnost měly velký vliv na mne. S ní jsem dostal z protestantismu do svého života to nejlepší:

² Např.: Opat J., *Filozof a politik T. G. Masaryk 1882 -1893*

³ Seznam jmenovaných děl uvádím v seznamu použitých pramenů

tu jednotnost náboženství a života, náboženskou praktičnost, náboženství pro všední dny.“⁴

Závěrečná slova jsou zásadním odkrytím náboženského smýšlení Tomáše G. Masaryka. Roku 1880 vystoupil z katolické církve a před příjezdem z Vídně do Prahy jej předchází pověst renomovaného vědce, přímého a zásadového člověka. S potvrzením jak vědecké fundovanosti, tak nezvratného humánního postoje se má veřejnost seznámit zanedlouho.

Doba vlastenecké euforie - pravost Rukopisů. Vysvětlení, co literárně, politicky a psychicky pro český národ znamenaly, by bylo předmětem jiné práce. Nelze opominout právě Masarykovo rozhodnutí nepodpořit národní nadšení a nepochybnost o pravosti Rukopisů. Nezvratně dokázal jejich falzifikaci. Tvrdím, že i v tomto okamžiku, kdy veřejnost profesora filozofie za jeho postoj pranýřovala, zvítězila hluboká zbožnost ruku v ruce se ctí a pravdou nad falešným vlastenectvím. Masaryk spolu s Gebauerem a dalšími snesli důkazy, byť se zdálo, že výrazně poškodí historickou minulost národa. Následovala nenávist se všemi následky, např. nakladatel Otto odřekl vydávání časopisu Atheneum a Masaryk ho musel vydávat sám, nechtěl, aby časopis zanikl.

Nenávist se zvrhla v osobní osočování a další události „přilévaly oleje do ohně“. Roku 1899 byl obviněný žid Hilsner z vraždy křesťanské dívky a jeho údajný čin byl tiskem prohlášený za rituální vraždu. Masaryk oponoval, napsal dokonce spisek, ten byl zkonfiskovaný. Očividně šlo o záminku k vyloučení TGM z univerzity; bohužel, k osočování se připojili i studenti a profesor Masaryk musel přestat přednášet.

Všechny štvánice se vyhrocují v době, kdy se Masaryk věnoval především řečnictví. Na mnohých svých vystoupeních se zabýval tématem klerikalismu⁵, jeho projevy opět vzbudily nevěli rakouské vlády, katolické církve a jejich zastánců.

⁴ Čapek K., *Hovory s T. G. Masarykem*, s. 74

⁵ Klerikalismus = úsilí o společenské uplatnění katolické církve spojené obvykle se zneužíváním náboženství k politickým cílům

Následovaly další a další aféry, politické blamáže Rakousko - Uherska, na které Masaryk ve svých vystoupeních, ať v říšském parlamentu coby poslanec, ať v zahraničí, kde jeho projevy vzbuzovaly úctu a souhlas, upozorňoval. A vždy jednal z pozice pravdy, úcty ke svému zásadnímu postoji, úcty k člověku samému.

Výčet jeho osobně statečných postojů dokládá tu stále připomínanou zbožnost, která vyplývá z jeho pocitu zastávat pravdu, nekompromisně bojovat s falší a lží, a hlavně nikdy nevzít své slovo zpět: příkladem lze uvést rok 1908 - vystoupení v aféře profesora Wahrmunda ve Vídni, zásadní postoj k nevině zábřežských inteligentů, Švihova aféra.

První světová válka učinila zlom v práci T. G. Masaryka, věnoval se v zahraničí politickému cíli: osvobodit Čechy, Moravu a spolu se Štefánikem i Slovensko z rakouské nadvlády Habsburků.

A postoj pravdy, cti, tedy i zbožnosti stále zůstává v přední linii. V době první světové války se Masaryk představuje jako pravdivě vlastenecká osobnost. Nenávist vůči rakouské vládě dává již nepokrytě najevo, všechny jeho řečnické projevy v zahraničí směřují k odkrytí zpátečnické politiky Rakouska a k myšlence, že české země by se mohly stát samostatnými. Objížděl celý svět, domohl se jednání s předními světovými státníky, vytvořil kolem sebe skupinu schopných diplomatů a politiků, kteří mu připravovali cestu k naplnění jeho záměrů, jmenujme např. Milana Rastislava Štefánika.⁶

Zdá se, že jeho zásadní mravní postoj – zbožnost ustoupila do pozadí. Opak je pravdou. Všechno jeho jednání, každý čin byl krokem pevně a hluboce věřícího člověka, stále máje před sebou obraz obou žen, které svou zbožností určily cestu i jemu.

Do Prahy se vrátit nemohl, byl prohlášený za vlastizrádce a takové čekala jen proslulá Černá věž ve Vídni, odkud žádný odsouzenec živý nevyšel. Jen shodou náhod jisté smrti tak unikl první předseda československé vlády, Karel Kramář.

⁶ Milan Rastislav Štefánik - přední slovenský politik a diplomat, pracoval ve službách Francie, byl nositelem řádu Čestné legie a byl mu udělený šlechtický titul, zahynul tragicky 4. 5. 1919.

Pětašedesátiletý Masaryk zanechal v Praze rodinu, ta zoufale bojovala o přežití, nalomené zdraví Charley Garrigue Masarykové tomu bylo svědkem.

Rokem 1918 bych nástin životní cesty T. G. Masaryka ve své práci ukončila. Chtěla jsem naznačit kořeny jeho postoje k náboženství, víře, morálce, naznačit, odkud pramenila jeho mravní síla ke zdolání úkolů, které si předsevzal. Jeho život byl naplněný prací, bojem, příliš krátkým rodinným štěstím, ale snad motto provázející ho ve všem jeho konání: „Modli se a pracuj“, bylo tím hnacím motorem až do jeho smrti v září roku 1937.

4 V BOJI O NÁBOŽENSTVÍ

Z předcházející kapitoly jakoby vyplývalo, že pojmy náboženství a církev se neslučuje s Masarykovým náhledem a postojem. Kdysi jsem si zapsala jeho vyjádření, v podstatě obranu proti nařčení, že je ateistou. Bohužel, zápis byl pořízený v době, kdy jsem ještě neznala způsob zaznamenání citací, chybí pramen použité literatury. Přesto úryvek uvádím, neboť náležitě objasňuje vztah osobnosti Masaryka k náboženství a církvi. „Já nejsem protivníkem náboženství a konstatuji to vůči těmto pánům (klerikálům); nebyl jsem ve svém životě ani na vteřinu ateistou přese všechny lži, které proti mně stále a stále znova pronášíte; ale jak praveno, stydím se o náboženských pocitech mluvit s vámi. Musím však a smím zde mluvit jako Čech, jako syn národa, který měl Husa, Chelčického, Komenského. Tento národ ve své většině nebude nikdy klerikální a nemůže být. Český národ prvý zlámal pouta Římu v husitské reformaci, a jestliže nám jeden z řečníků na katolickém sjezdu jako ideály představuje Ferdinandy a protireformaci, musíme jako čeští politikové, jako synové českého národa, protireformaci s jejím náboženským násilím a strašnými konfiskacemi statků - skoro tři čtvrtiny celé země byly konfiskovány- jenom odsouditi. Nejsem odpůrcem náboženství, ani odpůrcem církve, ale mně je náboženství věcí svědomí a srdce.“

Poslední věta je natolik výstižná, že objasňuje vlastně celý Masarykův proces uvědomění si úlohy náboženství a církve. Každá myšlenka v díle *V boji o náboženství* jako by byla posuvným měřítkem k myšlenkám dalším. Oporou mu je Jan Hus. V jeho osobnosti vidí představitele duchovní náboženské svobody, v jeho přesvědčení úkol pro současnou inteligenci. „Zlořečený ten, kterýž pro skývu chleba opustí pravdu.“⁷ A Masaryk Husovu myšlenku rozprostírá do současných poměrů: „...stát v poznané pravdě, a všude, kde je toho potřeba, pravdu vyznat.“⁸

Mezi Masarykovou současností a současností mou je rovnítko. Byly dva mezníky v naší historii, kdy se Češi jako národ mohl rozhodnout úkol, koho si zvolí za svůj: rok 1968 a rok 1989. Oba, více rok 1968 se staly fiaskem. Úkol Čechů vytvořit

⁷ Masaryk T. G., *V boji o náboženství*, s. 29

⁸ Masaryk T. G., *V boji o náboženství*, s. 30

podle slov Masaryka náboženské duchovno jako úkol národní v obou případech ztroskotat.

Zaujalo mě i srovnání náboženství, víry a mravnosti. Filozof Masaryk svým hlubokým zamýšlením se nad podstatou slov dochází k přesvědčení, že víra není náboženství. A proč? Odděluje slepou důvěřivost od přesvědčení, kdy víra se stává argumentem, že slovo boží nepramení od „poslanců božích“, ale od Boha samotného. Masaryk žádá důkazy, může je podat věda. Zamyslím-li se nad slovy TGM, ano, pak jedině myslící člověk v jakékoliv době může víru pozvednout, oprostít od dogmat a katolické náboženství očistit od morálního úpadku.

Stranou zůstává otázka víry u prostého, třeba manuálně pracujícího člověka. V Masarykově díle jsem nenašla zmínku, zda víra prostého člověka se může oprostít od důvěřivosti k prostředníkům Boha na Zemi. Mé myšlenky směřují, např. ke zbožnosti mé babičky, podkrkonošské ženy, která naplňovala Masarykovo heslo: Modli se a pracuj! Na sto procent. Svou víru vyznávala prací na poli, sepětím s přírodou, každodenní modlitbou a zpěvem z kancionálu. Vůbec nepochybovala o správnosti či nesprávnosti slov pana faráře, hltala je jako duševní lék, usnadňovala jí její těžký a strastiplný život.

A posílám autorovi otázku, „na druhý břeh“ : Co by se stalo, kdybyste takovému člověku vzal víru v podobě, jakou ji převzal od svých předků a je smyslem jeho života? Já si troufám tvrdit, že by takový člověk zahynul nikoliv přirozenou smrtí, ale prostřednictvím svého dobrovolného rozhodnutí. Sebevražda a její příčiny z pohledu T. G. Masaryka budou v mé práci tématem další kapitoly.

Pojem mravnost, Masaryk ji hodnotí v rámci katolicismu. Uznává, že viděl v životě mnoho katolicky zbožných lidí, ale mravně špatných. Považuje takové setkání za jednu z nejtrpčích zkušeností: „Viděl jsem, že tak zvaní ateisté jsou lepší, velmi často lepší, než katoličtí teisté.“⁹

⁹ MASARYK, T. G.: *Intelligence a náboženství: náboženská diskuse v Královéhradeckém Adalbertinu* 23. října 1906. Praha: Čas, s. 42

Považuje za nepřirozený a přímo mrzačící katolický celibát. Katolicismus tak vlastně degraduje ženu, knězi je vnucená katolickou morálkou dvojitá tvář. I když Masaryk vyslovil tyto myšlenky na počátku 20. století, jsou alarmující i v 21. století. Počet kněží, kteří zneuctili mladý lidský život, roste, ale žádný papež doposud nepronesl odvážnou myšlenku celibát zrušit.

Katolická morálka je tedy kolosem na hliněných nohou, a i při málo zkušenostech, které mám, si troufám říci, že celibát bude problémem, který katolickou církev podlomí v základech. Tak sveřepě je propojená mravnost a náboženství v katolické církvi.

K příkladu čistého náboženství se TGM obrací k postavě Ježíše Krista. Ježíš Kristus zcela empiricky nastavil vztah k Bohu, ke smyslu života, k intimnímu osobnímu životu. A autor díla znovu zdůrazňuje, že moderní náboženství musí být přesvědčením, musí být duchovní, životní, humanitní, nikoliv asketické. Povyšuje rodinný život na šlechtitý úkon ve skloubení přirozených povinností otce i matky, a to s cílem čistě mravním.

Masaryk formuluje náboženství také jako prvek sociální, Ježíš také pomáhal chudým: „...je třeba si pamatovat na ty ohromné masy, které nemají chleba...“¹⁰. Ve vztahu k chudým katolickou církev zavrhuje pro její touhu po pompě a touhu po bohatství: „Náboženství naše nesmí být materialistické.“¹¹

Zaujala mne také kapitola III., str. 37 - 44 s titulkem Náboženská krise. Filozof Masaryk shrnuje prohršky katolické církve od historické doby až po současnost. Porovnává ji s protestantismem a dochází k poznání, že církve prodělávají krizi a může ji zastavit pouze náboženství nové, opravdové a vyšší. Nesmí převážit lež nad pravdou, má být příkladem poctivosti a pokrokovosti.

Po roce 1989 se Masarykova filozofie náboženství stala opět předmětem mnoha filozofických diskuzí. Moderní filozofie se shoduje v názoru, že náboženství je u Masaryka postoj, který pramení z famózních znalostí a zkušeností, hlavně z období

¹⁰ Masaryk T. G.: *V boji o náboženství*, s. 28

¹¹ Masaryk T. G.: *V boji o náboženství*, s. 31

antiky a křesťanství. V jeho pohledu na náboženství jej inspirovala především jeho žena. Myšlenka, že křesťanství spočívá v individuální praktické mravnosti věřícího je dnešnímu člověku blízká, ne tak církvi. Vztahuje se k jedinému bohu – osobě, která skrze svého syna nabízí sepětí s věčností. Nesmí však ztratit mravní hodnotu, což by znamenalo ztrátu náboženské svobody. Příznak takového ohrožení vidíme v současném Rusku.

Půjdeme-li ještě hlouběji v analýze myšlenek Masaryka o náboženství, pak můžeme jeho teze označit za nové myšlení, náboženskou demokracii. A rozumím-li jeho záměru, náboženství by mělo být individuálním svědomím, které by umožnilo opravdovou demokratickou podobu státu.

Je jakýmsi protipólem k totalismu, protipólem k titanovskému chvastounství, je pro dnešního člověka nabídkou kvalitního života, podporou češství a vlastenecké hrdosti. Počítá však s tím, že svědomí nebude pro nás ulitou, ale vystoupíme s ním spolu s individuální zodpovědností.

Masarykovy myšlenky jsou výzvou, pro naši generaci závazkem, že jeho příkladná zbožnost, jeho náboženský postoj a mravní odpovědnost bude pokračovat.

4.1 TGM: SEBEVRAŽDA HROMADNÝM SPOLEČENSKÝM JEVEM MODERNÍ OSVĚTY

V předchozí kapitole jsem zmínila, že budu analyzovat Masarykovo dílo o sebevraždě.

Masarykova úvaha mne zaujala z pohledu očekávání na přístup tak morálně pevného člověka k činu, který se neslučuje s názory víry obsažené v Desateru. A stalo se, že se kniha opět ocitla v úloze učebnice k pochopení a nahlížení na zoufalý čin.

První vydání bylo v německém jazyce a vyšlo ve Vídni v lednu 1881, české vydání teprve v roce 1904. Autor sám přiznává, že v rozpětí let došlo ke změnám některých statistik, ale základní myšlenku by nezměnil. Než přistoupil k vědeckému

pojednání o sebevraždě, odkazuje se na Dostojevského, jeho Běsy a Deník spisovatele. Komentuje, že s ruským spisovatelem je v názorech na čin v překvapující shodě.

Masaryk empiricky krok po kroku analyzuje sebevraždu po stránce klasifikace příčin a i po stránce psychologické. V hlavě třetí objasňuje druhy a způsoby sebevraždy, dějiny sebevražednosti v hlavě čtvrté a pro naši současnost je poučná hlava pátá a šestá o osvětě a terapeutice sebevražedných úmyslů.

Myšlenky TGM uvedené v knize lze shrnout do několika bodů. Nejprve se v knize pojednává o klasifikaci příčin a jejich působení, do popředí staví vliv podnebí, půdy, kosmických vlivů, zeměpisného rozdělení, světových stran, dále pak tělesnou dispozici, společenské poměry. Všechny jevy jsou odůvodněné statistikou a historickými fakty.

Spis jsem vyhledala pro jiný záměr, pro pojmenování patologického jevu moderní společnosti. Jakou spojitost má sebevražda s náboženskou vírou? Autor shrnuje své poznatky do teze, že jde o mravní oslabení ztrátou náboženské víry.

I když dílo obsahuje především fakta, skrývá se pod nimi sociologická meditace a Masarykovi téma sebevraždy či vraždy bylo prostředkem k celoživotnímu studiu sociálně patologických jevů. Zkoumal sebevraždu jako symptom krize moderní společnosti a po vypuknutí 1. světové války došel k názoru, že protiklad sebevražda-vražda se ve zmíněné válce rozrostl ve vražednost světového rozměru. A příčina byla stejná jako u sebevraždy - mravní oslabení ztrátou víry, pesimismus a patologický subjektivismus.

U sebevraždy se pak nabízí myšlenka ztráty „věčnosti“, v lidovém podání, které nebylo pro Masaryka neznámé, sebevrah nesměl být pohřbený do pokřtěné země, nýbrž pouze u hřbitovní zdi. Sebevražednost definuje jako krizi, patologii společnosti, člověk se sebevražednými úmysly je nemocný člověk bez existence Boha. Nabízí mravní ozdravení v podobě nového křesťanství tak, jak tomu bylo v císařském Římu, kde křesťanství ozdravilo úpadkovou římskou společnost.

Filozof Masaryk posuzuje sebevražednost a válku z hlediska humanistického ideálu, lásky k člověku, zejména slabému a utlačovanému. Shrňme-li Masarykovy názory o sebevraždě, pak není jen nutně zlá, ale měla by být i společenskou léčbou.

A za touto větou se nabízí poznámka k dobrovolné smrti studenta filozofie Jana Palacha v roce 1969. Ta měla být společenskou léčbou. V prvních okamžicích se zdálo, že jí bude, totalismus a bolševické zlo však bylo silnější a varováním se stala jen pro určitou část tehdy mladých lidí.

Masaryk by pravděpodobně zdůvodnil Palachovu sebevraždu jako výsledek boje vzdělaného národa, proto smrt studenta udeřila s takovou silou. Náboženství zcela jistě ztratilo moc nad myslí, doba roku 1968 – 1969 byla vypjatá, znamenala velké nebezpečí pro člověka vůbec. Dalším rozbořem oné doby a jejím působením na člověka bych ve své práci směřovala k jinému tématu.

Kapitola o therapeutice - Masaryk činí závěry známé z pozdějších svých děl o náboženství a vyplývají i z jeho myšlenek praktické filozofie: jeho návodem pro likvidaci sebevražednosti je odstranění bezbožnosti, potřeba v lidech rozvinout mravní oporu, pocítit zbožnost a dochází k přesvědčení, že by protestantismus v nové podobě mohl být oním správným ukazatelem.

Knihu uzavírá ještě jednou zásadní myšlenkou: "...Není nic hroznějšího než národ, který je nevědomý, hrubý a nevěrecký zároveň."¹²

4.2 KAREL ČAPEK: HOVORY S T. G. M.

Každá kapitola mé práce má myšlenkovou souvislost s kapitolou předcházející. Tak je tomu i v této.

TGM měl mnoho obdivovatelů, mnoho stoupců, také mnoho protivníků a nenávistníků. Na srdci mu především ležela starost a péče o rodinu. Ztratil syna Herberta, opustila jej v životě manželka Charlotta, syn Jan dlouho nesplňoval představy

¹² Masaryk T. G.: *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, s. 186.

svého otce. Ale našel přítele o dvě generace mladšího, který pro Masaryka představoval, souznění duší.“ Stal se jím Karel Čapek, jeho geniální spisovatelský talent, vzdělanost, úcta a pokora byly pro TGM úžasným povzbuzením, a tak není divu, že prezidentova duše se Čapkovi otevřela se všemi vzpomínkami, otázkami, problémy, starostmi, ale také se všemi životními radostmi. Vznikl autentický záznam prezidentova vyprávění: Hovory s T. G. Masarykem.

Karel Čapek se s T. G. Masarykem setkal poprvé 2. března 1922 ve Vinohradském divadle. Po několika dalších setkáních poznali vzájemnou shodu v názorech na politiku, kulturu a filozofii, ale shodovali se i v aktivním způsobu života, v touze něco po sobě zanechat a nepromarnit čas. K. Čapek přistupoval k panu prezidentovi jako velmi skromný student, s pokorou a obdivem, se zřetelnou úctou k jeho rozsahu vzdělání, k jeho domnělé přísnosti. TGM se nejprve obracel na Čapka s kulturními záležitostmi, oba však poznali velmi brzy, že je spojuje něco víc než zdvořilé návštěvy, že je spojuje přátelství. V době plné zmatků v parlamentní politice tlaky na, „hradní politiku“ sílily a Masaryk ztrácel možnost veřejně projevovat své názory tak, jako byl na to zvyklý dříve, zejména v prvních letech vzniku republiky. Čapkovo přátelství mu přineslo možnost vyslovit se v Lidových novinách, a hlavně ne-li sám, pak zcela bez výhrad prostřednictvím Karla Čapka.

Čapek se tedy stal neoficiálním mluvčím TGM, setkání byla stále častější a příjemnější, a tak vyvstala možnost napsat „Hovory“. Do obrany Masarykovy politiky a filozofie se zapojili i všichni „pátečníci“- skupina kulturních osobností, která se scházela vždy v pátek v Čapkově vile na Vinohradech. Pan prezident pozvání přijal v roce 1926 a opětovně pozvání některým pátečníkům: Josefu Čapkovi, Eduardu Benešovi, Eduardu Bassovi, Karlu Poláčkovi a dalším.

TGM je přijal v Lánech, nejprve uctili památku paní Charlotty, zemřela v roce 1923, a pak již hovořili na aktuální téma: politika úřednické vlády a politických stran. Masaryk jim předčítal připravovaný článek, kde chtěl veřejnost upozornit na zcestné promluvy nejvyšších politiků, že jde o krizi demokracie a parlamentarismu. V daném článku autor upozorňoval, že česká politika ještě vůbec k demokracii nedospěla.

Poměry se uklidnily v roce 1926, a nato i v roce 1927, kdy se konaly nové prezidentské volby. Předpokládalo se, že nástupcem TGM bude Antonín Švehla,

ale Masaryk byl opět zvolený potřetí prezidentem. Přesto si jak TGM, tak K. Čapek našli čas, aby dále pracovali na Hovorech. K. Čapek přiznává, že pan prezident si všechny myšlenky napřed uspořádal, než je vyslovil: „Bylo mnoho mlčeno.“

Hovory nejsou jenom o souhlase s Masarykem, často se přeli, ale na obou stranách je zřetelná stopa vysoké vzdělanosti a úcty. V roce 1935 prezident abdikoval a po těžkém zánětu plic v roce 1937 umírá. Čapek přiznává, že v osobnosti Tomáše Garriguea Masaryka ztratil otce.

Při práci na knize se sešel vypravěčský styl K. Čapka s osobitými názory TGM a vzniklo stále aktuální dílo o člověku s vysokým morálním kodexem, o mravním politiku, o hluboce zbožném člověku.

„My musíme mít pořád na mysli, že jsme malý národ v nepříznivém postavení zeměpisném; prakticky nám to ukládá, abychom se měli více k světu, víc dokázali než ti druzí, „...každý uvědomělý Čech a Slovák musí udělat třikrát tolik, co členové národů velkých a výhodněji položených...“ říkával Masaryk. A je to citace, která naši i budoucí generace zavazuje tak, jak jsem psala v kapitolách předešlých.

Celkově má práce směřuje k analýze pohledu T. G. Masaryka na problém náboženství a praktickou filozofii víry, etiky a morálky, proto jsem z Hovorů vybrala několik statí, které se zmíněným tématem zabývají, a to v poloze Masarykova myšlení.

Na straně 131, kdy rozpráví o letech 1900 –1910, vyslovuje názor na církev, který opakoval v mnoha dalších filozofických úvahách: církev není pro TGM náboženstvím celým. Tuto myšlenku mohou pochopit pouze lidé, kteří o náboženství a církvi přemýšlejí v jiných dimenzích než prostý věřící člověk. Dále vypráví o neděli v Čejkovicích, jak ji prožívají prostí lidé, jak nádhera pobožnosti je tak nezvratitelná, že církev v mysli prostých lidí musí zvítězit. Odkazuji se ke kapitole 3, kdy jsem se ptala na „ druhý břeh“, můj názor je neměnný, jen v Hovorech je úloha církve, i pro prosté lidi méně strohá, méně direktivní, objevuje se v odpovědi pro K. Čapka spíše vitalismus: „Již dnes a v budoucnosti bude náboženství individuálnější, bude odpovídat osobním duchovním potřebám lidí. Svoboda vědění a bádání, intelektuální

poctivost ve věcech náboženství, tolerance, toho potřebujeme...potřebujeme živé víry v něco vyššího, než jsme my, v něco velikého, vznešeného a věčného.“¹³

Na Čapkovu otázku: Ale zbožnost je faktor subjektivní, čistě osobní, kdežto náboženství skoro vždycky oblast osobního vztahu k Bohu, Masaryk analyzuje náboženství:...,podstatou náboženství je existence boží, jistota, že Bůh jest...“ Vracím se k úvodu své práce, kde tvrdím na příkladu obětí z koncentračních táborů, že i u nich se objevil bůh, jako podoba oběti. „Náboženství mají svá dogmata, kréda, učení, příkázání.“ Ano, ale sám Masaryk mluví u problému sebevraždy, ale i v jiných dílech o zkrachování mravního postoje, a ten je alespoň pro mne, založený na uznání Desatera a jeho dodržování v laickém slova smyslu, tzn. bez askeze. „Náboženské poznání - vedle víry v to, co je zjeveno - často se označuje jako intuice, jako poznání citem, poznání nesmyslové, nerozumové. Sám Masaryk uvádí ve svých pracích o historii náboženství, kolik obětí strávila katolická církev při soudech nad lidmi, kteří uplatňovali ve své víře cit, nesmyslové poznání; já osobně z dobových materiálů vím, kolik lidských obětí za komunismu stálo vyznání víry na základě intuice, citu, nesmyslového poznání.

S náboženstvím a vírou souvisí modlitba. Dnešní věřící považují modlitbu za kámen, který pohne světem. A co praví filozof a prezident. T. G. Masaryk: „Modlitba pravá je povznesením mysli k Bohu,“ ale v podstatě v ní nevidí spásný krok.

V dalších otázkách a odpovědích se náboženství stalo rovnítkem se zbožností. „Náboženství a zbožnost je věc čistě lidská, ve zbožnosti člověk postihuje nehloub smysl svého života.“ Dnešní člověk, nezáleží na věku, pokud se ponoří do modlitby, vnímajíc slova nejstarší modlitby na světě, ať je v jakémkoliv jazyku, vstupuje do stadia zbožnosti, a v tom momentu je jeho postoj naprosto subjektivní, je vroucný a láskyplný. Avšak, je zapotřebí přenést vroucnost a láskyplnost do praktického života. A v tomto poznání je ohromná moudrost a zásadní postoj TGM. Ač laik poznání cítí, nedokáže je vyslovit, vyslovil je spolu s K. Čapkem prezident Tomáš Garrigue Masaryk v Hovorech s T. G. Masarykem.

¹³ ČAPEK, K.: *Hovory s TGM*, s. 133.

5 VZPOMÍNKY SOUČASNÍKU NA T. G. MASARYKA

V moderní literatuře jsem nikde nenašla ucelený záznam či poznámku o duševním životě osobnosti, jakou bezesporu TGM byl. Prožíval aktivní život, pocházel z moravského venkova, kde život jen kypěl prací, úctou k přírodě, zbožností, ročními radovánkami, hluboce prožívanou láskou. Ale my jej z literatury známe pouze jako důstojného muže, který pracoval a bojoval, učil se, řečnil a filozofoval. Proto jsem při studiu pramenů ke své bakalářské práci zalistovala v knize: Sborník vzpomínek Masaryka z r. 1930 na T. G., kdy plejáda přátel, spolupracovníků a obdivovatelů profesora a prezidenta TGM zveřejňuje zážitky ze setkání s ním, ať už pracovního, přátelského, cestovního či válečného. Přeji si, aby před mou generací předstoupila osobnost bez glorifikace, ale o to více příkladná tím neustále v mé práci zmiňovaným mravním a prakticky zbožným postojem.

Ljubomir M. Davidovič: Friedjungův proces. „Masaryk při této příležitosti stejně jako vždy sloužil upřímně, oddanně a odvážně pouze pravdě a spravedlnosti.“ Proces, o kterém jsem se zmiňovala v Úvodu, probíhal v r. 1909 ve Vídni, kdy Masaryk se zastal předního představitele záhřebské inteligence. Proces rakousko-uherská vláda prohrála. Ettienne Fournoul: Dvě setkání s Masarykem. „A byla to vsutku víra, kterou nám přinášel příští prezident Masaryk, víra informovaná a moudrá, posílení obdivuhodnou duševní odvahou. Nepřinášel nám zvláště dobrých zpráv; ale přinášel důvěru, která vítězí nad špatnými zprávami.“ Setkání v Paříži při jednání o československých legiích. Stevan Hadžič: zástupce Jihoslovanů, kteří přeběhli v době 1. světové války na ruskou stranu, ale pak se snažili zachránit před bolševismem spolu s československými legiemi: „Ten měkký zvučný baryton, jež jsem s potěšením poslouchal loňského jara v Londýně, znovu tak mile zazněl v mé světnici, a nyní s logikou a přesvědčivostí ještě větší.“

Emil Ludwig: „Mezi všemi vidím Masaryka státí na místě mravně nejvyšším: je to skutečný vůdce národa rázu starých amerických prezidentů, a to není náhoda, že si jich váží a že je studoval.“ Dr. Edvard Beneš. „Pozorovali jsme odraz toho všeho z daleka od jižního moře a od jižního slunce lépe, jasněji, klidněji. A prezident vždycky všecky úvahy končil: Ty věci všecky se budou muset probojovat s klidem, věcně, ale důsledně a neúhybně. Jinak pokoj míti republika nebude. Nebude to snadné, ale vyhraje

se to.“ Hana Benešová, manželka 2. prezidenta republiky, dr. Edvarda Beneše: „Pan prezident zpíval s chutí, a když už v hloubce noci vyčerpáním neznámějších českých a slovenských písní nastávala chvílemi pauza, hledal ve své paměti stále nové a nové písničky, až se přiblížila jedna hodina s půlnoci... Nepochopili jsme východu slunce a všichni seskupeni kolem pana presidenta uslyšeli jsme z jeho úst: „Lidičky, to je krása!“ Jaroslav Císař, tajemník pana prezidenta. Tato vzpomínka by měla být silně vytištěna pro dnešní zaměstnavatele, pokud chtějí mít spolehlivé pracovníky. Pro Masaryka byl popsán jev typický: „Když byla věc rozhodnuta, já se měl naplno ujmout tajemnické funkce, řekl mi Masaryk výši mého platu, že budu bydlet a stravovat se s ním, a tázal se, jsem-li spokojen; když jsem přisvědčil, optal se mne na mé dluhy; trochu zaražen jsem mu je sdělil, načež mi vystavil šek na plnou jejich částku, abych je ihned mohl zaplatiti; „v těch věcech musí mít člověk klidnou mysl, má-li pořádně pracovat.“

G. Habrman: poslanec sociální demokracie: „Po slavném příjezdu TGM do Prahy v prosinci 1918 obdržel každý ministr a někteří jiní státní a veřejní činitelé od prezidenta republiky malý dárek...v každém obalu byly – 3 kousky mýdla, z nichž jedno bylo černé a mělo tvar koule....Pan president chtěl naznačit, že ministři a hodnostáři nového státu mají mít čisté ruce a svědomí. Snaha presidenta po čistotě a nezištnosti v životě veřejném a v činnosti ve správě státu způsobila mu od té doby mnoho nepřátel...“

Následuje vzpomínka za vzpomínkou, politici, jeho sousedé, legionáři, Jihoslované, Američané vzpomínají na osobnost Tomáše Garriguea Masaryka jako na člověka na veřejnosti i v soukromém pracovním životě s neuvěřitelně silným charisma, za všech okolností. A tak jsem si vzala za své, že ve své práci TGM přiblížím, nejen jako filozofa, vědce a politika, ale také jako Člověka, jenž byl v daný okamžik pro český i slovenský národ darem.

6 IDEÁLY HUMANITNÍ

V předchozí kapitole jsem úmyslně volila jako téma vzpomínky zúčastněných kolem profesora Masaryka, abych naznačila téma kapitoly páté: ideály humanitní. Mne fascinuje u osobnosti TGM ta stoprocentní shoda mezi publikovanými teoretickými statěmi a praktickým životem. Vzpomínky současníků toho mají být důkazem. Neznám z literatury, ani ze skutečnosti takový příklad, ano, pouze jeden, ale ten nebyl politik, nemusel snášet záští politických stran, snášel záští závisti.

Albert Schweitzer, musím se o něm zmínit více, neboť oba jsou si v mnohém podobní. Albert Schweitzer, hluboký myslitel, německého původu, známý po celém světě jako teolog, filosof, lékař, který ze svých peněz a sbírek založil a vedl nemocnici v rovníkové Africe, v Lambaréne, a jako virtuóz sháněl pro nemocnici peníze. Je nutné se zmínit, že v nemocnici se léčila především lepra.

Obě světově proslulé postavy toho mají velice mnoho podobného, především skromnost, úctu, pokoru, mravnost, zbožnost. Nevím, zda se někdy setkaly, ale určitě by předmětem jejich rozmluvy byly humanitní ideály. Vraťme se však k TGM a k jeho spisu: Ideály humanitní.

Masaryk si ve spise kladl otázky, které vůbec nepozbyly platnosti ani dnes. Šlo mu především o mravní opravdovost lidské existence, tu hledá v náboženské svobodě a bojuje proti jakékoliv formě odcizení. A v tomto momentu přichází jeho hlavní otázka - otázka po smyslu a vnitřní mravnosti životní existence. Každým dílem odpovědi „zrají“, myšlenkově stoupá, od myšlenek humanismu jej neodvádí ani konkrétní politický program, jen jej posouvá k myšlence dějinného vědomí českého člověka. Došel k příkladu Jana Husa, Petra Chelčického, Jana Amose Komenského, Českých bratří, později Karla Havlíčka Borovského, Františka Palackého. Zdůrazňoval jejich životní vitalitu a přínos českému národu. Zdůrazňoval, odkud pramení základy jejich životní práce, z lidové slovesnosti, neboť on sám dobře věděl, jaká morální síla v prostém lidu je.

Humanitní ideál má být podle Masaryka národním programem. Náš národ má k humanitě všechny předpoklady, husitství, bratrství. Krédo humanitního ideálu je podle TGM obsahem a smyslem našich dějin.

Ideály humanitní byly původně přednášky v univerzitních extenzích, tedy přednášky, které univerzitní profesori konali pro neakademickou veřejnost. Masaryk přednášel o Ideálech humanitních v roce 1901, poté byly otištěny v časopisu Čas.

Náboženství a mravnost, hlavní téma mé práce, se nachází v díle Ideály humanitní v kapitole 9. Autor přednáší především o rozdílu náboženství a mravnosti. Slova TGM: „Mravnost, to je poměr člověka k člověku“, jsou nade všechno stále burcující. Dále následují slova, která jsou pro dnešní dobu stejně obsažná: „Potřebujeme mravnosti ve styku s bližním, náboženství má širší okruh než mravnost, to znamená, že náboženství je základem mravnosti.“ Výčet dalších myšlenek bych mohla dát jako životní krédo každého Čecha a držet se tak jednoho přikázání z Desatera. Miluj bližního svého- tento pojem podle Masaryka nesmí být abstraktní, musíme si vybrat předměty své lásky, a pokud má být láskou praktickou, vybíráme ty nejbližší, a zjistíme, jak málo je známe. Důraz klade Masaryk na empatii a lásku k dítěti tak, aby byly vzájemné. Velice křehká se mu jeví láska k ženě, musí být nejúčinnější, a vše ve znaku pozitivit, klidu, s jasným cílem.

Dále Masaryk přechází k práci a stále zdůrazňuje lásku a pozitivismus. Zamyslela jsem se nad větou: „Nemějme zálibu v mučednictví, nemějme zálibu ve smrti.“ Dnešní svět podle mého názoru naopak zálibu v těchto krutostech chová, vezměme jen tlak filmů, kde smrt je představována jako všední událost, tlak bulváru atd.

Následuje věta, jež by si měli vzít všichni politikové jako motto: „ Pracovat, to znamená odpírat zlému a důsledně“. To neznamena být radikální, ale vytrvalý. Další věty jsou velmi závazné pro každou další generaci: Miluj sebe. Pak budeš milovat i ostatní!, Měj svůj úsudek, svou individualitu!, Nežij na cizí účet!, Nedělej rozdílu mezi politikou a mravností!, Mnohovědomost nás nespasí!, Pokračovat znamená překonávat špatné!, Láska spočívá v naději!, Co neuděláš dnes, uděláš zítra, co neuděláš ty, dodělají

jiní!. Všechny tyto věty můžeme nazvat novým Desaterem, a Masaryk k nim dodává životní víru, smysluplnou práci, lásku v člověka.

7 NÁBOŽENSKÉ TÁZÁNÍ V KONTEXTU PRÁCE *RUSKO A EVROPA*

Masarykova práce, jež je dodnes jedním z výchozích bodů moderní rusistiky. Analyzuje brilantně ruské sebepojetí právě na vztahu k tamější duchovní dominantně, k ortodoxní pravoslavné církvi, kterou ani důsledně organizovaná kulturní revoluce Petra Velikého nedokázala sesadit z jejího postavení vrchního udavatele životních hodnot prostého obyvatele Rusi. V kontextu našich masarykovských bádání je vícesvazkové dílo především dokladem jeho trvalého přimknutí k anglosaské filosofické tradici, jež u něj byla dána důkladným samostudiem britských osvícenců. Masaryk přistupuje k ruské otázce se zřetelnou, ale citlivou distancí vzdělaného pozorovatele slovanského původu, což mu nicméně nebrání jmenovat konzervativní ruskou náboženskou tradici jako evidentně retardační ve smyslu nepříliš progresivního přejímání racionální západoevropské morálky a jejich dialogem daných východisek. Hlavním pramenem ruského náboženského cítění je Masarykovi ruský venkov. Dané období, Masarykem pozorované, hovoří demografickými fakty zcela ve prospěch ruského venkova. V tomto smyslu neváhá profesor Masaryk jasně deklarovat, že je to osoba sedláka – chceme-li, mužika, která personifikuje ruskou zem a dává základ jejím hodnotovým principům.¹⁴ Ruský sedlák žije ovšem po boku té vrstvy, které bylo dáno „zažít“ Evropu – vrstvy, která je citelně výše hierarchicky postavená, čímž dává základ možnému sociálnímu napětí, v moderní Evropě nebývalém. Hovořím o sféře, pro niž Francie poskytla termín buržoazie a mezi jejíž základ můžeme v Rusku počítat vyšší důstojnický sbor, ekonomicky vzdělané statkáře a zcela specificky techniky a inženýry.¹⁵ Tato vrstva se na první pohled z ruské reality vyjímá svou zřetelně evropsky pojatou každodenností. Její psychika se zdá být od venkovské mentality oddělena již zařízením jejích bytových a panských sídel, které je ve znamení moderního evropského ducha. Avšak Masaryk nás poučuje o tom, že takové zdání je ve své podstatě ne-li klamné, pak jistě neúplné. Argumentuje odkazem na tu vrstvu obyvatelstva, která již dávno v době před napsáním studie byla západní civilizací díky sekularizaci vytlačena z aktivního zasahování do sféry veřejného dění, v Rusku však nikoli. Jedná se o početné stavy mnichů, kteří ani na počátku 20. století neztrácejí

¹⁴ MASARYK, T. G. *Rusko a Evropa. Studie o duchovních proudech v Rusku*. Díl I a díl II. část 1. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1995, s. 14.

¹⁵ Tamtéž

v největší zemi světa svůj společenský statut. Ruského mnicha nelze s jistotou zařadit pod společenskou skupinu s označením klérus, neboť tento pojem se primárně vztahuje v první řadě na vysoce institucionalizovaná společenství katolická a evokuje společenství s jasným právním zakotvením a vědomím a vymezenou jasně vůči moci panovníka. Moskva ovšem není Vatikánem, kde by se soustředila katolicky univerzální moc celokontinentálního dopadu. Jednak byl svět ruského pravoslavní světem pro sebe sama a neovlivňoval výrazně chod evropského duchovního dění dál než na Balt, jednak převzal metodiku správy ze středověkých tradic byzantské církve. V praxi je pak na správu duchovních záležitostí Rusi aplikována svérázná podoba césaropapismu. Ruské kněžstvo si osobuje nezadatelné mesianistické právo, vyjádřené krédem „padly a zašly dva Římy, západní a východní, ale Moskvě určil osud, že bude Římem třetím, čtvrtého však nebude.“¹⁶ Masaryk operuje s tímto pojmem tzv. třetího Říma v rámci celé knihy a používá jej mimo jiné i k zrcadlení sociálních problémů ruské společnosti – dovozuje, že takové spojení státní moci s masivní církevní organizací, jež sama sebe vymezuje jako metafyzický prostředek spásy, je v první řadě škodlivé pro jakýkoli pokus ustanovit filosoficky svobodnou společnost. Stanoví jádro ruské duchovní otázky. Společenský dosah vlivu církve závisel na víře všech, kdo se podíleli na státní moci, v jistém smyslu tak ruská společnost nebyla vůbec sekularizovaná.¹⁷ A tak Masaryk při svém náhledu na dobovou ruskou společnost může jasně stanovit její další pilíř. Byl-li tím prvním sedlák, je tím druhým mnich.¹⁸ Ve světle tohoto paradigmatu se jasně odhalují kontury oné iluze společenské diferenciace, jinými slovy lze s jistým zjednodušením tvrdit, že v Rusku jsou všichni církví, a ruská společnost tak naplňuje principy biblické ecclesia, tedy můžeme zde hovořit spíše o společenství než o společnosti západního typu. Lze říci, že po dlouhou dobu – patrně do doby říjnové revoluce, k jejímuž popisu Masarykova publikace vzhledem k dataci nesahá – byl ruský mnich něčím jako „nárazovým bodem“ proti sociálním třenicím. Ruský klášter vždy existoval nejen jako možnost alternativního způsobu existence, kam se lze uchýlit, byl tu viditelný jako každodenní realita, ve shodě s tradicí světového křesťanství sice často odloučený od civilizace, ale vždy také jako trvalá součást městské zástavby a jejího mocenského renomé. Masaryk tuto skutečnost demonstuje zachycením popisu svojí návštěvy

¹⁶ Tamtéž, s. 39

¹⁷ Tamtéž, s. 37

¹⁸ Tamtéž, s. 14

kláštera Trojickosergijevské lávry u Moskvy, kde si všímá třecích bodů mezi svým osobním pojetím křesťanské víry a tím, jakým způsobem vnímal místní liturgickou realitu doprovázející mladý mnich. Do lávry samé se Masaryk ostatně dostal na základě doporučení vysoce postaveného přítele Lva Tolstého, což svědčí o styčných bodech mezi Tolstého a Masarykovým výkladem křesťanství. Před vystavenými relikviemi pocíťoval Masaryk zdvořilý evropský odstup, čímž budil značné rozpaky u svého průvodce, který v zmíněném klášteře vyrostl a o mechanismech vnějšího světa neměl představu.¹⁹ V kontextu setkání akademicky vzdělaného Evropana s asketickým příslušníkem ruského duchovního stavu je příznačná konečná část Masarykova vyprávění, která bezpochyby pomohla definovat nebo prohloubit jeho odmítavý postoj k dogmatickým principům jakékoli větve křesťanství – to, že mnich vyrůstal v přesně vymezeném světě kláštera, nijak neutlumilo jeho zájem o podobu současného městského světa a využil svého setkání s Masarykem k žádosti o detailní popis světa „tam venku“, ovšem při loučení došlo ke konfrontaci – mnich byl z hlediska svého postavení uvyklý přijímání darů, což se Masarykovu demokratickému křesťanství zjevně nemálo protivilo: „Cítil jsem, že mi ruměncem stoupá do tváře, když jsem strážci Getsemane vmáčkl do očekávající ruky bankovku.“²⁰ Zážitek Masaryka přivádí na hranici reflexe – v duchu děkuje Tolstému, že mu odhalil svět staré ruské víry a ruského dogmatismu v jeho plnosti, podivuje se nad archaičností ruské víry.²¹ Návštěva lávry pomohla Masarykovi ke konstrukci výkladu ruské duchovnosti za pomoci jeho vlastních obrazů z dětství: „tak jsem věřil a jednal, když jsem jako chlapec chodil na pouti (...) ale dětství minulo navždy, právě protože dětství musilo ustoupit zralejšímu věku.“²² Takový soud bezpochyby lépe ilustruje také ty důvody, pro které se Masaryk rozešel s ideou katolicismu. V rámci svého rusistického díla nešlo ovšem Masarykovi jen o zachycení metafyzických zdrojů ruského náboženského citění. Práce Rusko a Evropa chce být prací sociologickou a pro širokou vědeckou veřejnost chce rovněž být analýzou stabilizujících a destabilizujících prvků ruského, potažmo lze říci východoevropského společenství. Tak si Masaryk všímá v sociologických intencích a zcela v pozitivistickém duchu prostých sociologických fakt, jež měla vliv na utváření každodenní ruské náboženské scény. S vědeckou pozorností si tak například všímá pronikání protestantských směrů a vlivu do Pobaltí a oblastí západního Ruska.

¹⁹ Tamtéž, s. 14

²⁰ Tamtéž, s. 15

²¹ Tamtéž

²² Tamtéž

V 15. století vrcholí v Rusku středověké nazírání evropské skutečnosti, když slovy mnicha Josifa je deklarováno, že car se svou mocí podobá Bohu.²³ V pozdějších ruských dějinách je to ale právě carská moc, která je v období vlády Petra Velikého odpovědná za oslabení přísně vykládané liturgiky a za liberalizaci ruské duchovní reality. Masaryk správně připomíná, že do kontaktu s nekatolickým světem křesťanské víry se oblast Rusi dostává již mnohem dříve, a sice díky invazi husitských výprav do Pobaltí, přičemž český import jinak chápaného křesťanství byl nadále upevněn působením emigrace jednoty bratrské, přináležející silný vliv německého protestantismu na oblast Litvy Masaryk datuje rokem 1538 a jako přidanou protestantskou hodnotu pro Rusko akceptuje též kontakty ruské říše s blízkým Švédskem.²⁴ V okolí hlavních městských center, na tzv. „slobodách“ neboli předměstích, vznikaly početné komunity přistěhovalců protestantského vyznání, povolanych sem za účelem obsáhlé modernizace země. To byl případ např. moskevské slobody, kde koncem 17. století žila silná německá menšina.²⁵ Iniciativa carské moci toužící zapojit Rusko do hry velmocí, postavila celou zemi před jakousi multikulturní výzvu daleko více kulturně vyspělejších etnik. Poprvé se ve značné míře ukázalo, že pozice ruského pravoslaví, doposud ukotvené sítí klášterů, lze nabourat vidinou modernějšího života. Zároveň dochází k prolnutí a spolupráci světského s ryze duchovním. Tak se Masaryk vrací k dějinnému faktu, že to byl německý protestantský pastor, kdo jako první ukázal Moskvanům evropské divadlo.²⁶

Pro celkový náhled Masarykova chápání víry je důležitá jeho analýza této situace, k níž se opakovaně vrací. Dokumentuje, že zpočátku byl německý protestantský vklad hodnocen jako přínosný – Masaryk k analýze ruské duchovnosti konce 17. století píše doslova „ruští teologové chodili do školy k protestantské teologii.“²⁷ Avšak nezapomene dodat – a k této skutečnosti se opakovaně vrací – že další, a to nejen cizí, německé, dánské či švédské, ale též imanentní ruské snahy o liberalizaci teologie ve smyslu postupného uvolnění liturgických a kanonických pravidel, jak tomu chtěl protestantismus a jak tomu chtěla také italská renesance, byl vnímán ruskou ortodoxií jako bezprecedentní pokus Antikrista o výpad proti samotným základům ruské

²³ Tamtéž, s. 41

²⁴ Tamtéž, s. 43

²⁵ Tamtéž

²⁶ Tamtéž

²⁷ Tamtéž, s. 43

civilizace. V Rusku takové společenské hnutí dostává záhy podobu tzv. chiliastického utopismu, kde římský papež ve shodě s počínajícím ruským nacionalismem a tradiční rivalitou pravoslaví byl nahlížen jako onen Antikrist a takové chápání Masaryk hodnotí jako charakteristický pro sociální stav soudobé Moskvy.²⁸ Celkově je – v rámci celé práce – velmi kritický k faktu, že Rusko, stížené až na výjimku Petrovy vlády paranoiou ze západního, nedokázalo plně využít všech možností protestantského přistěholectví, jež se mu nabízelo. V Rusku dochází ke zvláštnímu paradoxu. Je-li zde nějaká náboženská svoboda, volnost, která by vycházela ze samých zdrojů pravoslaví, pak se vždy váže na rozmezí let, kdy je Rus nějakým způsobem ideově a nábožensky atakována zvenčí. Lhostejno, zda se tento atak děje v původním slova smyslu vojensky, či pacifistickým působením západoevropské inteligence. Vše, co je typické pro ruský duchovní život, Masaryk shrnuje v té části práce, kde se věnuje éře vlády cara Alexandra I.

Za jeho vlády se v Rusku setkává módní romantické křesťanství s přetrvávající osvícenskou vložkou klasicismu, překládá se Swedenborg a jiní mystikové.²⁹ Ale po éře napoleonských válek je domnělá uvolněnost ihned nahrazena represí. Roku 1824 je zakázáno číst protikřesťanskou literaturu a jsou rozpuštěny zednářské lože, jež ještě roku 1822 čítaly na 2000 členů.³⁰ Nový a typicky ruský obrat a spolu s ním také celkový obraz náboženského ruského života podal patriarcha Fotius výrokem: „Naším ministrem je jenom Pán Ježíš Kristus.“³¹ Ruská duchovnost často jako v době Alexandrový vlády připomíná kyvadlo. Ale kyvadlem je, bez ohledu na momentální import, vždy ortodoxním.

7.1 VÝZNAM STUDIE *RUSKO A EVROPA* PRO MASARYKOVO POJETÍ

Při srovnání s díly typu *Ideály humanitní* nebo *Moderní člověk a náboženství* se jeví vypovídající hodnota výše zmíněného díla ve smyslu náboženském spíše druhořadá. Má však v tomto směru oproti jiným výhodu. Masaryk zde vzhledem

²⁸ Tamtéž, s. 44

²⁹ Tamtéž, s. 68

³⁰ Tamtéž, s. 75

³¹ Tamtéž, s. 77

k tématu práce není nucen hovořit přímo na metafyzická témata, sociologický horizont *Ruska a Evropy* mu dovoluje ujmout se náboženského tématu za pomoci jazyka vědy, s odstupem pro pozorování a navíc – a to je patrně nejpřednější – až na výjimky zde Masaryk formuluje své náboženské krédo vymezením se vůči negativním a patologickým jevům ruské společnosti. Je zřetelné, že náboženskou otázku Masaryk považuje do velké míry odpovědnou za státoprávní tvář Ruska počátku 20. století. Více než o jiném to vypovídá o váze, kterou Masaryk přikládal náboženství pro formulaci idejí moderního státu. Náboženství toho kterého koutu země je Masarykovi jeho pravým duchem. Čím svobodnější, vstřícnější, čím více nedogmatizované je náboženství v té které zemi, tím více je taková země sama v sobě svobodna.

Nejlépe to v celé práci shrnuje sám Masaryk, když se zamýšlí nad kořeny náboženských problémů Ruska a dochází k této formulaci: „Vědecky, kriticky myslící člověk neuznává prostředníků mezi Bohem a člověkem; nedůvěřuje již kněžím a jejich církvi, nýbrž vědě a filosofii; proti teokracii staví antropokracii nebo demokracii.“³² Tím však pro Masaryka není věc ještě skončena. Nadán poctivostí pozitivistické školy, z níž vyšel, táže se dále: „Je možné nezjevené náboženství? (...) může mít filosof náboženství, a jaké?“³³ Tato věta je typická pro Masaryka v postavení náboženského hledače. Je zřejmé, že se nezabýval příliš dopodrobna hodnotami konfrontace teismu s ateismem, jako spíše možnostmi plného využití racionálního uchopení křesťanského poselství.

Nikoli nadarmo se v Rusku a Evropě pokouší nalézat odpovědi u filosofa Čaadajeva, který považoval za dokonale věřící národ Angličany.³⁴ Zjevně duch křesťanství prostupující právo, Bill of rights, je Masarykovi odpovědí na úlohu víry ve státě. Víry, která je neokázalá a s minimem obřadů, ale všudypřítomná.

Nelze ovšem vycházet jen z Masarykova pohledu na Rusko. Ve své práci se tomuto tématu věnují zejména proto, že tento pohled nelze opominout, jelikož zformoval Masarykovu osobnost natolik, až se dnes dostal do celkového pohledu na filosofii náboženství, vycházíme – li z kontextu s Masarykem.

³² Tamtéž, s. 153

³³ Tamtéž

³⁴ Tamtéž, s. 170

7.2 POHLED ODJINUD – EMIL LUDWIG: DUCH A ČIN

Nepříliš rozsáhlá publikace Emila Ludwiga je plodem vzdělané žurnalistiky. Čtenář se zde setkává s Masarykem – prezidentem. Hlava státu je Ludwigem přátelsky vyzvána, aby podala svůj portrét. A součástí tohoto portrétu je také filosofie náboženství. Z textu je patrné – Masaryk se svou prezidentskou úlohou přijal též přímočarou rétoriku ve věcech křesťanství. Nehodlá problém zjednodušit do podoby hesel jakéhosi nového humanistického náboženství. Ale je si vědom, že všechny jeho postoje, včetně náboženských, o kterých veřejnost věděla a znala je alespoň zevrubně, se spolu s ní přesunuly do politické roviny. S novým postavením se dostavilo také pojetí humanity v jasnějších konturách. Ludwig tyto nové kontury zachycuje. Jako prezident – věřící prezident mladého stát – musí Masaryk například uznat nutnost války pro obranu demokratických hodnot. „Tento pacifista potírá učení Tolstého a tím i Gándhího.“³⁵ Je to prostý fakt politického zabarvení, ale je důležitý. Neznamená, že by se Masaryk rozešel s Tolstým, že by již nepřijímal jeho ideu, přirozeně asketického ducha Jasně Poljany. Spřízněn s Tolstým, Masaryk zůstal bezpochyby celý život, jen vstup do veřejné sféry a zážitek války se svými praktickými problémy mu otevřel nový horizont pragmatického humanismu, vázaného na americkou tradici a na možnosti nové československé demokracie. Zřekl se jen Tolstojova utopismu. Podobně je tomu s Gándhím. Indický apoštol nenásilného řešení byl často vyzvedáván jako pravý následovník Kristova učení a pravý humanista. Proto vymezení se Masaryka vůči jeho osobě nutně nastoluje otázku, jak se lišilo Masarykovo pojetí Krista, zda snad bylo méně radikální než pojetí Mahátmy Gándhího anebo bylo radikální jinak. Ludwigova reportáž je tak nejenom proniknutím do záhybů prezidentovy filosofie, je nejen analýzou jeho politiky řízené humanismem, ale ve svém výsledku je také popisem Masarykovy christologie a okruhů, jež pomáhaly tříbit profilaci Krista, jak ji pro sebe a pro své filosofické přátele podal a uzpůsobil T.G.M., člověk, kterému bylo cizí všechno pastorské.³⁶ Humanita Masarykova je tradiční, ale má svou cestu. Jako každý žurnalista té doby, a ponejvíce se to týkalo žurnalistů světových, je také Ludwig fascinován Masarykovou cestou od jeho teoretické aktivity k čisté politické aktivitě. Proto duchem knihy je tázání se po tom, z jakých duchovních kořenů

³⁵ LUDWIG, E. *Duch a čin*. Praha: Česká expedice RIOPRESS, 1996, s. 36.

³⁶ Tamtéž, s. 37

a k jakým duchovním cílům spěje člověk, který kdysi ani netoužil být prezidentem, netoužil být ani politikem, ale jakýsi kantovský předpis pro konání věcí veřejných v dobrém slova smyslu mu osudově určil tuto cestu. Masaryk pohotově odpovídá, je-li tázán, kde má místo onen myšlenkový předěl, který vrhnul Masaryka ze světa filosofie, do světa smyslové skutečnosti. A Masaryk má pro to odpověď. „Já jsem si uvědomil brzy slovo Ježíšovo: spojovat holubici a hada, to znamená humanitu, ale prakticky a obratně.“³⁷ Masarykovi byl tedy Ježíš nikoli „pouhou“ zakladatelskou osobností nejrozšířenějšího náboženství. Zcela určitě odmítal Nietzscheho odsouvání Ježíše Krista na oblast Sinajského poloostrova ve smyslu „Bůh je mrtev“ a jeho nahrazování moderní proklamací humanity, jak ji podala novověká německá filosofie od Schopenhauera dále. Ježíš byl pro Masaryka personifikovanou metodou humanity, jejím nejzazším cílem a také nejlépe podaným výchozím bodem. Masarykův vztah k Ježíši nemá v posledku co dělat s metafyzikou; smyslem prezidentovy politické práce je přenést ducha evangelia do praktické politiky do té míry, do jaké to nedospělé demokratické poměry dovolí. Ludwig nachází delikátní spojitost mezi Masarykem a prezidentem Lincolnem. Ale, je to právě Masaryk, kdo ve své důvěře v Prozřetelnost nachází ochranu, kterou Lincoln neměl.³⁸ Humanita v té podobě, v jaké ji podal Ježíš, je náplní Masarykovy práce a snad chce být také náplní jeho zahraniční politiky. Srovnání s Abrahamem Lincolnem není náhodné. Masaryk svoji manželku Charlottu chápal také jako medium, s jehož pomocí se mu otevíraly brány anglosaské protestantské spirituality. Vzpomíná během náboženských disputací s Ludwigem na osobní návštěvu kvakerských společenství v Anglii a na tamější zážitek tichého společenství s duchem víry tohoto společenství – a na to, jak mu celá scenerie, bez obrazů a bez kultu připadala pravdivá a ve své podstatě se mu jevila jako moderní forma víry.³⁹ Podstatou Masarykova vztahu k Ježíši však není pouhé humanistické politikum. Osobnost TGM byla dějinně ojedinělou syntézou hned několika způsobů, jak být ve společnosti aktivním. Masaryk se vědomě nezřekl těch svých osobnostních stránek, které jej profilovaly jako filozofa. Chce jím být také jako prezident, částečně v platonském smyslu celé věci. Ale rozhodně mu nejde o budování nějaké podoby teokratického státu. Teokratický stát touží dosáhnout nejvyššího politického cíle – sjednocení politiky s příkázáním božím – ale chce se přitom opírat o možnosti, jež mu nabízí v státě dominující a jím

³⁷ Tamtéž, s. 46

³⁸ Tamtéž, s. 39

³⁹ Tamtéž, s. 56

podporovaná náboženská instituce. Demokratické zřízení si ale žádá charisma víry bez jakékoli institucionalizace. Pravou podstatou demokracie je pro Masaryka chápání Ježíše Krista nikoli jako hegmona mravnosti, ale jako živé osobnosti.

„Ortodox myslí slabě, protože chce ještě po tisíci letech myslet totéž, co se myslelo tenkrát.“⁴⁰ Tento Masarykův výrok odhaluje smysl jeho christologie. Tím je neustálé tázání sebe sama, proč, z jakého důvodu a k jakým cílům by měl být Ježíš vždy nově interpretován pro novou dobu. Nejde tu ani o tolikrát různými sektami avizovaný návrat k původnímu křesťanství zakladatelů. Vždyť právě takový návrat k původní podobě víry by ve smyslu citovaného výroku znamenal toliko vyjít vstříc ortodoxii, tomu, co mému náboženství vtisklo pečeť a jméno, ale co už je samo v sobě neživotné. Ježíš tu především musí být pro moderního člověka, a jen tak může jeho život naplnit. V době rozhovoru, na počátku 30. let, vidí Masaryk takového Ježíše interpretovaného jazykem protestantských církví. „Podstatou protestantismu je vlastně ustavičná reforma.“⁴¹ Evangelikální duch protestantismu je Masarykovi bližší, ale je dalek toho, aby jej hodnotil nekriticky. Není na světě takové formy víry, která by byla dokonalou, taková může být jen víra nahlížena z individuální, osobních hledisek. V době odklonu od katolicismu, zakořeněného v dětství kulturou Slovácka, bylo Masarykovi třicet let, byl docentem ve Vídni a ve chvíli, kdy cítil, že katolická víra svým rytmem nedostačuje jeho duchovní potřebě, pokládal za nečestné v jejím společenství nadále zůstat – nebyl tedy ve svém odklonu od církve katolické veden antiklerikalismem ve stylu anarchistů, nebyl veden nenávisí, takové postoje vnímal sobě jako cizí.⁴² Byl si vědom výjimečnosti doby pro řešení náboženské otázky - „v naší době velkého přechodu je otázka náboženská prakticky především otázkou poctivosti.“⁴³ A zejména stál před otázkou, jak svoje náboženské postoje formovat dále. Byl si vědom úskalí možných interpretací, které by se jistě vyrojily, jakmile by jeho odchod z církve vešel ve všeobecnou známost. Proto se uchýlil ke členství v církvi evangelické, která tehdy pro svou blízkost s teologií českých bratří odpovídala duchu jeho přívětivých analýz protestantské zbožnosti. Svoji úlohu zde jistě sehrálo vědomí sounáležitosti s tím, co Masaryk ve svém nazírání českých dějin chápal jako pokrokové – totiž postavení husitství jako pramene českého vztahu k Bohu.

⁴⁰ Tamtéž

⁴¹ Tamtéž, s. 54

⁴² Tamtéž, s. 55

⁴³ Tamtéž

Překonaný katolický a znovuobjevený evangelikální rámeček sotva dostačoval Masarykově potřebě duchovnosti. Zejména se nemohl spokojit s vnímáním času ve všech křesťanských denominacích. Křesťanství chápe čas jako linii, tvořící dějiny a naplněnou lidskými skutky různé hodnoty, jejichž měrnou vahou je Bůh. Moment posledního soudu je pak okamžikem zakončení a naplnění dějin. Tato koncepce má ovšem sklon nabývat fatalistických podob a je obdařena trpkými sklony k pasivitě, které jsou pro Masaryka nepřijatelné. Hodnota víry mu není omezena na minulé dějinné okamžiky, minulá zjevení a zaznamenané slovo svaté. Hovoří o tom, že síla víry je ve finalitě jejího hodnotového obzoru. Živý, kreativní poměr ke křesťanství a k Ježíšovi znamená věčnost už tady na zemi – svět kolem nás, se svými problémy, před které jsme postaveni, už to je samotná věčnost. A jako taková samozřejmě pokračuje i po smrti.⁴⁴ Masaryk si posmrtnou věčnost představuje jako pokračování dosavadního života – ne ale jako věčnou blaženost a satisfakci za prožitý život pozemský. Pro něj i svět posmrtného života má svá úskalí a období temna, podobá se daleko více naší realitě, je ale kvalitativně vyšší, dalo by se říci dokonce filosofický. K tomu Masaryk říká: „Nedůvěřuji topografům nebe a pekla.“⁴⁵ Skoro jako by tímto výrokem chtěl zrelativizovat hodnoty soudů nad lidskými činy tady na zemi. Smrtí se problémy našeho autentického života na zemi nekončí. Pokračujeme dále ve svém bytí, které jsme dostali možnost rozvinout za života. Nejlépe je to ilustrováno Masarykovou osobní reflexí: „Sejdeš se s Platonem nebo s Goethem? Snad ano. Jaký bude náš poměr, nevím. Jistě řeknu Goethovi: Četl jsem všechny vaše věci, o tom nepotřebujeme mluvit. Řekněte mi něco o svých nových zkušenostech tady.“⁴⁶ Zdá se, jako by si Masaryk představoval posmrtný nebeský život skoro jako nějakou formu civilizace, která je teprve plně demokratická, tzn. lidé, kterým biologie a čas nedali možnost se spolu fyzicky potkat, ale přitom jsou duševně spřízněni, zde náhle tvoří společenství. Nejenom smrt – jak avizuje Nový Zákon – ale také čas je přemožen, ne snad v onom smyslu nekončícího ráje, ale v té záležitosti, že teprve v posmrtném životě mohou stanout tváří v tvář svým učitelům, těm, kdo mě inspirovali, provázeli, ovlivnili. Právě toto vědomí trvale přítomné věčnosti umožňuje Masarykovi vyslovit soud – „bez náboženství je nejlepší člověk neúplný.“⁴⁷ Pro ateistického filosofa by jistě byl takový výrok nepřijatelný, pokud zůstane předložen jako statut, sám o sobě a vytržen

⁴⁴ Tamtéž, s. 57

⁴⁵ Tamtéž

⁴⁶ Tamtéž

⁴⁷ Tamtéž, s. 56

ze základů Masarykova vědomí. Výroky jako je tento zcela jistě sloužily pozdějšímu ortodoxnímu marxismu ke vznesení obvinění vůči hlavě státu, obvinění, podle kterých Masaryk inklinoval k subjektivnímu idealismu. K jejich správnému zařazení do kontur českého myšlení 1. pol. 20. století je ale nutné je vnímat s jejich myšlenkovým zázemím. Definice věčnosti, jak ji podává Masaryk, je podivuhodně podobná poeticko – náboženským kontemplacím básníka Otokara Březiny, např. v jeho sbírce *Ruce*. Odtud lze přeneseně vystopovat jisté styčné znaky TGM s gnostickou křesťanskou tradicí anebo s myšlením dálněvýchodním, ačkoli se nelze domnívat, že by sám Masaryk věnoval např. indické filosofii čas ke studiu. Avšak je to védská filosofie, která jazykem *Bhagavad – gíty* formuluje základní charakteristiku učence. Takový učenec či spíše v širokém významu by se hodilo užít slova bráhman, je účasten na svatosti tím, že v každé živé bytosti vidí něco, co je rovno jemu samému. Jinými slovy, jednou z možných charakteristik vzdělaného člověka by mohla být následující formulace – v konání sebe sama, v podobách a konání druhých lidí, v čase, který jej obklopuje a v hodnotách, které tvoří vždy vidí to, co sám nemůže jednoduše definovat, a co jej přesahuje v horizontu celého lidského času, do minulosti i budoucnosti, jinými slovy, je trvale zakotven ve věčnosti. Masaryk k takovému účastenství podotýká: „jsem-li účasten věčnosti, je mi to vodítkem pro můj poměr k lidem. Předpokládám, že každý je jako já: nazval bych to náboženskou demokracií (...) Věčné nemůže být věčnému lhostejné.“⁴⁸ Při všech těchto zachycených a publikovaných názorech je sympatické, že Masaryk nikdy nedává svým náboženským úvahám a vývodům katechetickou podobu. Ačkoli mluví velmi otevřeně, jeho dedukce mají poetický nádech.

Jako by si Masaryk velmi živě uvědomoval, že jeho pojetí víry se těžko slučuje s čímkoli duchovním, co mohla nabídnout jeho doba. Byla to víra amerického stříhu tehdejší doby, prostoupená značným počtem styčných bodů mezi konfesemi, víra, která si jistě chtěla osvojit nárok být v případě nutnosti politickou, tedy ve chvíli, kdyby snad mělo jít o obranu demokratických hodnot. Ale jinak víra sekularizovaná, republikánská a nikomu sebe sama nevnucující. Masaryk v rozhovorech s Ludwigem vždy, když je to potřeba, neváhá připomenout, že náboženským otázkám nerozumí. „Já jsem byl v otázkách náboženských vždycky zdrženlivý. Náboženství má být

⁴⁸ Tamtéž, s. 57

individuální a věc svědomí.⁴⁹ Příhodně zde mluví o náboženství, nikoli o křesťanství. Neboť je to křesťanství, které požaduje společenství, hluboké zázemí ve sféře lidu. Každá konfese svou potřebu lidu naplňuje jinak. Katolicismus – a to se Masarykovi stalo pravděpodobně jedním z důvodů jeho rozchodu s tímto směrem – myslí na široké zástupy věřících a ve shodě s tradicí a pečlivou, promyšlenou organizací jim nabízí působivé divadlo, sestávající z obrazů, svíček, kadidla, pološera.⁵⁰ Poslední instance katolické víry je tak vrcholná zážitek estetického působení. Krásou uměleckého zobrazení a hudby je zde demonstrován Bůh. Ale filosofické formulace jsou odsunuty estetikou kostela odsunuty do pozadí, společenství věřících se jich nedotýká, intimita katolického společenství je estetická, nikoli racionální. Protestantismus myslí a pracuje jinak. Estetický požitek vykázal do soukromé sféry a svatyni pojal jako ryzí místo pro setkání se s Bohem. To ale klade na protestantského pastora větší nároky; jeho pozice je pozicí intelektuála. Lutherem (a před ním Husem) vyvolaný rozpor v otázkách náboženských postavil klérus staré denominace katolické a nové denominace protestantské před dilema– jak neskončit ve slepé uličce vlastních interpretací? Jak stále hledat živý vztah k božskému? Věřícím obou křesťanských sfér myšlení hrozí při nejlepší poctivosti a věrnosti svojí konfesi upadnutí do nevíry. „Protestant se snadno stává racionalistou, katolík skeptikem.“⁵¹ Právě proto, že si Masaryk taková nebezpečnost uvědomuje a ještě v době svého prezidentství je pociťuje, jako živá hovoří raději o zmíněné náboženské demokracii, nabízí koncept věčnosti, trvale a vždy přítomné již v našich časech, to vše proto, že jinak hrozí lhostejnost k humanitě, jak ji podal Ježíš. Pravé nebezpečí doby a pravá hrozba nevěry netkví v ateismu, protože i ten má své východisko a krédo. Neboli, jak to formuluje Masaryk, „je ateism bojující, jako je církev bojující.“⁵² Falešná tolerance je mu nemocí doby, neposkytuje žádný, skutečně demokratický přístup k myšlení druhého ve voltairovském duchu. Jinými slovy, je třeba stále rozlišovat náboženskou lhostejnost, která snad doufá v nějakou abstraktní humanitu, od pravé humanity a tolerance, jež vždycky skutečně vyvěrá z víry. Prezident tuto skutečnost vyjadřuje (jak bylo jeho dobrým zvykem, ve stručnosti), těmito slovy: „Má-li být náboženský a mravní pokrok, musí stát nechat svobodně působit Ježíšovo náboženství a jeho humanitní ideál a účinněji je podporovat. Bůh

⁴⁹ Tamtéž, s. 122

⁵⁰ Tamtéž, s. 54

⁵¹ Tamtéž

⁵² Tamtéž

nepotřebuje vojáky, ani policii.“⁵³ Pokud se Bůh projevuje státní formou, pak je to demokracií. Vzpomeňme analogii s Masarykovým odkazem na Čaapajeva a jeho ocenění Angličanů jako národa pravých křesťanů. Takové je i Masarykovo křesťanské politikum. Bůh a dějiny vstupují ve vzájemné setkávání, lidem nepochopitelné, ale ne natolik nepochopitelné, aby se jedinec nemohl na tomto setkávání Boha a dějin podílet – jednoduše tím, že ve své práci pro veřejnost má vždy na zřeteli Kristův humanitní ideál. Právě skrze pochopení Kristova ideálu je možno vstupovat do veřejného dění s úmyslem kladně je ovlivnit, neboť Boha samého nelze uchopit. „Ježíš byl člověk, prorok. Proto ho mohu milovat. K Bohu cítím reverentiam (tj. úctu). Mám vždycky pocit: strašně veliký. Ale milovat? To mně zní tuze antropomorfisticky.“⁵⁴ Masaryk tedy pojímá Boha, pokud je mu to jen trochu možné, nepersonálně. Jako aktivně pozitivní dějinnou sílu. Ta sama sebe projevuje především zjeveními, skrze něž se lidstvo může na dějinném božím plánu podílet. Ale takové zjevení není pro Masaryka omezeno jen na kontext biblického kánonu obou Zákonů. „Nepředstavuju si zjevení jen jedno: staré zjevení Židů, formulace teismu, ovšem monoteismu, Zákon a proroky. Ale i Řeky pojímám jako zjevení: Homér, Feidias, Praxiteles, Platon i jiní.“⁵⁵ Shrnutí je tedy takového rázu: Bůh je věčný v tom smyslu, že jazyk, kterým hovoří, je neomezen dějinami a kulturou. Ale Ježíš je lingvistika této božské řeči, překladem a klíčem k Božímu plánu.

⁵³ Tamtéž, s. 123

⁵⁴ Tamtéž, s. 52

⁵⁵ Tamtéž, s. 53

8 MODERNÍ ČLOVĚK A NÁBOŽENSTVÍ – MASARYKOVO VÝCHODISKO

Hned při prvním Čapkově dotazu ohledně náboženství Masaryk ochotně odkrývá samou podstatu své náboženské filosofie: „Nevěřím ani jenom ve hmotu, ani jenom v ducha, ani v rozpor mezi hmotou a duchem; věřím v mnohost, všemstvo je mi souladnou soustavou.“⁵⁶

Jen zběžné nahlédnutí do význačné sociologicko – etické práce Masarykovy dává tušit, odkud pramenila jeho touha po individuální definici vztahu k věcem náboženským, najmě božským. Stránky knihy nijak nezastírají pohnutky, z nichž vycházela na světlo vědeckého světa, na světlo dokonce pozitivistických hledisek morálně – teistická osa jeho myšlení. Věc je odhalena již na úvodních stránkách knihy. „Moderní – člověk – náboženství - z každého slova se na mne šklebí táž trojjediná sfinx.“⁵⁷ Ateismus je Masarykovi podezřelý; smyslem práce je odhalit zdroje skepse, je zřejmé, že ta nedává Masarykovi spát. Je mu záhadou, jak je možno nevěřit, vždyť pro něj je výslednicí veškerého studia a vší lidské zkušenosti vždy teistický pojem. Klade si cíl práce – odhalit obsah života zdánlivě beznáboženského – teistický imperativ působí tak v životě ateisty.⁵⁸

Předně – století Masarykovy profesorské kariéry, druhá polovina 19. a několik prvních let 20. – přinesla fenomén sebevraždy. Suicidalita současníků je charakteristickým důsledkem moderní civilizační vlny a Masaryk k ní lidsky přistupuje v konzervativním, náboženském duchu venkova, v jakém byl vychován a k jakému se sám doznává.⁵⁹ Osobně se ovšem rozhodl k problému přistoupit vědecky, neboť sebevražednost je mu čímsi jako tváří moderní krize. Při svém vědeckém náhledu je nucen odmítnout jak antickou snahu ospravedlnit sebevraždu eticky a teologicky, tak moderní pokusy sociální vědy o vysvětlení sebevraždy bezvýchodností boje o zajištění vlastní existence. Připomíná slova římského Plinia, který viděl přednost člověka před bohy právě v tom, že se může zavraždit.⁶⁰

⁵⁶ ČAPEK, Karel. *Nové hovory s T. G. Masarykem*. Praha: Česká expedice RIOPRESS, 1992, s. 180.

⁵⁷ MASARYK, T. G. *Moderní člověk a náboženství*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000, s. 9.

⁵⁸ Tamtéž

⁵⁹ Tamtéž, s. 13

⁶⁰ Tamtéž, s. 16

Stanovisko je zajímavé pro dnešní interpretaci masarykovského myšlení, protože v moderní době a v moderní podobě filosoficky v pliniovském duchu nastolil téma sebevraždy znovu Albert Camus a spolu s ním francouzská existenciální filosofie – a vzhledem k povaze francouzského existencialismu je možné se domnívat, že by s ním Masaryk bytostně nesouhlasil a s ním rozešel. Poněkud darwinistická ozřejmění sebevraždnosti odkazuje Masaryk do říše vědeckých falz svým odkazem na české přísloví „nouze naučila Dalibora housti“ a tím také dokládá, že sebevětší sociální tenze nenastoluje jako společenské východisko možnost sebevraždy. Historický materialismus se svým důrazem na trvalý sociální boj, přes skutečnost, že faktem sebevraždy často argumentuje jako důkazním materiálem v neprospěch kapitalistické společnosti, nemůže nakonec fenomén obhájit ze svých hledisek. S tím si nevystačí ani lékařská věda, operující psychózy. Skutečně relevantním vodítkem pro sledování zdrojů a vývoje sebevraždnosti je Masarykovi moderní literatura – zdánlivě odlišné provenience, a autorů tak rozdílných jako byli Nietzsche a Emil Zola.⁶¹

Moderní literatura – a s ní i drama nebo hudba – pracuje se sebevraždnou tematikou až nápadně často a pokaždé, v závislosti na vůli autora, to které dílo vtisklo sebevraždě odlišnou formu a odlišný kontext. Zejména sebevraždné tendence hrdinů vyplývají z nenaplněného citového života, tak je tomu v díle zásadním pro studium sebevraždnosti *Utrpení mladého Werthera*. Goethe zcela zjevně hraje podstatnou úlohu v Masarykově estetickém a ideovém poli. Zvláště se Masaryk zaobírá *Faustem*, v němž nachází nápodobu pro duchovní hledání moderní psyché. Goethův nejznámější opus také posloužil Masarykovi jako ukazatel východiska z pasti moderní sebevraždnosti. Doktor Faust je ideálem moderního člověka, krédem této postavy je stálý posun vpřed, stálá progrese myšlení, v níž ale stejně nenachází naplnění. „Co jiného je obsah Fausta nežli vývoj člověka nesoucího se k nejvyšším cílům lidské vědovnosti a moci a přece konečně odhodlaného opustit to své bojiště životní – již sahá po smrtícím nápoji, tu však velikonoční zvony vracejí ho na zemi.“⁶² Bůh zde zasahuje do života člověka čistě symbolicky, esteticky, upomínkou. Vyzvánění zvonů o velikonocích je pro Fausta připomínkou jeho ztraceného duchovního středu. „Člověk postrádá...řekněme Boha; tím ztratil duševní život svého středu; duševní život ztratil regulátor.“⁶³ Vychází-li

⁶¹ Tamtéž, s. 18

⁶² Tamtéž, s. 19

⁶³ Tamtéž, s. 22

Masaryk z Kanta a s Kantem se shoduje, že je nutností intelektuální mysli pátrat po životním krédu, ujasnit si svoji potřebu boha (viz Ludwig, *Duch a čin*), zde představovaného jako duchovní střed, jak formulovat krédo, jež zaujme moderní intelektuál na hranici skepse a přijetí teistického humanismu jako východiska? Lze ho formulovat.

Masaryk, studujíc sebevraždu a pojímající moderní literaturu jako esteticky ojedinělou sbírku chorobopisů, se pro formulaci uchýlil k románu norského romanopisce Arneho Garborga *Umdléné duše* (vyšlo u nás 1895 v Kosterkové překladu). Gabriel Gramm, postava románu, slouží Masarykovi jako podklad pro popis Fausta moderní doby. Postava trpí duševní nevyrovnaností, hledá smysl života, ale nenalézá jej, je to úzkostný hrdina. A, tvrdí Masaryk, je to diletantský intelektualismus, vědecky popisný, ale bez středobodu přesvědčení, který hrdinu přivádí do této fáze duševního rozpoložení. V poslední instanci se Gramm obrací ke knězi, potlačuje v sobě svoji školou vypěstovanou apatii k náboženství, též potlačuje s tím i nepsané krédo „Školáci jsou příliš chytrí pro Boha.“⁶⁴ Obrací se. A zmíněná formulace vyčerpaného intelektuála vracejícího se k teismu je pak taková: „Sklonil jsem se, poněvadž jsem se nechtěl zlomit.“⁶⁵ Sklonit se před Bohem, anebo lépe, před ideou, jež je vtělena osobě. Gramm stojí před rozhovorem s pastorem, ten mu říká: „Jen něco osobního může být centrálním středem lidské duše (...) ano, něco osobního; žena, nebo Bůh!“⁶⁶ A k tomuto zvolání fiktivní postavy dodává realista Masaryk: „Pomatenost nebo Kristus.“⁶⁷ Je tedy nesprávné tvrdit, že náboženství podlehl filosofii. Nelze problém postulovat tak, že tu vítězí nový a čistý názor nad starým. Ve skutečnosti je domnělé vítězství jen iluzí vzešlou z nepostřehnutí duchovního vývoje. Všichni velcí filosofové opírali své myšlení o náboženské podstaty. Dokonce i Nietzsche nebo Schopenhauer doznávají v *Moderním člověku* titulu náboženských filosofů.⁶⁸ Takové zařazení, ač by s ním patrně sami nesouhlasili, se jim dostalo kvůli jejich prorockému jazyku a kvůli mystice, kterou ve svých dílech přinášeli.

⁶⁴ Tamtéž, s. 22

⁶⁵ Tamtéž, s. 23

⁶⁶ Tamtéž

⁶⁷ Tamtéž, s. 24

⁶⁸ Tamtéž, s. 36

Jinými slovy, „všichni opravdu velící duchové jsou nábožní.“⁶⁹ Masaryk popírá dobový scientismus, podstata doby není směřována vědecko – technologickou progresí, a kdo něco takového tvrdí, nepostřehl radikální pohyby ve sféře společenskovední. Práce teologů doby přelomu století jeví se Masarykovi být úžasně intenzivní.⁷⁰ Myslí přitom také na to, že církve se v zápase s různými esoterními proudy, s intelektuálními kruhy typu *Volná myšlenka* a také v zápase se scientismem výrazně politizují, především na spektru socializujícího politického středu. Víra na fóru politiky je reakcí na rodící se agnostickou etiku.

Větší část *Moderního člověka* je věnována podrobným analýzám teologického myšlení význačných dobových filosofů. Spektrum sondází do náboženských podkladů začíná se u Davida Huma a pokračuje přes romantiky až po moderní evolucionistya materialisty, pokud se ve svých pracích náboženstvím zabývali. Masaryk zde opět ilustruje literaturou to, co lze nazvat jiným výrazem pro náboženskou skepsi – více či méně plánovaným úbytkem boha v dějinách. Dialektikou mezi skepsí a náboženskou vírou nového typu je romantická literatura. Básník Novalis nazírá srdce jako náboženský orgán, ke slovu se dostává rousseauismus, aristokratismus, německé filosof Weigand píše, že každá kultura se musí skončit byzantinismem.⁷¹ Intelektuální kruhy avizují příchod nového středověku, Masaryk celou věc pozoruje se zaujetím. Reakce porevoluční (tj. romantická filosofie), tot patrné, nespokojuje se s návratem k tradicím a správně předrevoluční, ale vrací se až do barbarství.⁷² Co je ovšem zajímavé je, že ani sociolog Masaryk ani soudobá česká intelektuální elita, jež se kolem Masaryka sdružila, neušli vlivu této romantické školy – viz závěr stati. Souvztažností s teologickou otázkou disponuje také 19. stoletím zrozený titanismus, životní pocit zakořeněný zejména v německy mluvící jazykové oblasti a Byronem zastoupený též v kultuře britských ostrovů. Masaryk tento pojem specificky vyhraňuje jako německý faustismus.⁷³ Postava Fausta přežila Goetha v životním pocitu nové generace. Tato generace zplodila zejména perem Nietzscheovým pojem nadčlověk. Masaryk odmítá ideu nadčlověka. Není mu

⁶⁹ Tamtéž

⁷⁰ Tamtéž, s. 37

⁷¹ Tamtéž, s. 77

⁷² Tamtéž, s. 78

⁷³ Tamtéž, s. 162

ničím než inkarnací egoismu.⁷⁴ Faustismus jde ale dál než nietscheovská idea nadčlověka. Člověk – Titán je člověkem sebeklamu, potažmo duševně chorým.

Masaryk dosvědčuje titánské odpadnutí od Krista jako diagnózu moderní skeptické nemoci. „V sebeklamu titán přetrhává všechny svazky vížící ho k životu. Ztratí víru – víru v Krista – odpadá od přírody, až mu pak nezbývá než vlastní já.“⁷⁵ Masaryk zde víru v Krista tedy nakonec nedefinuje jen teologicky. Taková víra je mu samotným potvrzením bytí, přítakáním bytí způsobem přesně opačným, než jak ho podal Nietzsche. S vědomím protikladu by pojmenování Masaryka – věřícího mohlo znít: vědecky teistický objektivist.

⁷⁴ Tamtéž, s. 164

⁷⁵ Tamtéž, s. 166

9 ZÁVĚR

Shrnutí Masarykových teologických postulátů si vyžaduje operovat s jistou dávkou odhalených věroučných pojmů, jím přímo užívaných, ale jinak neregistrovaných oficiální teologií. Sám autor takových pojmů, přesto, že sám se věnoval náboženským otázkám z hlediska sociologického a posléze i z hlediska svého postavení předního politika státu, se nepovažoval ve věci křesťanské metafyziky dostatečně erudovaným, aby svým pojmům - jimž vévodí trojice *teistický humanismus, všemstvo a náboženská demokracie* – vtiskl naší filosofií skutečně akceptované zakotvení. Přesto tyto pojmy mají svůj imanentní vývoj.

V *Rusku a Evropě* Masaryk v důsledku reálného pobytu na Rusi přímo fyzicky zažívá všechna negativní hlediska nereformovaného pravoslaví a svojí osobní reflexí je také připomíná. V konečné myšlenkové syntéze práce je náboženská tvář Ruska pro Masaryka nemocí společnosti, jež odmítla projít sekularizací. Jasně zde také formuluje potřebu syntetického střetávání vědy a náboženství.

Ludwigův *Duch a čin* téměř odhaluje Masaryka coby panteistu. Rozhodně v jeho pojetí víry odhaluje něco, co je velmi „nadevropské“ a nadčasové. Masarykova slova o zakotvení jedince v přítomné věčnosti evokují snad místy některé současné výklady hnutí New Age. Ale Masaryk tomuto zakotvení dává humánní rámeček – tím je Kristus. Výslednicí je v českém prostředí ojedinělé morální paradigma, které je nové a je završením Chelčického a Komenského.

Hovory s T. G. M. dávají předchozí Ludwigově výpovědi jasnější obrysy. Pro Masaryka pojmy teologie a politika splývají, a pokud se tak děje ve smyslu humanitní progrese, pak se jedná o splnění účelu smyslu dějin. Dějiny lidstva jsou účelné samy o sobě a člověk jim dovede vtisknout význam, jedná-li pro humanismus, ovšem humanismus personifikovaný Ježíšem Kristem. Bůh vstupuje do dějin a určuje jejich směr zjeveními. Avšak Zjevení není intelektuálním monologem Boha skrze svatá písmena, ale dialektickým procesem. Zjevení je nadčasové, formálně, kulturně a jazykově neomezené. Posláním teistického humanisty je se vůči aktuální řeči zjevení kladně vymezit.

V práci *Moderní člověk a náboženství* se pak Masaryk vymezuje negativně; proti civilizační skepsi, aristokratickému individualismu, egoismu, scientismu moderní doby, historickému materialismu, existencialismu. Socialismus, pokud není definovaný ateisticky, je pro Masaryka cílem jeho teistického humanismu.

Jak jsem již jednou ve své práci zmínila, T. G. Masaryk je osobnost v dějinách zcela výjimečná. A to tedy nejen v českých dějinách, ale nepochybně v celosvětovém měřítku. Byla to také doba, která dala možnost zformování takové osobnosti. K jeho osobě je také nutno upozornit na stránku sociologickou, a je to právě tato stránka jeho osobnosti, která dovedla Masaryka k humanismu.

10 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY:

ČAPEK, Karel: *Spisy, Hovory s T. G. Masarykem*, Praha: Československý spisovatel, 1969. (ISBN neuvedeno).

ČAPEK Karel: *Nové hovory s T. G. Masarykem*, Praha: Česká expedice RIOPRESS, 1992. ISBN 80-85281-26-0.

LUDWIG, E.: *Duch a čin*, Praha: Česká expedice RIOPRESS, 1996. ISBN 80-85281-25-2.

MASARYK, T. G.: *Inteligence a náboženství: náboženská diskuse v Královéhradeckém Adalbertinu 23. října 1906*. Praha: Čas, 1907. Knihovnička Času; Čís. 41.

MASARYK, T. G.: *Moderní člověk a náboženství*, Praha: Ústav T. G. Masaryka, 2. vydání, 2000. ISBN 80-902659-4-4.

MASARYK, T. G.: *Rusko a Evropa. Studie o duchovních proudech v Rusku*. Díl I a díl II. část 1. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1995. ISBN 80-901971-1-6.

MASARYK, T. G.: *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, Vídeň, 1881. (ISBN neuvedeno).

MASARYK, T. G.: *V boji o náboženství*. V Praze: Jan Laichter, 1904. Otázky a názory; XI.

OPAT Jaroslav: *Filozof a politik T. G. Masaryk 1882 -1893: (příspěvek k životopisu)*, Praha: Melantrich. 1990 80-7023-044-4.

11 RESUMÉ

The specificity of the religious sentiments of T. G. Masaryk, is to be found primarily in the following facts as recorded in the essay of analyzed publications. Rational philosophical base of Masaryk's thinking does not conflict with his personal theological interpretations; in other words, Masaryk does not apply to religion positivist basis. Religion as he understands it, is unconfessional linking traditions of interpretation.

The central concept of Masaryk theistic belief is the concept of humanism which is explained as heartfelt solidarity of the human individual with the order of the universe and all of life resulting sense of responsibility for the current state of humanity. For Masaryk the God is not bound to a certain period of time. His omnipotence and eternity is made manifest not as a totality over the fate of man but as a constant entering into the history and shaping it with a specific human society in terms of establishing of a just and humane society. The ideal of theistic humanism in the constitutional sense is the democracy. The Anglo-Saxon democratic civilization is historically conditioned humane - constitutional and legal relationship that is the closest to such an ideal. The meaning of further progress and deepening of morality is de-idealization of religious faith and its disengagement from institutions. Faith must be individual and always creative.

The pivotal point of connection between history and God is his revelation moment. Masaryk understands it as a personified symbiosis between aesthetics and morality and considers divinely revealed order not only the reports of the scriptures, but also the actions of the personalities of ancient civilizations. Revelation is also a matter of contemporary history and in the meaning of the phrase: "Jesus, not Caesar," should a theistic humanist be always helpful to the interference of God with history.