

„NEPOLITICKÁ POLITIKA“ A JINÁ ZAMYŠLENÍ

*Sborník projevů pronesených na slavnostním setkání
u příležitosti 157. výročí narození Tomáše Garrigue Masaryka
v budově Poslanecké sněmovny Parlamentu České republiky*

„Nepolitická politika“ a jiná zamyšlení

Sborník projevů pronesených na slavnostním setkání u příležitosti 157. výročí narození Tomáše Garrigue Masaryka v budově Poslanecké sněmovny Parlamentu České republiky

Vydává Církev československá husitská – Kulturní rada a LHODR

Editoři: Olga Nytrová, Markéta Hlasivcová, Václav Strachota –

Literárně dramatický klub Dialog na cestě –

NO Karlín, Vítkova 13, Praha 8

Redakce a grafická úprava: Ing. Pavel Pánek

Obálka a kresba: Pavel Grün

Grafické řešení obálky: Vlasta Polívková

Slovo úvodem: PhDr. Olga Nytrová

Sponzoři: CČSH, NO Praha 8-Karlín

© Církev československá husitská a Dialog na cestě, 2007

Illustration © Pavel Grün, 2006

ISBN: 80-7000-087-2

SLOVO ÚVODEM

Tomáš Garrigue Masaryk patří k takovým osobnostem, které se stávají páteří našich principiálních postojů. Pod vlivem tohoto myslitele si uvědomujeme smysl a význam dějinnosti, která nás určuje, stejně jako ji určujeme my. Na smysl naší dějinné i privátní existence se ptají studenti, vědci, umělci. Aktivizován je každý vyhledavatel, ať žije v blízkou i v dále.

Jak byl TGM jako osobnost zakotven, o jaké hodnoty mu šlo a proč? Jak rozuměl společnosti a jejím základním otázkám? Jak rozuměl ideálům, zvláště těm humanitním? Co považoval za mravní ideál přiměřený evropským tradicím, především židovským a křesťanským? Ptal se Masaryk (s námi i za nás), lze-li demokracii eticky ukotvit? Co udržuje a garantuje hodnoty, za něž stojí žít i umírat?

Charismatický filosof Jan Patočka upozorňoval, že Masarykovo jméno se postupně osvobodilo od nánosu liberálních banalit a že v jeho renovačním programu vnímáme osvobozující sílu životního elánu. S tímto jménem uznávaného budovatele státu jsou organicky spojeny všechny rozhodující otázky. Patočka poukazoval na skutečnost, že Masaryk měl ostré povědomí toho, že sekularizovaný a sekularizující člověk neví, co to je centrum securitatis. Bez kladného vztahu k duchovnímu je celý náš lidský svět ztracený. Není přijatelný klasický liberalismus s jeho společenským atomismem a bezohledností jedince, který se bije pouze o svá práva. V humanitním pojetí povinnosti nikdy nekončí a egoistický individualismus zde nemá místo.

Ve svých Dvou studiích o Masarykovi Patočka píše: „Co je platná rodina bez přístupu, bez otevřenosti pro bližního jako bližního? Co je platná vláda nad věcmi, která je pustoší?“

Filosof kritizuje i takové poznání, které je formou vůle k moci. Tvorba nemá být izolovanou virtuozitou. Měla by být „pokorným otevřením tajemnosti bytí i jsoucnosti“.

Masarykovy otázky jsou nesporně otázkami dnešního lidstva. Jsou inspirativním podnětem pro osvěcené vykladače.

Máme to štěstí a tu čest setkávat se již pět roků na půdě Parlamentu České republiky s osobnostmi, které mají invenční vhléd a rozumějí T. G. Masarykovi a tím i nám napomáhají k vhodné optice, perspektivě pohledu na tuto originální jedinečnou osobnost.

PhDr. Olga Nytrová

MODLITBA S PŘIPOMENUTÍM ŽIVOTA A DÍLA T. G. MASARYKA

Věčný Bože, tvoje království je království všech věků a tvoje vláda přečká všechna pokolení (Ž 145,13). V tomto březnovém čase myslíme s vděčností na Tomáše G. Masaryka filosofa a politika, který vykonal mnoho pro naši vlast a ovlivnil svou statečností a rozhodností naši novodobou historii. Děkujeme ti za jeho život prožívaný pod zorným úhlem věčnosti v odpovědnosti vůči tobě. Děkujeme ti za jeho bohaté myšlenkové dílo a za jeho nasazení o svobodu a spravedlivější soužití mezi lidmi a mezi národy. Dej, abychom hodnoty, které vycházejí z Ježíšova evangelia a kterými byl T. G. Masaryk inspirován, dokázali uplatňovat v každodenním životě a neupadali do mravní a náboženské lhostejnosti. Bože, prosíme o tvou milost a posílení v dobrém úsilí k posvěcení tvého jména a k prospěchu této země. Neboť tobě náleží všechna čest po věky věků. Amen.

*ThDr. Tomáš Butta,
patriarcha CČSH*

MASARYK O KRITICE, KOMPROMISU A TOLERANCI

Vážené shromáždění, sestry a bratři, protože vyslechneme odborné přednášky o T. G. Masarykovi a další projevy, vymezím se jen na několik myšlenek etického obsahu z jeho díla.

Církev československá husitská od svého zrodu položila značný důraz na etickou stránku Ježíšova evangelia, vyjádřenou v souhrnu v Kázání na hoře u Matouše v 5. – 7. kapitole. Nová církev, navazující na husitskou tradici, reagovala tak na nebezpečí odtržení zbožnosti a etiky v tradičním křesťanství, ale i na postupující novodobý liberalismus a subjektivismus, ve kterém je relativizováno mravní vědomí (srov. Spisar, A.: Etika. Praha 1948, s. 84).

Tomáš G. Masaryk odkazuje celou svou osobností a dílem právě k etickým hodnotám. Podle jeho filosofického pojetí i životních postojů správná teorie a správná praxe tvoří jednotu. Teolog J. L. Hromádka uvádí, že za všemi jeho projevy a činy, za každým rozhodnutím a požadavkem je vidět určitou myšlenku, která je součástí jeho pojetí života a světa (J. L. Hromádka: Masaryk. Brno 2005, s. 18).

Měl jsem možnost se s Masarykovými spisy a knihami o něm setkat prostřednictvím svého prastrýce katechety a duchovního Církve československé husitské. V jeho osobní knihovně se nacházely stěžejní Masarykovy spisy, které v té době nebyly dostupné. Zaujala mě Masarykova celoživotní přímost, opravdovost a povahová stálost. V jeho vyznání zaznamenaném v Hovorech je řečeno, že ani jako hlava státu nemusel vyškrtnout nic z toho, v co věřil a co miloval jako chudý student, jako učitel mládeže, jako nepohodlný kritik, jako reformní politik. Ani ve svém postavení prezidenta nenacházel pro sebe žádný jiný mravní zákon. Říká: „Nemusel jsem měnit nic na své víře v humanitu a demokracii, na svém hledání pravdy, ani na nejvyšším mravním a náboženském příkazu lásky k člověku“ (K. Čapek: Hovory s T. G. Masarykem. Praha 1969, cit. s. 157).

Podělím se nyní o několik Masarykových myšlenek o kritice, kompromisu a toleranci, které nás mohou v současnosti oslovovat.

Z Masarykových demokratických principů vychází kladné ocenění role otevřené kritiky. Ve spise Jak pracovat uvádí, že vůdcové jsou a budou, ale je otázkou, jak tuto činnost posuzovat a odhalovat. Postavení vůdčí dá se i při

demokratickém smýšlení uznat, ale nesmíme v něm vidět nic nadpřirozeného. Při takovém nazírání bude vůdce podroben kritice, ale celek tím získá. Takováto kritika se zdá mnohým záhubná. A často lidé s dobrými úmysly ji okřikují. Je rozšířené mínění, že se kritikou ničí nadšení a bez nadšení se nic nesvede. Bez kritiky a jasnosti myšlení nemůže být náležitého nadšení, bez jasnosti to bude jen slepá vášeň, fanatismus. Kde není prostor pro kritiku, zavládne autoritářství (Jak pracovat? Praha 1946, s. 62–63).

K zamyšlení jistě vede i Masarykovo nahlížení na problém kompromisu. Kompromis ve smyslu ústupku, dohody se nám může jevit jako vhodné řešení podle zásady „Lepší je plodný kompromis, než neplodný princip“. Ale Masaryk naopak říká, že každý kompromis je zlý. Kritická otázka při kompromisu je, jde-li o něco zásadního či o věc indiferentní. Je-li zásada v nebezpečí, je kompromis nepřipustný. A ze zkušeností víme, že takových příležitostí, kde by šlo jen o věc indiferentní, je málo. Kompromis nejčastěji proto znamená slevit ze zásad a vzniká tak etický diletantismus (Jak pracovat? Praha 1946, s. 66).

Aktuální je téma tolerance – snášlivosti v naší současné kulturní, politické a náboženské pluralitní společnosti. Podle Masaryka znamená tolerance kritičnost vůči sobě samému a svým názorům (Hovory, s. 229). Žádná tolerance není možná bez sebekritičnosti. Tolerance není pro Masaryka lhostejností, nezájmem či ochotou ke kompromisu za každou cenu. Masaryk, ač sám byl novodobým člověkem a politikem, vytykal liberalismu právě jeho indiferenci ve věcech náboženských a mravních (Hovory, s. 230). Skutečná tolerance není nezájem a netečnost, ale plyne z hlubokého přesvědčení. Mám-li jasno ve svém vlastním přesvědčení, pak mohu respektovat, snášet přesvědčení druhého člověka. Ježíšovo přikázání lásky je podle Masaryka zdrojem tohoto pravého vzájemného respektu (srov. Ideály humanitní, Praha 1990, s. 56). Ten činí z nepřátel bratry a spolupracovníky.

*ThDr. Tomáš Butta,
patriarcha CČSH*

PROJEV PŘEDSEDY ČSSD PŘI PŘÍLEŽITOSTI SETKÁNÍ KE 157. VÝROČÍ NAROZENÍ T. G. M.

Vážené poslankyně, vážení poslanci, vážené dámy, vážení pánové, sestry a bratři.

Dne 7. března uplynulo 157 let od narození prezidenta Osvoboditele, profesora filosofické fakulty Univerzity Karlovy, vedle Mistra Jana Husa její druhé nejvýraznější osobnosti, muže, který byl a je pro své mimořádné lidské i vědecké a mravní kvality uznáván drtivou většinou české veřejnosti. Dnes, 7. března uplynulo 157 let od narození Tomáše Garrigua Masaryka.

Tomáš Garrigue Masaryk byl předlistopadovým režimem po většinu doby jeho trvání ostouzen, pomlouván a karikován. Ještě 28. října 1948 sice nazval Klement Gottwald Masaryka prezidentem Osvoboditelem, ale o dva roky později už byl špiónem a agentem dohodových mocností.

Dnes, v polistopadovém období, je Tomáš Garrigue Masaryk vnímán jako osobnost, kterou všichni uznávají. Ale zdaleka ne všichni o něm něco vědí. Mnoho lidí TGM mechanicky přiřazuje k různým konzervativním pojetím české státnosti, aniž by hovořili o tradici První republiky, o tradici obnovení české státnosti nebo o úspěšně modifikovaném prvorepublikovém státu. Právě dnes široce probíraná redefinice sociálního státu je zakódována přímo i nepřímo v Masarykem prosazovaných nebo inspirovaných prvorepublikových projektech. Ty spočívaly jak v definování nových sociálních oblastí, tak i v pozvednutí někdejší chudinské a zaopatřovací péče na co nejvyšší možnou úroveň. Jeho koncepce sociální doktríny je v podstatě výzvou k vytváření sociálního státu tak, jak jej vnímáme dnes i my, tedy státu chránícího sociálně slabší jedince, kteří se ne svou vinou dostali do obtíží. Takto pojatá sociální reforma mu byla především požadavkem mravním a ve svém důsledku je ukázkou Masarykova hlubokého humanismu, výrazem jeho lásky a úcty k jednotlivci. Z tohoto období vzešla a mimořádně kvalitní sociální legislativa byla i dílem vynikajících osobností sociální demokracie. Za všechny jmenujme Antonína Hampla, Lva Wintra, Gustava Habrmana, Josefa Macka, Jindřicha Fleischmanna, ale také německo-českého sociálního demokrata Ludwiga Czecha či Slováka Ivana

Dérera, úspěšného ministra školství reformní éry té doby. Masarykův vliv i na další politické oblasti byl nesmírný. Odmítal názor, že demokracie je jen neosobní mechanismus soutěže. Masaryk zdůrazňoval, že pravá demokracie nemůže být jen politická, nýbrž také hospodářská a sociální. Demokracie sama je podle něj ve svém ideálu „vláda a správa přímá...“. Jen z technických důvodů nemožnosti této přímé vlády při velkém počtu občanů delegují občané své pravomoci na parlament, který se nesmí, opět cituji: „stát vládcem po starém způsobu“.

Masaryk kladl také důraz na politické zrovnoprávnění žen. Prezident nezapomínal pravidelně pozdravit ženy-političky na zasedáních, veřejně vyjadřoval úctu k jejich práci a vyvracel obavy, že účastí žen v politice by utrpěl rodinný život. Jistě i díky Masarykovu postoji k ženám byla Československá ústava první v Evropě, která obsahovala formulaci o rovnosti pohlaví.

Tomáš Garrigue Masaryk je symbolem politiky, založené na mravnosti a pili. Jeho náboženská víra mu byla psychologickou oporou, náboženství po něj nebylo metafyzickou meditací, ale spíš životním elánem, racionalita a víra nebyly pro něj rozparem, ale životní vzpruhou, zdrojem jeho vnitřní síly. Také jeho způsob filosofického uvažování nebyl pouhou teoretickou spekulací, ale myšlenkovým návodem jednání a skutků.

Vážené poslankyně, vážení poslanci, vážené dámy, vážení pánové, sestry a bratři!

Dovolte mi zopakovat proslulou přísahu Edvarda Beneše, pronesenou nad Masarykovou rakví na prvním nádvoří Pražského hradu 21. září 1937: „Presidente Osvoboditeli, odkazu, který jste vložil do našich rukou, věrni zůstaneme.“

*Ing. Jiří Paroubek,
předseda ČSSD*

NEPOLITICKÁ POLITIKA

Není snadné vzpomínat na T. G. Masaryka před společností, která se jeho odkazem zabývá – abych tak řekl – ex definitione. Vždyť jsme už o Masarykovi tolik slyšeli, tolik přečetli! Co jediné vždy zbývá, je obrátit se k aktuálnímu kontextu: co masarykovská tradice říká právě tomu „žhavě“ dnešnímu.

Sokrates v dialogu Filebos připomíná, že není dobré závodit o to, aby zvítězilo mé či tvé tvrzení, nýbrž že všichni účastníci by měli bojovat na straně toho, co je nejpravdivější. Zkusme to s kauzou „nepolitická politika“, která zazářila na aktuálním publicistickém nebi jako meteorit – a ovšem jakožto efemérní létavice zmizí. Přičítá se leckomu, nejčastěji prezidentu Václavu Havlovi. To je, prosím, velký omyl! Jednak tento politik takového výrazu ve svých textech, pokud mně paměť sahá, nepoužívá, nýbrž mu jde o občanskou politiku, občanství jako takové, odpovědné za POLIS. Sám jsem četl tento výraz „nepolitická politika“ poprvé již jako student filosofie, a to u Masaryka v jeho knize „Karel Havlíček, snahy a tužby politického probuzení“ (2. vyd., Laichter, Praha 1904). V Páté knize tohoto objemného díla nese hlava XVIII. přímo titul „Havlíčková politika nepolitická“ (s. 452). Masaryk zde praví, že Havlíček poznal způsob, „jak politicky pracovat bez parlamentního zástupnictví a bez svobody tisku“, totiž vzděláváním a uvědomováním vlastního lidu. Havlíček jakožto jeden z národních buditelů takto počal „svou (zde se může právem říci:) politiku nepolitickou“.

Nepolitická politika potom pro Masaryka – politika neznamenala omezení kabinetní a veřejné politiky tak, jak se dříve před 19. stoletím chápala, totiž jako někdejší tradiční politický styl, charakterizovatelný naprostou převahou modré krve, ba téměř jejím monopolem. Právě naopak. Masaryk měl na mysli politiku pojímat naopak šířeji a zahrnout do ní celou kulturu. Mínil tím, že pěstování věd a umění a ovšem i jiných druhů běžného pracovního zaměření je prostě též politikum, a to významné. Velká politika, která se odehrávala např. v říšském sněmu ve Vídni, byla českému živlu nedostatečně dostupná a též neproduktivně pěstovaná. Masaryk však ani odtud neutíká, nýbrž pilně pěstuje i tuto profesionální politiku – včetně angažovanosti stranicko politické. Co však položí základy k nepochybnému uznání naší země v Rakousku-Uhersku, v Evropě a ve světě jsou významné výsledky kulturní a hospodářské. Proto jakožto politik realistické strany hlásá, že je zapotřebí přeměnit realismus kulturní na realismus politický.

Vzato logicky je výraz „nepolitická politika“ tím, co se označuje za „*contradictio in adiecto*“, protiklad v daném pojmu. Příklad kulatého čtverce je slabším odvarem našeho rozporného rčení – vždyť „nepolitickou politikou“ se vyslovuje stejný protimluv jako souslovím „nepravá pravost“, „nebarevná barva“... Víme ovšem o eventuální smysluplnosti takového sousloví. Můžeme třeba „nepravou pravostí“ označit pravost podezřelou či „nebarevnou barvou“ malou výraznost určitého barevného tónu v daném spektru. Adjektivum nepravý a nebarevný jsme ovšem v těchto případech použili metaforicky místo slov „podezřelý“ a „málo barevný“.

Jazykověda dnes – především díky strukturalistům – velice dobře ví o kontextuálním filtru, v němž slova žijí. Jestliže nonkonformisté použili za totality několikrát sloganu „nepolitická politika“, pak to bylo proto, že oficiální politiku a političnost reprezentovala či alespoň chtěla reprezentovat jen jediná strana. Odtud ti, kdo s touto politikou nechtěli mít nic společného, nicméně ani oni nechtěli rezignovat na svá občansko politická práva, akcentovali jinou političnost, ne tu stranickostátní politiku „vedoucí síly“. Heslo nepolitické politiky pravilo: mluvíme a stavíme se za ty, kteří byli z politické scény svévolně exkomunikováni, ač tam zákonně podle listiny lidských práv patří. Logický protimluv měl provokativně připomenout nepřijatelnost daného stavu.

Prezident Havel napsal, že disidentský kontext nikterak nesouvisí s jeho dnešním vztahem k občanství a stranickosti (LN 13. 9. 94, str. 5). Prý to je jen polovina pravdy, reagoval denní tisk, prý ta zamlčená, druhá, je, že se od nepolitické politiky Havel nikdy nedistancoval a že se nikdy k „politické politice“ nepřihlásil. Strany prý ve volbách bojují o získání státní moci a stát jim pak po určitou dobu skutečně jaksi patří. To je v jistém smyslu v demokracii legitimní, neboť systém politických stran je prozatím nejosvědčenějším prostředkem reprezentace demokratické moci (viz LN 21. 9. 94, str. 8).

Ten, kdo by chtěl nedbat jejich „vedoucí“ či významné role v demokratickém státu, je nerealistickým slepcem. Znalý politik ovšem ví, že ani ten nejpestřejší vějíř stranických uskupení nevyčerpává všechny občanské aktivity. Politika je starostí o celou polis – obec, nikoli jen o stranickopolitické úhly pohledu. Občanství zahrnuje stranictví, avšak stranictvím není občanství vyčerpáno. Jsme vždy nejprve občany a pak eventuálními straníky, nikoli že bychom byli občany teprve uvnitř nějaké strany. Tezi o dominanci stranictví nad občanstvím jsme přece už zažili.

Prezident Václav Havel se při jednání o zachování nebo rozdělení státu Čechů a Slováků obracel na občany. Činil tak v duchu nepolitické politiky? Myslím, že

nikoli, protože stát je občanským rámcem, v němž strany existují a prosazují svá divergentní stanoviska. Protože se týká všech a nejen členů stran či jejich sympatizantů, nemusí být chybou při takových příležitostech, jakou byly kritické chvíle celé země, oslovení občanské veřejnosti z vážných důvodů, aniž by to přitom znamenalo opovržení politickými stranami.

Občanství je obecným určením každého právně definovaného účastníka politického života ve státním společenství; stranictví je potom určitou eventuální orientací občana. Jsou to právě politické strany, které tvoří a nabízejí různé typy politické orientace a ucházejí se o souhlas co největšího počtu občanů. Občan potom může volit a tu či onde se prosazovat – nebo dokonce vytvářet jiné koncepty.

Může ovšem též stranickopoliticky abstinovat a věnovat se jiným společenským činnostem nebo soukromničit. Podstatným základem demokratické soustavy je pluralita možností, v nichž se svobodný občan pohybuje při svém společenském rozhodování.

TGM zdůrazňoval „práci drobnou“. Určitě měl na mysli slušnost v konkrétním všednodenním počínání, nikoli lidskou malost. Velkohubé moralizování je odporne prázdnu deklarativností, na druhé straně však amorální politické taktizování je prostě neslušné. A nadto krátkozraké. Skutečně pragmatická politika se neobejde bez otevřenosti oběma směry: „dolů“ i „nahoru“. Hledí otevřít maximální prostor pro lokality, ba i pro stranicky nezařazené jednotlivce, a zároveň i pro širší a nejširší souvislosti.

Jak to vlastně Masaryk, a Havel též, myslí, když jednou zdůrazňují v politice rozměry co nejširší – přímo světové, jak to známe z nejednoho z projevů obou prezidentů, a podruhé zase konkrétní politickou drobnokresbu? Masaryk v Hovorech: „Snad je to pravda, že jsem se k politice narodil; aspoň všechno, co jsem kdy dělal a co mě zajímalo, směřovalo třeba nepřímou k politice. Ale politikaření mně nikdy nestačilo, ať šlo o ideály nacionální nebo sociální nebo jaké chcete. Stál jsem proti Kocourkovu a Hulvátovu a politiku jsem žádal rozumnou a poctivou. V tom smyslu jsem řekl, že ani samostatnost nás nespasí. Já jsem viděl v politice nástroj, cíl mně byl náboženský a mravní... Musíme přispívat k budování Civitatis Dei.“ (s. 75) A Havel: „Mravnost je všudypřítomná, podobně jako politika; politika, která se odpoutá od mravnosti, je prostě politika špatná.“ (V. Havel: O lidskou identitu. Rozmluvy, Praha 1990, s. 128). K tomu dále: „Čím konkrétnější jednotlivé problémy se řeší, tím jakoby ustupovaly do pozadí

politické diference, které se vždy týkají spíše globálnějších otázek... Jakoby strany vycházely z ideje, že kdo je nezávislý a není v nějaké straně, tak je člověk chaotický, nevyzpytatelný, který bude do všeho vnášet zmatek, a nebude předem jasno, jak bude hlasovat.”

Politické strany jsou v pluralitní společnosti skutečně vyzpytatelnějším účastníkem politického spektra než občanští soukromníci: předkládají občanstvu programy, z nichž se musí zodpovídat, zobecňují a shrnují několik eventuálních, více či méně významných a více či méně přijatelných dobových postojů. Individualizovaná pestrost jednotlivců je politickou realitou, vějíř stran však nabízí jistou typiku, zobecňuje, zpřehledňuje. Ovšemže nabízené spektrum stran nikdy nevyčerpává a nevyčerpá všechno, ba ani to potřebné. Rozumím-li dobře, právě ono zdůrazňování obecných souvislostí a celkovější zodpovědnosti jak Masaryka, tak Havla, je přece nemůže činit a zcela určitě nečiní nepřáteli pluralitní demokracie, založené na svobodné soutěži politických stran. Jsou zřejmě jen proti převracení hodnot: stranictví jest umístiti do občanské společnosti, nikoli občanství do stranictví – a občanství do lidství. Je to snad věčný konflikt mezi globalitou a lokalitou, mezi obcí – obecnstvím a částí obce – partikularitou?

V pohádkách vystupuje český Honza někdy jako hloupý pecivál. Chce být „světový”, vydá se s rancem buchet do světa a vrátí se s „převratnými” nálezy, které pronese v cizinečtině: sudkulatti, ristupie, tujekarra, tentorie. Hlupák! Z jiného příběhu ho známe jako čestného a pro jiné život nasazujícího odvážlivce: třikrát se pustí do ztraceného boje proti mnohohlavému draku, třikrát nesklidí žádnou odměnu a obec může svinout černý flór. Pro obě honzovské podoby máme v českém slovníku dvě prostá slova: velikášství a velikost.

Lokální patriotismus nemusí být malostí, jestliže patriot ví, že bez širších souvislostí je jeho lokalita ztracenou vartou, že jeho vlastí je jeho obec, okres, „vyšší územní celky”, jeho země a stát, a dnes, ve světověku, nepochybně a zcela realisticky celý svět.

Mezi lokalitou a globalitou by měla být harmonie. Slovo harmonie bylo kdysi v počátcích evropské civilizace vlastním jménem řecké bohyně – dcery boha války a boje Area a bohyně lásky a krásy Afrodité. Bohyně Harmonie představovala tedy spojení dvou vlastně protikladně laděných bohů řeckého Olympu. Ostatně jméno samo naznačovalo ve staré řečtině spojení, protože etymologicky souvisí se slovesem HARMAZEIN, které je možno například číst u Homéra, když Odysseus spojuje klády ve vor. HARMONIA je v Iliadě označením pro smlouvu. A dále:

šikovným spojením dobře zvolených a uzpůsobených nepohyblivých součástek vzniká pohyblivý vůz – HARMA.

My dnešní chápeme výraz „harmonie“ jako hudební označení pro soulad. Jazykové užití mimo hudbu v jiných souvislostech pocítujeme jako metaforický přenos z muzikální oblasti jinam; hovoříme potom, dejme tomu, o harmonii rodinného soužití či obecně o harmonických lidských vztazích. Přitom je tomu naopak: původnější než hudební harmonie je širší význam „spojení“ různorodých částí. To je ovšem velmi důležité, protože harmonickým spojením vzniká soulad toho, co původně bylo bez souladu, ba dokonce co bylo v konfliktu, jak naznačuje zrod bohyně Harmonie.

Ona totiž harmonie neznamená jakési ztotožnění, nýbrž právě „pouze“ smírnou koexistenci různého. Harmonie demokratické společnosti není monotónností totalitní ideologie nebo totalitně sjednocených politických subjektů po způsobu někdejší národní fronty, nýbrž předpokládá pluralitu názorů, setkávajících se v dialogickém hledání toho, co je alespoň relativně nejlepším východiskem v dané věci.

T. G. Masaryk kdysi připomínal, že demokracie je diskuse. Měl na mysli právě střetávání různých východisek a postojů – ovšem vždy v rámci slušné konkurence. Slušnost je právě dána přirozeně maximální věcností účastníků, ale i jejich vzájemným respektem. Masaryk byl, abych tak řekl, myslitel a politik „přísné harmonie“. Jeho syn, Jan Masaryk, jehož tragického úmrtí dne 10. března 1948 vzpomínáme, byl člověkem veselý, laskavý harmonie. Oba druhy harmonického lidství jsou ctihodné a žádoucí. Není důležité si právě toto často připomínat vzhledem k nemálo zkušenostem s naší politickou realitou?

Slušná konkurence! Ostatně samotné slovo konkurence znamená doslova přeloženo sou-běh. Běžci, kteří spolu závodí o vítězství, mohou tak ve slušnosti činit tehdy a jen tehdy, když poctivě dodržují pravidla. Podmínkou pravého dialogu je vždy to, že se partneři podřizují předmětu rozmluvy a že se střeží potměšilostí a ran pod pás. To je přesně i podmínkou harmonie lidského společenství v politické či obecně občanské pluralitě.

Harmonie se ovšem týká i vztahu mezi člověkem a přírodou. O to přece jde i v ekologii. Ta se zpravidla chápe velice úzce, totiž jen jako péče o čistotu ovzduší, vod, země, o zdravý život rostlin, živočichů i lidí. Použijme tutéž metodu jako na začátku: ve slovu „eko-logie“ slyšíme řecký výraz pro obydlí, dům, domov, totiž OIKOS, takže ekologie přeloženo doslova je naukou o domově. A to je buď naše bydliště či rodiště nebo vlast nebo celá Země.

Harmonie a pravý domov patří k sobě. Pobyt doma však není jakousi hotovou, neživou fakticitou – vždyť jde o durativum, o „bydlení doma“. Na domovské harmonii jest třeba pracovat. V malém i ve velkém. Totiž v politické politice i v té nepolitické politice, pokud vlídně toto dnes užívané i zneužívané sousloví přijmeme. K tomu nás zve velký dělník této práce T. G. Masaryk.

Prof. PhDr. Radim Palouš

MASARYK A NÁBOŽENSTVÍ

V tomto příspěvku se opírám o dosti široký proud literatury interpretující osobnost a dílo T. G. Masaryka. Masarykem se zabývali J. Herben, Jar. Pekař, E. Rádl, J. L. Hromádka, V. Nejedlý, J. B. Kozák, F. Krejčí, K. Čapek, E. Beneš, K. Krofta, J. Tvrď, A. Pražák, F. X. Šalda, V. Černý, Jar. Šimsa, B. Komárková, L. Hejdánek, E. Kohák, M. Machovec, Jar. Opat, J. Patočka, J. Smolík. Nejvíce mě přesvědčily spisy J. L. Hromádky (Masaryk 1930) a M. Machovce (Tomáš G. Masaryk, Praha 2000, 3. vyd.)

Masaryk byl člověk **náboženský** (homo religiosus), nejen politický (homo politicus). V jeho době nebylo pro typického intelektuála samozřejmě žít a myslet nábožensky. Mnoho vědců se cítilo doma v pozitivismu, jenž nerozeznával mezi fakty a skutečností, holdoval domnělému objektivismu a empirismu, ztotožňoval vědy s přírodovědou a náboženství mu bylo leda prvním (primitivním) stadiem lidského poznání. Na akceptaci pozitivismu anglo-francouzského ražení se podílel do určité míry i sám Masaryk. Tomuto mysliteli nebylo však náboženství historicky a duchovně (popř. filosoficky) překonaným jevem se stigmatem pověrečnosti. Masaryk se nesnažil „náboženství“ přijít na kloub teoreticky, i když některé náznaky a teoretické rozběhy se objevují v jeho slavné knize Moderní člověk a náboženství (Masarykův ústav r. 2000 – 2. vyd.). Náboženství nesplyvalo Masarykovi s kulturou. Nebylo to také něco jen všeobecného, a proto samozřejmého, jak tomu bylo povýtce mezi moravskými katolíky, mezi nimiž Masaryk jako dítě vyrůstal. Od své **matky**, Terezie Masarykové, nepřejal především lidovou podobu římského katolictví, nýbrž také upřímnou, nefalšovanou **zbožnost**. V tom se lišil Masaryk od věhlasného a katolicky profilovaného historika Josefa Pekaře, u něhož se o nějaké zbožnosti, byť puncované římsko-katolicky, nedalo mluvit. Pekař byl vlažný katolík, jen málokdy se účastnil bohoslužeb, katolictví mu bylo především faktorem evropské tradice, jež konstituovala národní (po)vědomí. (Blíže historik Tomáš Petráček v příspěvku do sborníku k 90. narozeninám Oto Mádra, Praha 2007). Rozum i srdce, reflexe i emoce byly Masarykovými interpretacemi pozvedávány do dimenze **transcendentna**, do sféry „věčného“. Náboženství každému člověku něco pozitivního dává, sílí lidský rozum, hřeje lidské srdce. **Zbožný člověk má jasnou hlavu** (to oceňoval Masaryk na Ježíšovi, u Pavla to neviděl) a intenzivnější **citový život**. Náboženstvím se člověk **vnitřně** kultivuje, nepodléhá dávným, morbidním a sebevražedným náladám doby. První

náboženskou Múzou byla Masarykovi, jak řečeno, jeho **matka**. Její náboženská byla lidová, tradiční a asi nepřesahovala úroveň jejího občanského okolí. Ale její zbožnost byla opravdová, svého Krista nehledala jen v kostele a u kněžských zpovědníků. „Matka mu rozevřela dimenzi citové vroucnosti, zejména způsobem citového prožívání katolické liturgie.“ (Machovec: Tomáš G. Masaryk, Praha 2000, – 3. vyd.). Náboženství se může projevat jako lidový projev, něco, co je zděděno, vázáno na výchovu, kostel, ritus atd. Ale je to i vybraný myšlenkový výkon, který hledá odpověď na otázku po **smyslu života**, providenci, zdůvodnění (životu, smrti, práce). V příběhu Masarykově je obojí poloha: lidová, matčina zbožnost, vroucnost, liturgická vělost; náboženství je také emocionální vztah, jsem tvůj, Pravdo, a proto i svůj. Mé nábožensko-existenciální „já“ je **osobní**, „já chci být já i po smrti“, neztrácím se jako individuum, zůstávám před absolutnem **neporušeně a nepřerušně**, integrálně, navzdory traumatizujícím diskontinuitám. Teprve později přichází u Masaryka ke slovu **racionální orientace**: přestoupil k protestantismu, což souvisí s Masarykovým myšlenkovým i pektorálním příklonem k české reformaci.

Mezi touto dvojí polohou se nachází **katolický kněz**, katecheta František Satora. Od něho, jak z jeho intelektuálního zpracování víry, tak z jeho někdy až traumatické životní rozporuplnosti, Masaryk mnoho načerpal. Jaký paradox! Bez tohoto kněžského zasvěcení, jakési iniciace, by tak antiklerikální Masaryk nebyl Masarykem. Později však **opustil Masaryk katolicismus** jako takový.

Třetím činitelem spoluvytvářejícím náboženský obzor Masarykův byla jeho žena **Charlotte Garrigue**, která byla a zůstala unitářkou; unitářství navazovalo na staré antitrinitářské směry: je jeden Bůh (unus), trinitarismus není na místě, božský původ Ježíše z Nazaretu nutno odmítnout; doporučen volný výklad Bible, obhajována byla **náboženská snášenlivost** a svobodomyšlnost. Jak se dovídáme z pozoruhodné vzpomínkové knihy J. J. Filipiho (S Masarykovými: Hrst vzpomínek – Čin 1947) byla paní Masaryková unitářka dosti horlivá a vytýkala nervně i českým křesťanským duchovním jejich trinitarismus; byla přesvědčena, že tito hlasatelé křesťanské víry ve skutečnosti nevěří, že Ježíš byl syn Boží. Chtěla, aby se její manžel do zpátečnických, polomytických pozic víc a důsledněji obouval. Racionální a přitom upřímně otevřený přístup paní Charlotty ke konkrétní náboženské, ale i čistě lidské, problematice zanechal v Masarykově náboženském myšlení výrazné stopy. Masaryk se přihlásil k evangelické církvi, superintendent dr. Ferdinand Císař mu byl sympatický svým rozsáhlým vzděláním, ale ke klasickému schématu

křesťanské víry (založené na Apostoliku a koncilních usneseních) nikdy nepřikývl. Proto měl teologické potíže i s reformovaným farářem Janem Karafiátem, který si Masaryka vážil, ale jeho nevěra v Ježíše jako syna Božího ho nejen bolela, ale i bolestně rozčilovala. Karafiátovi dával ostatně za pravdu i Hromádka, který výrazně sympatizoval s Masarykovým politickým i ideovým národním programem, ale jeho čistě humanistické pojetí Ježíše mu zavánělo teologickým liberalismem, který bylo nutno ze sebezáchovných důvodů odmítnout. V Cestách protestantského theologa (Praha 1927) píše Hromádka, že Masarykův vztah k evangelické církvi zůstal „slušným, ale zdvořile chladným a odměřeným“, že Masaryk „v srdci přijímá hodně od Ježíše“, ale nemůže nám v podstatě nic nábožensky dát. Ale: kdo mlčí, někdy křičí. Pro Hromádku byla Masarykova zdrženlivost, skoro chladnost, upozorněním: v té mé evangelické církvi, a možná i v české křesťanské církvi vůbec, není asi něco důležitého v pořádku.

Ve své objevitelské knize Moderní člověk a náboženství (r. 2000 – 2. vyd.) se Masaryk zabývá moderní sebevražedností, umdlělými dušemi, moderní skepsí, moderním pozitivismem a historismem; mezi filosofy nejzvučnějších jmen je uveden i Augustin Smetana s tezí, že náboženství je **tvůrčí** láska. Masaryk se tu zaměstnává i velikými literárními tvůrci: Alfredem de Muset, J. W. Goethem i A. Garborgem a jeho Umdlými dušemi.

Arne Garborg (1851–1924) byl norský prozaik, dramatik a básník, představitel naturalismu, později jakéhosi „náboženského romantismu“. V jeho spíše výrazném než významném díle se objevují otázky, které za problematikou sociální odkrývají **krizi náboženskou**: „Jest Bůh? – To nevíme. Je duše? – Nevíme.“ „Sklonil jsem se, poněvadž jsem se nechtěl zlomit.“ „Musím ze sebe ... A viset musím – otázka je jen, zdali na hřebíku (...) či na něčem jiném... Hřebík nebo... Bůh?...“ Mé „já“ je pánem života a smrti. Masaryk rozpoznal, že předpokladem, (popřípadě předchozí skrytou fází) fyzické sebevraždy je **duchovní sebevražda**; dlouho předtím, než člověk použije „provaz“, **ubíjí se vnitřně**. Celý běžný hektický život („to horečné vynalézání, to neklidné upotřebování všech moderních vymožeností technických, to neustálé cestování a obchodování, to vzdělávání a požívání, ta honba za bohatstvím a štěstím, to šílené užívání rozličných excitancí, alkoholismus a prostitute“ – tak Machovec), přivozuje **umdlení**, latentní a potom někdy i projevenou sebevražednost. Nedostatek náboženské orientace a náboženské vůle může vést k vědomému popření vlastní existence, k jejímu zničení. Člověk, který nevisí na Bohu, visí na hřebíku.

Jinou tváří náboženské krize, nebo výrazněji řečeno, **náboženského scesti** (tak Masaryk v pronikavé analýze Goetheho Fausta), je **titanismus**. Nemůže-li být člověk Bohem, chce být aspoň „titánem“ a chová se mravně hanebně jako Faust k Markétce. Zajímavé je, že tu Masaryk používá mytické obraznosti (Titáni, zrozenci Země a Nebes, bojovali proti nebeskému řádu) a podniká jakousi moderní titánomachii (jako kdysi Eumélos z Korintu). Masaryk tu vidí **nebezpečí titánské mystifikace humanismu**. Proti titánské mystifikaci humanismu, velikášství a kultu „dějinných osobností“ klade **úctu k prostému člověku**, ke každé lidské bytosti a její drobné práci. Konstatujeme: **umdlenost i titánství jsou rub a líc náboženského vakua**.

Ale pozor! Omylné by bylo domnívat se, že filosofičtí myslitelé jako takoví byli protinábožensky zaměření nebo naladění. Každý z nich (i kdyby byl skeptický jako Hume) zastává některý aspekt náboženství: Descartes, Leibniz, Hegel; ještě zřetelněji Kant; a s brilantním radikalismem Pascal a Kierkegaard.

„Náboženství je podstatným obsahem duchovního života člověka, k žití je potřebné jako vzduch – právě proto ho mnozí ani nepozorují, jako nepozorují vzduchu...“ (Masaryk, Moderní člověk a náboženství, str. 36). Ani moderní věda není protináboženská, říká Masaryk. Dosti časté byly pokusy identifikovat náboženství s filosofií. Ale tato námaha, konstatuje Masaryk, už od počátku troskotala. Vždyť (říká Masaryk na adresu Humovu) ani empirie není důkazná, je slepá, pouze jí důvěřujeme. Noeticky produktivní je ztotožnění náboženství s **mravností**. To jsou ty přesně a výzevně formulované Kantovy otázky: 1. Co mohu poznat? 2. Co mám dělat? 3. Co smím očekávat? To jsou „regulační ideje“, které si vytvořil rozum. Náboženství je mravnost, pravá zbožnost záleží v pojmání našich mravních povinností jakožto Božích příkazů. Kategorický imperativ se stává imperativem božským. Politováníhodnou je u některých vědců koncepcí **pozitivistická**, která prohlašuje, že: náboženství spočívá na antropomorfismu, že na začátku vývoje je „teologické stadium“. Náboženství je v optice moderního člověka **pověra**, nedostatek, absence reálného pohledu na svět, který může zprostředkovat vědecké bádání, zbavené mýtů, metafyziky, předpokladů transcendence. Paradoxně nakonec se sám Comte snažil vytvořit nové náboženství s Velkou Bytostí.

Na pozadí vyhaslého, ale přece ne zcela mrtvého, josefinismu byla zbožnost v Masarykově usuzování spojena úzce, i když ne přímočaře, s politikou. Náboženství bylo sice pro Masaryka privatissimum, ale také **apelem**

k odpovědnosti v politické oblasti. Velmi názornou, přímo frapantní, ilustrací je tu „Sebevražda jako masový projev moderní civilizace“ (Viedeň 1881). Náboženství v politice se Masarykovi stává **kategorií pravdivosti**. Připomeňme až famózní **boje o Rukopisy**. Tady se Masaryk opřel mimo jiné o rozbor Josefa Dobrovského a jiných specialistů. Radikálně zpochybnil jejich pravost, prohlédl snahu vzdělaneckých (zvláště literárních) kruhů povznést, ne-li přímo ustavit, české národní sebevědomí i za cenu hrubých historických a psychologických nepravd a insinuačí. Za své realistické prohlédnutí stavu věcí byl Masaryk nejen kritizován a desauován, nýbrž bit, duševně a společensky trýzněn: „Masaryk musil projít léta trvajících kalvárií.“ (Machovec) Byl nařčen z popření povinného vlastenectví a předhozen davům s osočením, že byl za to zrádcovství možná placen Němci. Znalcům hebrejské Bible připomíná Masaryk judského proroka Jeremiáše, který doporučoval svým spoluvěfícím a spoluobčanům, aby se nebránili vystěhování do Babylona, neboť je to Hospodinův třífící záměr.

O pravdivost náboženskou i politicko-společenskou se jedná i v procesu tzv. **hilsneriády** (kolem r. 1900). Zatímco v „bojích o Rukopisy“ měl Masaryk své významné a věhlasné podporovatele, v zápasu, v němž se akademik a politik zastával mladého židovského hejska, k němuž nepociťoval žádnou osobní sympatii, stál sám skoro proti všem a byl „zrádcován i nedávnými přáteli“ (Machovec). Podporován byl jen svou ženou a hrstkou přátel. Proti tzv. rituální vraždě se nepostavil kvůli nějakým zvláštním sympatiím k Židům, natož k chuligánskému židovskému mladíkovi Hilsnerovi, nýbrž z důvodů čistě racionálních a znaleckých (religionistických). Nabyt přesvědčení, že obvinění není pravdivé, že jde o zlé osočení vyvěrající z otevřeného i latentního antisemitismu.

Další znak náboženskosti **v pojetí (smyslu) dějin se projevuje sympatií s osobami, které zasvětily pravdě svůj život a byly ochotny svůj život za pravdu obětovat.** „Romanticky zasažený Pekař“ (tak Tomáš Petráček) se vzdává možných apriorních sympatií, dějiny nemají s těmito subjektivistickými příklony k určitým osobnostem, hnutím, proudům nic společného. Nicméně ani Pekař není tak objektivistický a bez emocí, doporučuje-li dějinnému pozorovateli, aby se nezdráhal vystavit se mocnému „dojmu, jímž k tobě mluví **nahromaděná tam posvátnost a tichá výzva naší minulosti.**“ (cit. ze stati Petráčkovy).

Dějiny v Masarykově optice nejsou objektivním tokem událostí, jež se nakonec mají plně vyjevit a tím zrušit (Hegel). Dějinně myslím, **když i já sám jsem ty dějiny**, když ty dějiny tečou skrz mne a já jsem těmi dějinami, jimž umožňuji psát

jakési lekce, které nemusejí postrádat dobrého smyslu. Hus byl za pravdu upálen – když to mnou nehne a když mne to nestrhne, jaképak dějiny, pak já a dějiny jsou dvě různé věci. Dějiny zanechávají stopy **zápasu o skutečné lidství**. Masarykova náboženská dějinnost nepatří ke světu Herderově, Hegelově a Marxovu, nýbrž k duchovní zóně Pascal – Kierkegaard – Jaspers (tak Machovec, Tomáš G. Masaryk, str. 122).

Náboženský a filosofický Masarykův vztah ke čtenáři nebo posluchači je **strategický**. Skalně věřícím připomíná Masaryk, že jen věda může být kritériem pravdy, ale vědcům a filosofům doporučuje tentýž myslitel dějinně duchovní linii Ježíš, Pascal, Dostojevskij. Pro oba „tábory“ však platí: varujte se pseudonáboženství, které vyznává člověka jako bůžka a sebespasitele. „Člověk,“ interpretuje Masaryka Machovec, „který shledává smysl v sobě samotném, je ve skutečnosti nejzoufalejší bytost.“

Ve společnosti může být konstitutivním prvkem toliko pravda, nikdy lež. Proto se Masaryk brání naprosté relativizaci hodnot. Co s moderními bůžky? Co přináší pouhá danost, neautentické druhotvary hodnot, pseudoosobitost, falešný heroismus?

Zvláštní, a rozsáhlá, studie by mohla být napsána o Masarykově pozorování nedostatečné **sociálnosti církve**. Církev neslouží chudému, tu a tam kost, filantropie, strach před mocnými. „Slyšeli jste již kázat pro dělníky v stávce sebespravedlivější?“ (tak v Boji o náboženství, uvádí ve své knize Machovec, str. 152). Masaryk atakoval někdy i samo srdce křesťanského náboženství: „Ježíš zmátl ideu lásky vírou.“ (Machovec, str. 152)

Masaryk se ovšem nikdy neztotožnil s klasickým pohledem na Ježíšovu osobu. Ježíš je v jeho hodnocení **pozoruhodný čistý člověk**, není to bůh, někdo metafyzicky odlišný od jiných lidí.

Masaryk napadal náboženství, které nemělo rysy **stálého hledačství**. Odmítl křesťanství klerikální, jež páchalo v praxi různé formy symbiózy křesťanství se světskou mocí.

Pozitivně, velmi vyhraněně, „ostře tesanými výroky“ (J. L. Hromádka: Masaryk mezi včerejškem a zítřkem, YMCA 1947), jaké kdysi pronesli Pythagoras, Sókratés nebo Ježíš, to Masaryk formuloval tezí, jež byla heslem a programem: Ježíš – ne Caesar. Tím Masaryk nejen razil nenásilný a nemonarchický model a ráz české a evropské demokracie. „**Ježíš – ne Caesar**“ – to je ta (v jistém smyslu hrozná) křížovka v každém lidském srdci: vždycky mohou jednat ježíšovsky nebo

césarsky, v síle evangelijní lidskosti nebo v bezohledném, sebezbožšťujícím úsilí vynutit na druhém to, co mně prospívá a (hrozivě) mě zviditelňuje.

Pro Masaryka bylo náboženství revolucí (hlav a srdcí), ale kriticky náš moudrostí osvícený myslitel stál vůči radikalismu, který ústil do fanatismu nebo skoro exhibicionistického sebeobětování; mučednický typ zbožnosti, který u českých lidí tolik zabírá, byl Masarykovi proti mysli i proti srdci. Zvlášť nebezpečnou formou pseudoradikalismu je fascinace smrtí, **záliba v kultu mučednictví** (Václav, Hus, Nepomucký). Ale zlá je i víra v „katastrofický zvrat společnosti a dějin“ (Machovec, str. 142). Zde ovšem Masaryk, asi ne zcela právem, hodnotí židovský profetismus a křesťanské očekávání konce.

Masarykovu vztahu k náboženství (zvláště v době jeho zralosti) nebylo nikdy jednoznačně rozuměno. Byl Masaryk de facto pouhý deista blízký osvícenému ateismu? Nebo to byl spíš **požadovatel opravdovosti**? V žádném případě se náboženství nesmí stát samoučelem, je tu, dalo by se říci, kvůli posvátné, a při tom praktické a všední **službě** bližnímu. Náboženství není ani pouhá mravnost, formální a formalizované církevnictví, natož státní přísluhovačství, krytí státního absolutismu; není to otročení mocným a bohatým. Ježíš není Syn Boží, je to však „nad míru jasný“ učitel životní moudrosti a osvícený inspirující průvodce dějinnými politickými soutěskami.

Masarykovi nejde o systematický výměr náboženství. Můžeme však na základě studia říci, že se Masaryk duchovně pohybuje na linii Sókrates, Augustin, Pascal, Kierkegaard, Buber, Fromm. Náš velký český myslitel a inspirátor zbožnosti neměl ostrost nebo žlučovitost jmenovaných myslitelů – proroků, poněvadž se necítil být křesťanem klasického trinitárního typu, ale nedovedl si představit rozchod s křesťanskou tradicí. Byl to myslitel sekulární, postteologický (tak Machovec). Základy Masarykovy náboženské filosofie i jeho pojetí Boha měly kořeny již předkřesťanské a mimokřesťanské. Masaryk se možná pokoušel o jakousi demytologizaci klasického pojetí křesťanské christologie (srov. Bultmann v oblasti systematické novozákonní teologie), ale je mi otázkou, zda se tento pokus zdařil a zda neutrpěl sám obsah křesťanského poselství. Jisté je však, že plnohodnotně náboženské a vpravdě prorocké je zacházení s **tím, co je všední**, a přitom skrytě, avšak mocně, posvátné. Jádrem Masarykova pojetí náboženství je **opравdovost**. I ten nejvšednější den má svou opravdovost, je-li žit z „hlediska věčnosti“. Spokojme se tedy s Masarykovým „ježíšstvím“ (Hovory s T. G. M. III) – nikoli „kristovstvím“ – a s jeho mohutným důrazem na konkrétní praktickou

lásku k bližnímu, s červeným podtržením **naděje** a s ujištěním, že **strach ze smrti je možné překonat**. Masaryk byl, filosoficky viděno, žák Platónův – s odstupem od Platónových spekulací a falešně vyhraněného dualismu. Rozvíjel své úvahy vstřícně Kantovu kategorickému imperativu – s odstupem od jeho ideologizace a filosofického apriorismu. Chtěl být následovatel Husův – s odstupem od jeho středověce církevních spekulací, zvláště eklesiologických. Byl však především žák Ježíšův – s jeho „kázáním na hoře“ a s hlubokou, ne-li hlubinnou kritičností vůči vlastním, biblickým tradicím. Masarykovo náboženství má rysy tiché a vytrvalé zbožnosti, opravdovosti, příklonu k druhým v jejich potřebách a tužbách, v odvážné statečnosti v zápase se strašidly lidských pověr a dravých tužeb vládnout druhým prostřednictvím meče, a nikoli rozhodné dobrotivosti a svobodného ducha.

Prof. ThDr. Milan Balabán

VĚŘÍME V DEMOKRACII A VE SVOBODU VŽDY VĚTŠÍ A VĚTŠÍ

(diskusní příspěvek)

- 1.1 Těmito vzrušenými slovy končí Deklarace nezávislosti z 18. října 1918, jíž Zatímní vláda československá prohlásila samostatnost národa a v níž načrtla hlavní zásady, které kladla v základy nového státu. Deklaraci koncipoval ve Washingtonu T. G. Masaryk a její formu volil tak, aby Americe připomněla krásnou Deklaraci vlastní a připamatovala prezidentu W. Wilsonovi československé stanovisko ještě před jeho odpovědí Rakousku-Uhersku, jež měla zásadní význam pro vznik našeho státu dne 28. října 1918. Masaryk ve zkratce, jak to dovoloval ráz dokumentu, naznačil určení cílů vznikajícího státu a načrtl obrys jeho státní filosofie. Opravňovala ho k tomu nejen jeho tehdejší funkce předsedy a ministra financí Zatímní vlády a předchozí působení politické, nýbrž i jeho činnost teoretická. Deklarace představuje nejen vynikající čin politické taktiky, nýbrž i stanovisko politické filosofie, platné a motivující dodnes: demokracie je názorem na život a životní vizí. Masaryk k tomuto postoji dozrál postupem času a svých dějinných zápasů.
- 1.2 V reprezentačním díle Česká politika, redigovaném v letech 1906 až 1911 Zdeňkem Tobolkou, je v díle I. (Praha 1906) uveřejněna studie T. G. Masaryka „Politika jako věda a umění“. Profesor Masaryk v roce 1906 neměl tolik zkušeností a takový přehled jako prezident Masaryk o dvacet let starší, který píše Světovou revoluci (1924). Svým konkrétním způsobem uchopení problematiky odlišuje se Masarykova stať od většiny jiných příspěvků, jež pojednávají záležitosti politiky a státovědy abstraktně a mimo dějinný kontext. Realistickou politiku nezabezpečuje ani znalost historie, ani filosofie, nýbrž bezpečné vědění (str. 6). Problémem je, jak spojit demokratismus, účast co nejširšího okruhu občanů, s politickou odborností (str. 9). Politici nemají být jen zákonodárci, tj. postupovat podle zákona, nýbrž i zákonodárci, tj. mají tvořit a navrhovat užitečné zákony. Ústředním úkolem právní filosofie je vypracovat názor na stát, jenž by byl vkomponován do celkového názoru světového a životního (str. 7). Vzdělanci budují svůj názor v oboru právní filosofie buď na primitivním materialismu nebo na citovém romantismu;

proto mluvit o nějaké státní filosofii by bylo odvážné (str. 8). Významnou roli bude hrát myšlenka sebeurčení národů. Tak jako lidské individuuum má právo na svobodu, má každý národ nárok na svobodu v rámci rozumného mezinárodního řádu (str. 17).

1.3 Důvody, proč mohl Masaryk konstatovat, že „naše doba nemá v oboru filosofie státní nic nového“ (cit. studie, str. 8), neležely jen v oblasti literární a myšlenkové, nýbrž v situaci dějinné a politické. Na ně upozornil profesor Masarykovy univerzity v Brně, dr. Jaroslav Kallab, v pozoruhodné studii *Idea státu*, v *Československé vlastivědě*, díl *Stát*, str. 7 (Praha 1935). Tato studie je dodnes inspirativní. V myšlenkovém a citovém obzoru českého vzdělance 19. stol. se pojem státu samovolně spojoval s pojmem cizího státu. Někde na dně duše českého vzdělance spočíval pojem „naš stát“, rozumí se český stát. Dozvuky, rozumí se reminiscence, a symboly tohoto „našeho státu“ vyvolávaly v nás pocity náboženského, religiozního charakteru. Tento vysněný „naš stát“ se jevil nikoli jako organizace mocenská, nýbrž jako společenství duchové, souručenství snah a cílů. „Cizí stát“ demotivoval v politické či vůbec společenské činnosti, naopak myšlenka na „naš stát“ inspirovala a motivovala k dosažení maxima výkonosti individuální i kolektivní. Rozpor mezi realitou „cizího státu“ a krásným snem „našeho státu“ se stal politickým činitelem, jenž vedl k činům, jež měly přesvědčovat a fakticky přesvědčovaly cizinu, že český národ je schopný žít samostatným životem státním. Uvedené úvahy profesora Masarykovy univerzity Jaroslava Kallaba vybízejí ke komentáři.

2.1 Předně je nutné ocenit rozpoznání, že samotný pojem „stát“ vyvolával rozporuplné citové a motivační konotace, jež představovaly reálný politický vliv. Nepochybně onen pojem „cizí, rozumí se rakouský, stát“ vyvolal reakci jednání, jež klasickým způsobem ztvárňuje postava „dobrého vojáka Švejka“. V ní je inkorporován odpor vůči cizímu státu i rezignace na fakt, že cizí stát je tu a s jeho orgány je nutno žít a jejich působení přežít. *Idea „našeho státu“* se nepochybně realizovala v historické reminiscenci, jak ji ve svých dílech zobrazovali spisovatelé, jako byli V. Beneš Třebízský, J. Herloš, A. Jirásek, Z. Winter a jiní. Je právě tak nepochybné, že měla motivační účinek, jehož dvojznačnou stránku postihl a vtipně ironizoval Svatopluk Čech ve svých „broučkářkách“. Kallab upozornil na fakt, který byl opomíjen, ač v praktické politice hrál v 19. stol. významnou roli: politické pojmy, především pojem „stát“, mají svoje výrazné citové „dozvuky“ a symbolický vliv, jejichž působení

je hluboké a často v politické praxi rozhodující. V současné době mediální a informační exploze patří k základním poznatkům politologie, že politika má svoji racionální i iracionální stránku, jejíž význam s rozkladem verbální (literární) kultury a narůstáním vizuální (televizní) kultury roste.

- 2.2 Profesor Kallab po zmíněné výstižné analýze pojmu stát a politické řeči, jak se jevílo jejich působení v situaci do vzniku samostatného státu 28. 10. 1918, pouští se do neméně bystrého rozboru situace nové: nový stát není ani „nepřítel“ ani „krásným snem“, nýbrž realitou. „Je určitou stránkou denního života každého z nás, je složkou života, která se skládá z nepřehledné řady drobných denních snah, starostí, vítězství, porážek, nepřehledné řady povinností, mezi nimiž nedojdeme klidu, dokud je nepronikneme třídícím principem, ovládajícím náš život, svou životní moudrostí, svou filosofii.“ Sestup krásného snu do denní reality drobných snah byl – a po r. 1989 dodnes je – filosofickým a psychologickým problémem prvního řádu, s nímž musí každý zodpovědný politik počítat. Autor, společně s Masarykem, klade důraz na drobnou denní práci v rámci státního života a tedy pro stát – v tom je jeho důraz na konkrétní dějinné prožívání života filosoficky moderní, právě tak jako maxima, že její smysl a význam může být odkryt a kladně prožíván jen z hlediska třídícího principu (řekněme s Masarykem „sub specie aeternitatis“).
- 2.3 Tím se otvírá postulát politické, potažmo i státní filosofie, na jejíž význam poukazoval Masaryk již svou studií v České politice. Život v „našem státě“, mladé Republice československé, bohatě čerpal z citových dozvuků české minulosti a opíral se o symboliku českého státu, jak o tom svědčí i Československá vlastivěda, z níž citujeme, a řada publikací dalších, např. Idea československého státu z r. 1936. Nicméně vliv těchto tiskovin, často nádherně vypravených, zasáhl jen poměrně úzký okruh společnosti, národnostně, nábožensky i kulturně velmi různorodé. K širšímu vlivu, přesahujícímu vzdělané, učitelské a úřednické kruhy české scházela v republikánské společnosti především silná tradice, zprostředkovaná církevní nebo jinou dlouhodobě a hlubkově působící institucí, jež by symbolizovala a jako koordináty politického života do vědomí lidí vtiskla postulovaný „třídící princip, ovládající denní náš život“, tedy určitý základní hodnotový systém, uznávaný i v politickém bytí, jak tomu je např. v americké demokracii.
- 3.1 V českém myšlenkovém obzoru se pro ustavení této spíše filosofické a hodnotové než právní tradice ujalý pojmy, odvozené od substantiva „stát“.

České slovo stát má latinský kořen a původ: status, což znamená stání, postava i postavení, stanovisko, či stav a poměry. Od latinského kořene je odvozen i italský pojem il stato, francouzský l'état a německý der Staat. Čeština vytvořila i další slova, jejichž cizí ekvivalent se těžko nalézá: státnost, státotvornost. Konec konců ani řada slovníků jazyka českého je nemá, tak např. Slovník jazyka českého z r. 1941, zpracovaný profesory Vášou a Trávníčkem, slovo státnost obsahuje a vykládá je jako státní vědomí, smýšlení a smysl pro stát. Vedle toho zmiňuje i adjektivum státotvorný, jež znamená „tvořící stát, mající proň smysl (živel, činitel, činnost)“. Velmi frekventovaný tzv. Akademický slovník z r. 1978 slovo státnost neuvádí a státotvorný vykládá jako „tvořící stát, podporující státní zřízení“ – hle, jak slovo státnost bylo politicky nepohodlné, protože evokovalo reminiscence na státní tradici první republiky a českého státu středověkého s jeho aristokratickými panovníky a naopak slovo státní zřízení, obvykle tehdy spojované s pojmem socialistické státní zřízení se uvádí, ačkoli v době vysoké frekvence tohoto slova od poloviny 19. stol. o státním zřízení se nehovořilo. Ostatně i frekvence slova státnost má své dějinné konotace: v reprezentativní České politice jsem toto slovo neodkryl, zatímco po vzniku Republiky československé se objevuje hojně a signalizuje problémy mladého státu.

- 3.2 Jedním z nejvýraznějších nositelů pojmu státnost, státotvornost, je T. G. Masaryk – a to především ve svém politickém kánonu, v díle Světová revoluce. Státnost podle Masaryka znamená smysl pro stát a zájem o stát, ano, živý, odbornický zájem o stát (str. 565), dokonce aktivní účast na státním životě (str. 564), přičemž státotvorná činnost se nekryje s činností organizační. Stát spoluorganizuje život společnosti, stát a jeho zřízení se mění. Rozhodující postavení problému mladého našeho státu zní podle Masaryka s t á t n o s t v d e m o k r a c i i. Toto postavení ústřední otázky politické filosofie má i po zkušenostech II. světové války svoji aktualitu, již nezmenšilo ani přejití studené války a současné nastolení „třetí vlny“ (Toffler) ve světové politice. Nové koordináty pro dnešní reflexi jsou: nastolit náš vstup do Evropské unie v r. 2004 a její další expanzivní rozšiřování, které otvírá otázku po hledání její odpovídající identity. V naznačeném ohledu stojíme opět na počátku – tentokrát však s nezanedbatelnou tradicí a zkušeností státnosti v demokracii a s orientační osobou i symbolem se jménem Tomáš G. Masaryk.

Prof. ThDr. Zdeněk Kučera

(diskusní příspěvek)

Vážení čestní hosté, dámy a pánové, sestry a bratři,

dovolte mi citovat malé ukázky velkých myšlenek pana prezidenta, kterými nás oslovuje i dnes.

Cituji: „*A není nikdy a nikde zbytečné si uvědomit, že demokracie nesmí se zvrhat v demagogii a zaměňovat s anarchií. Demokracie je vládou lidu, ale není žádné vlády bez poslouchání a kázně. Pozor na rozmanité překážky pravé demokracie!*“

Vzpomeňme i 100 000 našich legionářů...

Cituji: „*Legionáři byli muži, kteří pochopili dějinný význam zápasu za spravedlivější uspořádání světa.*“

„*Nestačilo dovolávat se našeho práva jen diplomaticky, ale bylo nutno dokázat, že si svou svobodu ceníme nad život.*“

„*Je veliká věc, když malý národ mezi velkými nezůstane pozadu. Nedat se, to je všechno!*“

PhDr. Zlata Fořtová, členka ČSOL

RETROSPEKTIVNÍ VÝBĚR Z MINULÝCH SLAVNOSTNÍCH SETKÁNÍ NA PŮDĚ PARLAMENTU ČR

TŘI OHNISKA MASARYKOVA MYŠLENÍ

Dámy a pánové, svůj stručný výklad o Masarykově myšlení zaměřím ke třem východiskům a zároveň ohniskům Masarykovy filosofie a na ní založené politiky. Když T. G. Masaryk mluví sám o sobě a o svém názorovém konceptu, poví: „Já jsem platonik.“ Jindy o sobě vyzná: „Jsem theista.“ Novináři, který se jej ptá na jeho filosofický směr, řekne: „positivismus“ a pak doplní: „řekl bych spíše kriticismus“.

Tedy:

- I. platónská filosofie a její dědictví
- II. náboženství, křesťanství – Masaryk někdy říkal „ježíšovství“
- III. empirismus, pozitivismus, kriticismus

Na jedné straně tři značně odlišné, nesourodé a dokonce protichůdné veličiny. Na druhé straně tři komponenty, které tvoří základní pilíře evropské kultury: 1. antika – především Platón, 2. křesťanství, 3. empirie, moderní věda a z ní vycházející pozitivismus. Masaryk tak v sobě integruje tři přední pilíře evropanství.

To pozoruhodné na Masarykově myšlení je právě to, že tyto tři odlišné veličiny nestaví do protikladu. Svazuje je dohromady jako tři pruty, přetavuje je ve svůj filosoficko-politický koncept ideje humanity a demokracie.

Masarykovým žákům se už nedařilo spojovat tyto odlišné filosofické koncepty v jednotu. Vyzvedli z Masaryka jednu z komponent jeho myšlení a tak si ho „přisvojovali“, či přesněji: dovolávali se Masaryka pro svoje filosofické důrazy a rozvíjeli Masarykovo dědictví ve svém směru. Tak se Masaryka dovolávali i kriticky na něj navazovali dědicové platónské filosofie (J. B. Kozák), křesťanští theisté (E. Rádl, J. L. Hromádka, F. M. Hník), pozitivisté (Fr. Krejčí, J. Tvrďý, J. Král, M. Trapl). Všichni se dovolávali Masaryka v jistém směru oprávněně.

Rozvíjeli však dál vždy jen jeden z jeho důrazů, jedno z Masarykových výchozích ohnisek.

I když T. G. Masaryk není kabinetní filosof, přináležející k některé ze světových filosofických škol, jeho filosofické tvůrčí myšlení spočívá právě v tom, že spojuje tři výše uvedená odlišná ohniska, uvádí je – a to ne způsobem eklektismu, nýbrž skutečně svébytným filosofickým konceptem – na společného jmenovatele a na něm pak zakládá ideu humanity a demokracie i svou politickou praxi.

Masaryk nám odkázal, že výchova, vzdělanost a politika (nikoli politikaření) nejsou možné:

1. bez hluboké péče o člověka jako bytost duchovní a mravní, bez povznášení duše k vysokým ideálům humanitním
2. bez nábožného ztišení před svatostí, bez zřetele k zornému úhlu věčnosti a bez Ježíšovy výzvy milovat bližního
3. bez exaktní znalosti faktů, bez empirické vědy a racionálního vyhodnocení jejích výsledků; bez kvalifikovaného, odborného vědění a bez soustavného úsilí uskutečňovat skrze vědeckotechnický pokrok zlepšení v oblasti hygieny, péče o zdraví a sociálních jistot

AD I) PLATONISMUS

Neotevřu nyní otázku, jak podle které interpretace určitých nesnadných míst v Platónových dialozích rozumět Platónově výchově jako péči o duši. Pro náš účel se spokojím s určitým standardizovaným obrazem Platóna a jeho myšlení, jak je tradován v dějinách evropské kultury. Výchova je zde chápána jako filosofický akt, jako nazření idejí, pravzorů, kterým jediným přináleží ontologická dignita bytí. Vychovatelem má tedy být filosof, který sám ideje nazřel a který vezme žáka, chlapce, za ruku (pais agein – odtud paidagogos) a dovede ho, nejlépe v dialogu, aby také nazřel ideje a pak je zpodobňoval v proměnlivém a pomíjivém světě jevů.

Neotevřu ani otázku, zda Popperova kritika Platóna v I. díle Otevřené společnosti jako filosofa totalitního režimu a ideologa totalitarismu je oprávněná. (Osobně si myslím, že ano.) Nicméně v celých evropských dějinách byl Platón stylizován a tradován jako zakladatel filosofické politiky, politiky orientované na vznešených ideách – a takto jej četl a chápal i T. G. Masaryk. Ve stejném smyslu Platóna chápali a vykládali J. B. Kozák i J. Patočka.

Odhlédneme-li od několika míst zejména v dialogu Parmenidés, kde Platón jakoby sám zapochyboval nad svou koncepcí (1), je v platónském modelu výchovy zlo toliko špatným nazřením ideje, je nepovedeninou ve světě jevů, nemá tedy ontologickou dignitu a je možné je odstranit, napravit lepším poučením – jít se znovu podívat na ideje a dát si opravu. Zde se otevírá hluboký rozdíl mezi antickou platónskou tradicí a tradicí hebrejskou, rozdíl, který se vine celými evropskými dějinami. Zatímco pro platónskou tradicí je zlo chyba, kterou je třeba napravit, je pro hebrejskou tradicí zlo vina, která může být překlenuta jen odpuštěním.

Platónův koncept výchovy zakládá tradici evropského intelektuálního optimismu, že totiž skrze lepší poučení lze vytvářet lepší svět (2). Když Masaryk nejednou mluví o svém platonismu, pak se odvolává právě k této interpretaci platónské tradice (3).

Platónova výchova je tedy starostí duše o sebe samu, aby ona moudrá a správně nazírající, rozumná složka duše (nús) ovládla další dvě složky, tak jako vozataj dva koně, totiž vůli (thymos), a zejména toho vzpurného koně po levici, chtíč (epithymia). Výchova je tedy zápolením lidské duše o sebebovznášení k vyšším ideálům, k ideálům dobra a krásna. Dopovězeno s Masarykem: k ideálům humanitě a demokracie.

Tento platónský model byl transformován a nově adaptován v evropské fenomenologické tradici, v díle M. Schelera a E. Finka (4) a v Čechách došel tvůrčího ztvárnění u J. B. Kozáka, J. Patočky, R. Palouše i v díle dalších českých fenomenologicky orientovaných filosofů.

Známé jsou Masarykovy výroky, v nichž se přihlašuje k Platónovi a k platonismu (5). Co myslí Masaryk svým platonismem? Jistě sem lze zařadit jeho náboženské přesvědčení o nesmrtelné duši a o životě pod zorným úhlem věčnosti. Platónův svět idejí osciluje na pomezí metafysiky a náboženské filosofie. Na dědictví platónské tradice navazuje Masarykovo přesvědčení o platnosti nároku mravních norem nad člověkem. Samozřejmě, že zde byl Masarykovi zdrojem inspirace též Kant. Nicméně na Kantovu adresu pověděl, že chtěl překonat subjektivismus a u subjektivismu skončil (6). Metafysickou platnost mravního nároku kotví Masaryk ve svých odkazech k Platónovi. Mravnost není Masarykovi lidským konstruktem či konvencí. Stejně tak pravdou nemyslí jen pozitivistickou verifikaci. Pravda v Masarykově pojetí má dimenzi mravní, dimenzi nároku, který platí nad člověkem a s nímž člověk nemůže nakládat, jak se mu zlíbí. Masarykem odmítaný titanismus je mu projevem člověka veličností, neochoty

uznat platnost mravního nároku nad sebou. Vzdělanost proto není Masarykovi jen souhrnem znalostí, ale má eminentní mravní přesah. Výchova Masarykovi není jen vzděláním ve smyslu osvojení znalostí, nýbrž úsilím o respektování mravního nároku. A výchova, stejně jako politika, je aktem ducha. Proto je pro Masaryka demokracie otázkou školy. I když odmítá vyostřený protiklad materie a ducha jako umělý, dominantní role přináleží duchu. Člověk není výslednicí ekonomicko-společenských procesů či poměrů, nýbrž je svébytnou, tvůrčí a mravně odpovědnou lidskou bytostí.

Nejvýrazněji lze Masarykův platonismus sledovat v jeho pojetí politiky jako politiky filosofické. Platónův ideál filosofa na trůně je Masarykovi velmi blízký. Politika mu není uměním možného, nýbrž úsilím o uskutečňování výsostných ideálů všelidských. A i když Platón sám nebyl přívržencem demokracie, neboť idea spravedlnosti, dobra a obce je dána ve světě idejí a nemůže být předmětem hlasování koželuhů na agoře, spojuje Masaryk Platónovu ideu dobra s ideou demokracie. Ostatně i Platón ví o významu demokracie jako nezbytném předpolí k uprostranění vládě těch, kteří nazřeli nejvyšší ideje dobra a spravedlnosti (7). Masarykovi není demokracie principem toliko formálním, principem volné diskuse a prosazováním názorů a zájmů bez mravního zřetele. Nýbrž demokracie jako prostor veřejné diskuse je postavena pod nárok ideálů humanitních. Demokracie je Masarykovi novým způsobem myšlení, je dosud neuskutečněným ideálem, k němuž je třeba ve výchovném úsilí směřovat. Demokracie je Masarykovi otázkou vzdělanosti a mravní úrovně národa. Demokracie nemůže pomoci národu nevzdělanému a mravně rozloženému. Jen vzdělaný a mravně vychovaný občan ví, k čemu je demokracie, umí s ní zacházet a užívat ji ve prospěch demokratických a všelidských hodnot a ideálů.

Dejme zazníť několika Masarykovým výrokům:

„Jak se srovnává ten můj zájem na faktech s mým platonismem? Zcela dobře. Chci poznat fakta, ale chci také vědět, jaký mají smysl, k čemu odkazují. A tu už jsme v metafysice.“ (8)

„V politice demokratické žádáme nejen posuzování věcné, nýbrž i mravní. Možná, a upozorňuji na to, že se proti tomu názoru bude polemizovat, že je to moralisování, morálkaření – nic naplat, jinak než na morálních základech nelze politické snažení odůvodňovat Proto si také musíme uvědomit, že demokracie není něco přirozeného, musí se usilovně vypracovat.“ (9)

„Nestačí však jen poznávat. Poznat pravdu, to znamená pravdu vyznat. Máme povinnost poznanou pravdu vyznat a za ní stát.“ (10).

AD II) NÁBOŽENSTVÍ, KŘESŤANSTVÍ, THEISMUS, JEŽÍŠ

Křesťanský model výchovy je v evropské tradici dvojitý. První bych nazval proměna, druhý bych označil jako postupné zdokonalování.

První křesťanský model výchovy, který nazývám proměna, vychází z té křesťanské tradice a je přítomný v tom jejím proudu, který akcentuje paradox hříchu a milosti (Pavel z Tarsu, Augustin, Luther, Pascal, Kierkegaard). Člověk je zde vnímán především jako hříšník, *semper peccator*, dědovou zkažeností nakloněný k nenávidění Boha a svého bližního, který může být toliko skrze Boží milost, *sola gratia*, obnoven ve svém lidství (11). Výchovou zde není postupné zlepšování, nýbrž základem výchovy je událost radikální existenciální proměny, když člověk „odloží starého člověka a oblékne člověka nového.“ (12). K tomuto divu proměny lidské existence dochází podle tohoto křesťanského pojetí tam, kde je člověk v životě zastaven, osloven a proměněn setkáním s nezaslouženým odpuštěním, s milostí. Odpuštění iniciuje proměnu, nenásleduje teprve poté, co člověk sám vyznal svůj egocentrismus a z něho vykročil. Setkání s odpuštěním působí zásadní obrat, proměnu lidské existence. Všechna další doporučení jak žít, jsou jen okrajovou radou, *parenésí*. Imperativem plynoucím z indikativu evangelia. V zásadě však ten, kdo byl odpouštějící láskou proměněn k existenci v lásce, má dostatek fantazie a vynalézavosti, aby v té které situaci vyrozumíval (*dokimadzesthai*), co zde a nyní znamená žít podle Boží vůle (13). Jen v tomto kontextu je správně čitelný Augustinův výrok: „Miluj a dělej si, co chceš.“ Právě tak sem spadá Lutherovo pojetí člověka jako ospravedlněného hříšníka, který si nezakládá na vlastní dobrotě, nýbrž žije pouhou vírou, pouhou milostí – *sola fidae, sola gratia*. Víra je v tomto pojetí zavěšením lidské existence na moci milosti jako zdroji nové existence.

Tento typ křesťanské antropologie a z ní se odvíjející model výchovy zůstal Masarykovi cizí. Nejvíce je to patrné v jeho kritice a odmítnutí Dostojevského (14) i v jeho odmítnutí christologie, v jeho odmítnutí víry jako přijetí zvěsti o spasení z milosti.

Druhý model křesťanské výchovy, který nazývám postupné zdokonalování, se odvíjí od křesťanské recepce platonismu a gnostické nauky o Božím obrazu (*eikon*

theou) v člověku (15). Člověk je svou duší, Božím obrazem v sobě, disponován k tomu, aby byl oslovitelný Božím požadavkem, aby byl vychováván ve smyslu křesťanského poučení, ideového i mravního (katechese), a tak uváděn do dění postupného zdokonalování.

Významnou roli v této koncepci křesťanské výchovy sehrála hebrejská a posléze i raně křesťanská (zejména lukášovská) teologie dějin jako dějin spásy (16). Dějiny jsou vnímány jako prostor, v němž Bůh skrze různé dějinné události vychovává svůj lid, Izrael a posléze „nový Izrael“, církev. Tato teologie dějin spásy sehrává klíčovou roli u J. A. Komenského. Komenský sám sobě rozuměl jako nástroj v Božích dějinách spásy, jejichž vítězně zakončení s chiliastickou netrpělivostí vyhlížel a zároveň se svým pedagogickým dílem podílel na tomto směřování k nápravě věcí lidských. V tom spočívá nedílná jednota Komenského jako teologa a jako pedagoga (17). Komenský rozumí svému pedagogickému dílu jako součinnosti na Božím spásném plánu.

Tato křesťanská koncepce výchovy jako postupného zdokonalování byla zejména vyprofilována již v antropologii Tomáše Aqinského, v níž je člověk oním horizontem, na kterém se k součinnosti setkává Boží milost s lidskou přirozeností (gratia Dei et natura hominis). Tuto koncepci nazýváme synergismem. Masaryk v návaznosti na Komenského mluví o tom, že člověk má být Božím spoludělníkem. Má spolupracovat na Božím řádu světa (18). Přes přechodné neúspěchy může být ujištěn, že v Bohu je záruka smyslu i konečného vítězství tohoto směřování.

Dodnes jsou v křesťanství obě podoby křesťanského modelu výchovy rozvíjeny. Model orientovaný na výchově jako katechesi a postupném zdokonalování je živý především v tradici katolické, model orientovaný na paradoxu proměny je častější v tradici protestantské.

(V tomto směru není Komenský klasický protestantský teolog reformační tradice a svými sklony k platonismu a posléze i gnosticismu vzbuzoval již ve své době mezi protestanty rozpaky.)

Přes všechnu cudnou zdrženlivost, kterou si Masaryk ukládal v náboženské otázce i přes různé posuny důrazů v průběhu jeho života, přes odmítnutí klasického christologického článku křesťanské věrouky – Ježíš nebyl Masarykovi Synem Božím, spasitelem, nýbrž člověkem, hlasatelem ideálů lidskosti a náboženským reformátorem. Je třeba jednoznačně říci, že Masaryk byl přesvědčeným theistou. Jeho theismus vycházel z Brentanova racionálního theismu. Byl přesvědčen, že myšlenka světa s Bohem je rozumnější než myšlenka světa bez Boha, byl

přesvědčen, že se ve světě, navzdory všem negativním zvrátům, prosazuje Boží řád pravdy, a že člověkovým úkolem je na něm participovat. Takové úsilí není marné, protože v Bohu spatřuje Masaryk garanci smysluplnosti lidského úsilí o mravní hodnoty i úsilí o prosazení pravdy a spravedlnosti.

Promítnuto do sféry výchovy a vzdělanosti to znamená, že smyslem a úkolem výchovy je odkazovat člověka k té dimenzi, která jej překračuje a která do jeho života vstupuje jako bezpodmínečná a nepodmíněná výzva. Je to výzva bezpodmínečná, protože člověku nepřísluší klást jí podmínky, a je to výzva nepodmíněná – její platnost není podmíněna ani bezprostředním osobním prospěchem ani posmrtnou odplátou. I když právě takto vyostřená nepodmíněnost je příznačná spíše pro existenciální model křesťanské výchovy jako proměny, model křesťanské mravní katecheze se nejednou uchyluje ke garanci odměny v nebesích či k poukazu k věčnému životu.

Pedagogické úsilí je Masarykovi součinností na prosazování pravdy jako Božího řádu ve světě. Determinovanost dějin tímto Božím řádem pravdy je důvodem Masarykova pedagogického i politického optimismu. Úsilí o výchovu a vzdělanost i o politickou nápravu věcí lidských se podle Masaryka neodvíjí tváří v tvář beznaději, nýbrž v Bohu je záruka smysluplnosti a konečné převahy tohoto snažení. Politickou práci chápe Masaryk v této náboženské dimenzi jako uskutečňování Ježíšova požadavku lásky k bližnímu – „*Ježíš, ne César, toť smysl našich dějin a demokracie.*“ Politika je tedy součinností na Božím díle v dějinách a je pro Masaryka prodchnuta nadějí, že Boží řád se přes všechny možné regresy nakonec prosadí, že pravda vítězí. Masaryk věděl, že husitské heslo, formulované prvně v řeči husitského teologa a diplomata Petra Payna k císaři Zikmundovi v tehdejší Prešpurku, zní: „*Pravda Páně vítězí*“.

Dovolte exkurs: Citace řeči P. Payna zní: „*Věz císaři, stejným bidám poddaný jako každý z nás, že my tuto válku vedeme ne pro naše blaho, ale pro Boží pravdu a Boží pravda vítězí, – non pro bonum nostrum, sed pro veritas Dei, et veritas Dei vincit.*“

Dejme zaznít několika Masarykovým formulacím, kde mluví o svém vztahu k náboženství, ke křesťanství a o Ježíši.

„*Věřím, musím věřit v Prozřetelnost, která řídí vývoj světa a lidstva a kohokoli z nás. Jakmile uznávám Boha stvořitele a ředitele, musím vidět ve všem, co jest, nějaký řád, plán a rozumné určení... Determinismus nevylučuje volnost, ale zvlí, chvilkovost a*

nestálost, vede k vytrvalosti a důslednosti – bez determinismu, bez přísného zřetězení příčin a následků by nebylo odpovědnosti... Řekl bych to tak: svoboda i předurčenost člověka je dána jeho poměrem k Bohu všemohoucímu a vševědoucímu, vědoucímu minulost i budoucnost, tuto budoucnost určujícím. Člověk je podle obrazu Božího, Bůh nemohl stvořit člověka jinak než k svému obrazu a podobenství; z toho pro člověka plyne uvědomělý synergism, součinnost s Boží vůlí.“ (19)

„Pro mě vyplývá z theismu determinismus. Často se vidí v determinismu fatalism. ...Já vidím fatalism v indeterminismu.“(20)

“Náboženství bez lidskosti nemůže být správné, lidskost bez zbožnosti nemůže být úplná.“ (21)

„Náboženství, to není jen poměr člověka k Bohu, nýbrž také poměr člověka k člověku. Říkám si: „Může být pravá a plná láska k bližnímu bez nejvyššího hodnocení lidské osobnosti, bez víry v nesmrtnost lidské duše?“ ...Znám všechny námítky materialistů, pantheistů, osvícenců... Dovolávám se Ježíše v lásce k bližnímu a dovolávám se Platóna v uznání nesmrtnosti. Jdu s Platónem i proti moderním teologům, kteří si s vírou v nesmrtnost nevědí dost dobře rady... a vynechávají ji z dogmatiky.“ (22)

„Byl jsem vždy theista, tedy důvěřuji v Prozřetelnost. Je-li Bůh, to znamená vševědoucí, všemohoucí, je logicky nemožné, aby ...neměl plán vesmíru. Je to jistě plán krásný, veliký, člověk do něho nemá co mluvit a nesmí se opovážovat být nad Bohem... plán mně není dán jako komando. Problém synergismu. Představuji si, že jsem dělník Boží, já pracuji na jeho plánu. Je to jeho plán, abych spolupracoval.“ (23)

AD III) EMPIRISMUS, POZITIVISMUS, KRITICISMUS

Osvícenský, empirický model vzdělanosti, na který později navázal pozitivismus, vychází především z anglického empirismu. Orientuje se na empirii a racionálně kritické vyhodnocení zkušeností. Spolehlivost smyslového vnímání není principiálně zproblematizována. Příroda nás jako svou nedílnou součást uzpůsobila tak, abychom ji mohli vnímat způsobem, který je adekvátní tomu, jak ona sama ve svém jevení se nám dává. Vnější svět není jen konstruktem našeho vědomí, naší interpretací světa. Má svou svébytnost. Úsilí o co možná nejvyšší míru pozitivního, objektivního dobrání se skutečnosti není bláhové. Věda není náboženství. Vědec nemusí své vědě apriori věřit, nýbrž musí jí apriori nevěřit a nechat se jí přesvědčit o – byť možná dočasné – nosnosti svých hypotéz a teorií.

Baconova věta, že vědění je moc, otevřela člověku cestu k vyrvání si kousku lepšího údělu, když vědeckotechnickou aktivitou postavil přírodu do svých služeb. Ovšem, že teď máte na jazyku myšlenku o krizi civilizace a o hranicích vědy. Pokud však chcete začít hrdovat na ten plytký scientismus, uvědomte si prosím, kolik z nás by zde dnes možná nesedělo, kdyby nás motor sanitky nedopravil včas do nemocnice a nedostali jsme včas penicilín. A za to vděčíme vědě.

Vědecký, empirický a na něj navazující pozitivistický model vědecké výchovy a politiky – to není jen vzdělanost pochopená toliko jako znalost fakt a technologická zručnost jejího používání. I když se to většinou z opačného filosofického tábora zamlčuje a nechce vidět, empirický, osvícenský a posléze i pozitivistický model výchovy má i svůj hluboký duchovní a mravní rozměr, kterému je třeba vzdát úctu. Jaké to bylo osvobození, jaké to bylo nové nadechnutí, jaký nový obzor se otevřel Evropě, když se našel myslitel, který se odvážil nazvat autoritativní, zpovrchnělou církev, opřenou o moc a dogma, hanebnicí (Voltaire). A když se našel jiný myslitel, který pověděl, že vlastnictví je krádež, že jablka patří dětem a stromy patří všem (Rousseau). Jaký průlom v myšlení, ve výchově, v politice znamenalo, že autoritu nemá ten, kdo si ji nárokuje z mocenské pozice, nýbrž jen ten, kdo ji obhájí ve veřejné diskusi argumenty a bude je vědecky verifikovat. To ovšem znamená připustit na tržiště i jiné ideje a argumenty. Osvícensko-empirický a posléze pozitivistický model myšlení stojí na rozpoznání, že myšlení ze své podstaty potřebuje prostor svobody a že myšlení ze své podstaty znamená toleranci. To jsou výsostné vklady osvícenského, empirického i pozitivistického myšlení do evropské vzdělanosti. Diderotova věta: „*I když s vámi nesouhlasím, budu dělat vše, abyste své myšlenky mohl veřejně říkat,*“ otevřela nový rámec výchově i politice.

V jednom bodě můžeme shledat značnou formální příbuznost mezi koncepcí platónskou a koncepcí osvícenskou a posléze též pozitivistickou, totiž v přesvědčení, že skrze vzdělání je možné učinit svět lepším. Platón měl ovšem na mysli zření idejí v nadpozemském světě idejí. Osvícenci, empiristé a po nich pozitivisté měli na mysli vzdělání jako empirické a racionálně kritické prozkoumání světa. Encyklopedisté byli přesvědčeni, že když si každá francouzská hokynářka bude moci číst v jejich svazcích, že se svět stane lepším. Comte byl přesvědčen, že skončil věk mýtu i věk metafysiky a že nový věk vědy přinese člověku lepší úděl a více svobody.

Když Masaryk v Ideálech humanitních, přednesených v první verzi v mé rodné Velimě r. 1901, v hostinci u Krásenských, obhajuje svou thesei, že svět budovaný

na Spencerově konceptu společnosti veřejné diskuse a organizované práce je lepší a správnější než svět postavený na monarchii, theokracii a militarismu, když zdůrazňuje potřebu odbornosti pro odpovědné politické rozhodování, když poví, že demokracie je otázkou školy, neboť jen vzdělaný volič, schopný samostatně myslet a rozhodovat se a argumenty hájit své stanovisko, může mít užitek ze svobodných voleb a demokratické diskuse, pak navazuje na velké ideály osvícenské koncepce, rozvíjené empirismem a dále pozitivismem.

Po příchodu na universitu do Prahy r. 1882 uvádí se Masaryk na filosofické scéně přednáškami o Humeovi. Do začátku devadesátých let je jeho dílo výrazně ovlivněno A. Comtem. V Konkrétní logice r. 1885 soustřeďuje po Comteově vzoru pozornost k třídění věd. Filosofii připadá úkol jen jakéhosi propojení a zastřešení jednotlivých vědních disciplín. V letech 1885 – 1887 vydává v Atheneu sérii článků: Jak zvelebovat naši literaturu naukovou? Povznést českou vědu na evropskou úroveň chápe jako úkol politický a vzdělavatelně – výchovný. Proti pathosu národního horlení zdůrazňuje odbornost, vědeckost, vzdělanostní úroveň. Přiznává se k heslu, že „vědění je moc“ a do rukopisného boje vstupuje na základě přesvědčení, že „nic není velké, co není pravdivé“ (24). Objektivní průkaznost fakticitní pravdy, tedy i korespondenční teorie pravdy, má dopad mravní. Pathos nadšení, není-li opřen o průkaznost faktů, je demoralizující euforií. Pozitivismus není u Masaryka a jeho pozitivistických žáků bez mravní dimenze. Povinností vědy je hájit fakta, odkrývat nepravdivá tvrzení, očistit život od pověr, jak později, v roce 1899, Masaryk demonstruje v procesu Hilsnerově. Pozitivní důraz na ověřená fakta není morálně indiferentní, je úsilím o život v pravdě, jak předvede v rukopisném boji. Shoda tvrzení se skutečností je záležitost vědecká a mravní zároveň.

I když v devadesátých letech, především v sérii článků Moderní člověk a náboženství, vyvážil pozitivistické důrazy především vyzvednutím Kanta a doceněním lidské bytostné otázky po smyslu, nikdy se až do konce života neodřekl svého pozitivistického východiska a především výchovného významu pozitivistického přístupu. V parlamentních debatách v rakousko-uherském zemském sněmu se angažoval především v otázce školských zákonů a reformy školy (25). Úsilí o svobodnou, ideově nezávislou školu, v níž ideová doktrína, především náboženská, nesmí omezovat výsledky kritického bádání a moderní vědy, je v popředí všech jeho vystoupení k otázce školy, a to jak v Rakousko-Uhersku, tak později i v nově vzniklé Československé republice. Střežit prostor svobodného

bádání, otevřené demokratické diskuse, v níž váhu mají argumenty, v níž tvrzení je třeba doložit, je Masarykovi po celý život dominantou jeho koncepce výchovy a politiky. Výchova člověka jako mravně odpovědného individua je možná jen v prostoru svobodné, kritické diskuse, podložené odbornou znalostí. Masaryk je přesvědčen, že vědění není hodnotově neutrální, nýbrž je hodnotou veskrze kladnou, která člověku nejen všestranně otevírá vyšší úroveň života, ale umožňuje mu být člověkem čestným a pravdivým. Pozitivistické tvrzení, „takto to není, takto to je“, podložené ověřitelnou argumentací, není výchovně, mravně a politicky indiferentní.

Ve strakonické řeči (26) si pobouří české voliče, protože jim dává za příklad německou vědu a vzdělanost. Od politiků vyžaduje odbornou znalost problematiky jako nezbytný předpoklad kvalifikovaných a tedy kvalitních rozhodnutí. Kvalifikovaná, kvalitní rozhodnutí skýtají nejvíce záruky, že budou rozhodnutími správnými a tedy i spravedlivými.

Těž sociální otázku, kterou formuluje po vzoru svého brněnského učitele, pokrokového kněze Matěje Procházky, jako otázku mravní a tudíž jako otázku náboženskou, váže zároveň velmi těsně ke vzdělání i k vědeckému pokroku. Vzdělaný dělník bude nejen více schopen poučeně argumentovat ve prospěch svých požadavků, ale především bude mít sám vyšší mravní úroveň, bude mít ušlechtlejší okruh zájmů a širší rozhled, který jej uchrání před nudou, prázdnotou, alkoholismem. Nevzdělanost a hloupost ovládaných vyhovuje těm, kteří chtějí mít nad druhými moc. Vzdělaný člověk, schopný zjednat si přístup k novým poznatkům a zužitkovat je v zájmu kvality života, je více schopen odpovědně utvářet svůj život. Vzdělaný člověk se otevírá vědě a je schopen adaptovat do svého života její pozitivní výsledky.

Masaryk, který propagoval vzdělání jako nástroj výchovy, a to i politické, věděl, že vzdělání není toliko strohá znalost faktů, ale celková skladebnost poznatků ve směru životní orientace, nicméně nikdy si nevytvořil protiklad mezi znalostí faktů a životní, mravně odpovědnou orientací. Patřil k té generaci pozitivistů, kterým jen zlovolná neochota porozumět může chtít upírat mravní zaujetí.

Dejme zde opět opět zaznít několika Masarykovým myšlenkám:

„Teorie má hodnotu i když nemůže sloužit praxi hned. Poznávat je právě tak důležité jako jednat. Jednáním poznáváme, tak jako poznáním připravujeme správné jednání. Je-li někde rozpor mezi teorií a praxí, pak je někde chyba... Jsem

pro věcnost, pro poznání věcí konkrétních... Poznání věcí, jednotlivin, poznání konkrétní, se zakládá na poznání abstraktním. ... Každé skutečné, soustavné poznání je vědecké a k vědeckému poznání míří. Není protikladu mezi poznáním abstraktním a konkrétním, poměr je čistě logický a metodický... Mluví se o věku technickém, říká se, že dnešní typ člověka je technik a ne myslitel, ale kde by byla technika bez předchozí obrovské práce teoretické? ... Poznání je mravní povinnost, stejně jako láska a služba bližnímu, jako kterýkoli z mravních příkazů... Pravda není nikdy v rozporu s mravností, žádná lež nebo nepravda není trvale dobrá, ani takzvaná „fraus pia“ (27). „Člověk, který chce jednat, jednat prakticky a odpovědně, nemůže být subjektivistou. Uznávám objektivní svět. Věci mimo nás, věci, které se snažíme poznat, jsou přibližně takové, jak se jeví naší zkušenosti.“ (28)

„Je chyba pozitivismu, že pro samé počítání s fakty a dokumenty zapomíná na svědomí, jako by nebylo faktem, jako by nebylo pozitivním.“ (29)

ZÁVĚR

Masarykův filosofický koncept reprezentuje zajímavý pokus uvést na společného jmenovatele důrazy a přístupy jinak protichůdné. Empiricko-pozitivistický důraz na znalost faktů, na co nejvyšší možnou míru objektivitu a vědeckosti a platónský důraz na člověka jako duchovní bytost, a náboženský důraz, křesťanské pochopení člověka, jako nositele Božího obrazu, který stojí pod nárokem transcendence a má být Božím spoludělníkem. Uvedení těchto tří komponent na společného jmenovatele není u Masaryka projevem nedostatečně poučeného eklekticismu, nýbrž je výslednicí jeho vlastní filosofické koncepce, kterou označil jako realismus. Když mluvíme o Masarykově realismu, je třeba se vyvarovat záměny s jinými významy užití tohoto slova ve filosofickém diskursu. Realismem myslí Masaryk úsilí být práv skutečnosti v její vícedimenzionální komplexitě. Masarykův realismus je inspirujícím pokusem vykročit z obvyklých a v jistém smyslu pomocných a umělých filosofických schémat – jakými jsou např. protikladné dichotomie: subjekt – objekt, bytí – jevy, dedukce – indukce, racionalismus – empirismus, duchovní bytí člověka – pozitivismus, atd. – a uchopit skutečnost v její konkrétnosti, neopakovatelné originalitě, souvztažném prolnutí a vícedimenzionální celistvosti.

Chápu Masarykovu filosofii jako v mnohém nedoformulovanou, nicméně tušivou předjímku filosofických koncepcí, které došly svého preciznějšího

a hlubšího ztvárnění i projádrění v kritickém realismu A. N. Whiteheada, v ontologii a etice N. Hartmanna a v kritickém racionalismu K. R. Poppera.

PhDr. Otakar A. Funda

POZNÁMKY

- 1) Parmenidés 130 B, Burnetova edice, Oxford 1910
- 2) Prótagoras 351 A-B, 357 B-D, Burnetova edice, Oxford 1910
- 3) Funda Otakar A., T. G. Masaryk, sein philosophisches, religiöses und politisches Denken, Petr Lang, Bern 1978, Frankfurt am Main, Las Vegas, s. 98–99
- 4) Pelová Naděžda, Filosofická a pedagogická antropologie, Karolinum, Praha 2000, s. 40–59 a s. 113–130
- 5) Čapek Karel, Hovory s T. G. Masarykem, Československý spisovatel, Praha 1969, s. 240
- 6) Masaryk, T. G., Moderní člověk a náboženství, Masarykův ústav AV ČR, Praha, 2000, s. 56–60
- 7) Figal Günter, Filosofie a demokracie, přeložil O. A. Funda, Filosofický časopis, ročník 41/1993, č. 2, Filosofický ústav AV ČR, Praha 1993, s. 203–216
- 8) Čapek Karel, Hovory s T. G. Masarykem, Československý spisovatel, Praha, 1969, s. 190
- 9) Masaryk, T. G., Ideály humanitní, Melantrich, Praha 1968, s. 104–105
- 10) *ibid.*, s. 95
- 11) Luther Martin, Bekenntnis, z r. 1528, M. Luther Ausgewählte Schriften, vydali Karin Bornkamm a Gerhard Ebeling, druhé vydání 1983, Insel Verlag, Frankfurt am Main, svazek II, s. 255–256
- 12) Nový Zákon, epištola Efezským 4, 22–24
- 13) Nový Zákon, epištola Římanům 12, 2
- 14) Funda Otakar A., Pozadí Masarykova odmítnutí Dostojevského, in Svět literatury, 1998/15, Filosofická fakulta UK, Praha, s. 27–34
- 15) Funda Otakar A., De profundis, Doxai, Pedagogická fakulta University Karlovy, Praha 1997, s. 208–215
- 16) *ibid.*
- 17) Funda Otakar A., De profundis, Doxai, Pedagogická fakulta University Karlovy, Praha 1997, s. 203–207, též: Filosofický časopis AV ČR, Praha, ročník 40, 1992, č.1, s. 27–34

- 18) Čapek Karel, Hovory s T. G. Masarykem, Československý spisovatel, Praha, 1969, s. 199
- 19) Čapek Karel, Hovory s T. G. Masarykem, Československý spisovatel, Praha, 1969, s. 198–199
- 20) Ludwig Emil, Duch a čin, Rozmluvy s T. G. Masarykem, Čin, Praha 1935, s. 227
- 21) Čapek Karel, Hovory s T. G. Masarykem, Československý spisovatel, Praha, 1969, s. 212
- 22) *ibid.*, s. 240
- 23) Ludwig Emil, Duch a čin, Rozmluvy s T.G.Masarykem, Čin, Praha 1935, s. 226
- 24) *ibid.*, s. 90–98
- 25) Kovtun Jiří, Slovo má poslanec Masaryk, Masarykovy parlamentní projevy, Jadrný Verlag, München, 1985, s. 42–52
- 26) Z řeči ve Strakonících, Čas, Praha, 1891
- 27) Čapek Karel, Hovory s T. G. Masarykem, Československý spisovatel, Praha, 1969, s. 165–168
- 28) *ibid.*, s. 178
- 29) Masaryk T. G., Ideály humanitní, Melantrich, Praha 1968, s. 50

POLITIKA JAKO ZÁPAS O STÁTNÍ, NÁRODNÍ I OSOBNÍ SAMOSTATNOST

1. Scházíme se v budově někdejšího českého sněmu dnes, dne 8. března 2004; je to den po svátku Tomáše Akvinského, vyznače a učitele církve. Sedmý březen byl pro předchozí generace – a pro mnohé z nás je dodnes – magickým dnem, kdy si česká veřejnost spontánně připomíná, že se toho dne v r. 1850 narodil prezident Osvoboditel Tomáš Garrigue Masaryk. Tomuto datu se připisoval význam pro nové pokolení přímo klíčový: mnohé děti, narozené v březnu, dostávaly jméno Tomáš. Patřím mezi ně i já, jakkoli Tomáš je moje druhé křestní jméno a já jsem se narodil až v závěru března. Zmíněný společenský obyčej nebýval výrazem laciné módy – jistě tomu tak nebylo ani u mých rodičů – nýbrž tento obyčej byl výrazem důvěry v perspektivu našeho národa, jak ji symbolizovala osobnost Tomáše G. Masaryka.

2. **Masaryk chápal politické čínění v širokých souvislostech kulturních a mravních.** To bylo hlavním důvodem, proč si pro své první velké vystoupení v zahraničí, v Reformačním sále v Ženevě, dne 6. července 1915, zvolil výroční den upálení Mistra Jana Husa. Jako předseda pořadatelského sboru ženevské České besedy patřil můj otec k těm, kteří i Masarykovo vystoupení organizačně připravili. Po projevu francouzského historika Ernsta Denise vystoupil Masaryk s „politickým zahrocením“ a závěrem zazpíval ruský mužský sbor píseň Kdož jste Boží bojovníci. Rakouská vláda vyhodnotila toto – a podobné Masarykovo vystoupení v Curychu dne 4. 6. – po svém. Vydala rozkaz své špionážní službě, aby proti Masarykovi zasáhla. Informace o tomto rozhodnutí se brzy provalila. Česká beseda zorganizovala dobrovolníky, kteří hlídkovali před hotelem Richmond, kde Masaryk tehdy sídlil. V případě atentátu ze strany rakouské špionáže měly hlídky vzácného hosta svými těly bránit. Strážci, k nimž náležel i můj otec, byli v neutrálním Švýcarsku vyzbrojeni dlouhými špičatými pilníky. Většina těchto Čechů se později přihlásila do československých legií ve Francii. Uvádím tato fakta nikoli jako historickou zajímavost, nýbrž jako živý odkaz a memento. Obnovení české státnosti v roce 1918, uprostřed historického

kontextu nového uspořádání Evropy, v příhodném státním útvaru, bylo dílem charismatických osobností tehdejší české a slovenské politické reprezentace, především zahraniční. Ta se však mohla a musela opírat o pevné odhodlání bezmála dvou set tisíc dobrovolníků, kteří se zbraní v ruce byli ochotni i schopni bojovat o československou samostatnost „až do těch statků a hrdel“. Masaryk se v rozhodných situacích, kdy se vahadlo politického rozhodování mohlo zvrátit v neprospěch české věci, odvolával na odhodlání a vůli těch, kteří se ve zbraní postavili na demokratickou stranu frontové linie. Realisticky počítal s tím, že politika byla, stále je a nadále zůstává vážným zápasem o státní, národní i osobní samostatnost a zabezpečení. V něm vedle objektivních faktorů, zejména hospodářské a vojenské povahy, **rozhoduje v kritických chvílích subjektivní odvaha, pevnost a výrazná vize, jež jsou povahy mravní**. Poslední události na světové scéně i doma jsou toho jasným důkazem.

3. Světovou válku 1914–1918, v níž padly tři mocné teokratické monarchie: Rusko – pravoslavná, Rakousko-Uhersko – katolická, Prusko-Německo – luterská, vykládal Masaryk jako světovou revoluci. Důsledky politických změn viděl sociologickým prizmatem: před válkou bylo asi 83 % lidstva ovládáno monarchistickým režimem, po válce se stala převážná většina zemí republikánskými. Změny, které proběhly, označil jako výsledek boje mezi teokratickým absolutismem a humanitním demokratismem. (Světová revoluce [SR], Praha 1925, str. 500) Takové pochopení dějinného posunu po světové válce pokládal Masaryk za principiální. Cituji: „**Moje hlavní historická a politická teze zní, že demokracie se vyvinula z teokracie, demokracie že je protívou aristokratismu, jenž byl nejučinněji organizován teokracií.**“ (SR, str. 549). Tuto pozoruhodnou tezi, spojující otázky státoprávní s eklesiologickými, Masaryk stručně zdůvodňuje následujícími sociologickými postřehy. V původní, primitivní společnosti celý život ovládalo náboženství. Formovalo představu vyšších sil, jež neviditelně určují běh života, i jejich viditelných náměstků, které představovala aristokracie a kněží. Na vyšším stadiu vznikají v souvislosti s překonáváním polytheismu kněžská kolegia a posléze církev. Obdobně se vyvíjejí státy jakožto různé formy teokracie. Vedle teokracie egyptské a židovské se vytváří teokracie řecká a římská, z níž se zrodila teokracie středověká; ta dosáhla svého vrcholu v katolicismu (SR, str. 550). Teokracie byla v politické praxi hierokracií, vládou kněží (SR, str. 551). Zlom přinesla reformace: velká

teokracie se rozpadla na menší, a tím zesílil stát. Protestantské státy podporovaly reformaci, katolické protireformaci; v obou případech došlo k posílení státní moci a namísto absolutismu církevního nastoupil absolutismus státní. Proti němu se zdvihly velké revoluce, jež po přechodné konstituční monarchii vedly ke vzniku republik. Masarykovo facit: demokracie stojí historicky i věčně proti teokracii. Zkratkovitým slovním vyjádřením a použitím termínů, jež v tomto kontextu mají obsah sociologický i význam symbolický, chtěl Masaryk co nejobecněji a nejpůsobivěji oslovit svého čtenáře, který v rakouském, cenzurou vymezeném obzoru, prošel světovou válkou. Ten se v r. 1918 ocitl v nové národní i mezinárodní situaci, v níž musel hledat osobní i politickou orientaci. Motívem i obsahem Masarykovy hlavní politické a filosofické teze (historická je její podpůrná argumentace) je nové, na začátku války nečekané uspořádání světa (SR, str. 500), jež se realizovalo rozpadem tří teokracií, v nichž se nastolila demokracie, a vznikem deseti nových států. Masaryk zcela novou a nečekanou situaci kvalifikoval jako světovou revoluci. Její důsledky zdaleka přesáhly úzký rámec politický. *„Demokratická republika nespočívá pouze v záměně monarchy prezidentem ...demokracie je státní formou novodobé organizace společnosti, moderního člověka, demokracie vyplývá z celého názoru na svět a na život, názoru nového, nového zorným úhlem, novou metodou. Uznání a provádění rovnosti všech občanů, přiznání všem občanům svobody, humanitní zásada bratrství uvnitř a navenek, toť novum nejen politické, nýbrž i mravní.“* (SR, str. 542) Svými zdánlivě abstraktními úvahami Masaryk spravoval a vedl společnost a stát, krátce, vykonával funkci prezidenta.

4. Objasněním Masarykovy hlavní politické teze se dostáváme ke kořenům našeho dnešního tématu. Teokracie v Masarykově pojetí předpokládá proces nebo skok, v němž se od přírodního stavu, fysis, natura, odděluje lidská existence vstupem do oblasti kultury a dějinné sociality. Stalo se tak – filosoficky vyjádřeno – v zážitku tajemství vlastního jedinečného postavení člověka ve světě. To záleží v odhalení vlastní svobody a zároveň závislosti lidského života i života přírody na vyšší moci. Střídání dne a noci, měsíční cyklus, později roční pohyb slunce na ekliptice vybízely k otázce po vyšším, neviditelném, avšak viditelně se projevujícím pevném, statickém řádu světa. Pozorování ročních období, rození zvíře a především růstu i odumírání každého člověka při zachování jeho totožnosti, navodily představu vyššího řádu náboženského či metafyzického,

určeného sebevědomou bytostí. V aktu sebeuvědomění člověka, tváří tvář věčně přítomnému zdroji času a života, zrodilo se historicky i věčně náboženství jako vyjádření hloubky kultury a sociality, jehož myšlenkovým vyjádřením se stal mýtus a později teologie. V dialektickém zakoušení vlastní lidské svobody i bezpodmínečné závislosti na věčném řádu, rozhodujícím o bytí a nebytí, životě a smrti, vynořilo se tázání po podstatě světa i smyslu života, jehož výrazem se stal mýtus a později filosofie. Z náboženství a filosofie – jak je patrné na osobnosti Sokrata a nauce Platona – se zrodila politika a právo. Tím lidská společnost přesáhla pouhou biologickou nutnost shlukování a sociologickou rovinu uspořádání sdružování. Z těchto historických i věčných zdrojů skutečná politika žije a obnovuje se; k tomu ovšem náleží její nutný prvek, záležející v „umění“ – toto slovo o politice použil prezident dr. Edvard Beneš – spravovat obec. Jestliže se od nich zásadně odloučí, stává se pouhou funkcí moci a v posledu skončí v nesvobodě a diktatuře. Řád světa se v krátkém běhu lidského života jevil jako neměnný, statický. Ve své kogentní, donucující povaze se zároveň projevoval jako svrchu daný, heteronomní. Politika odpovídala statickému a heteronomnímu chápání řádu světa. Kontinuitu vlády zaručoval vznik a rozvíjení aristokracie, třídy vládců. K hledání správných rozhodnutí nejrůznějšího druhu a odhalování budoucnosti i možného ovlivnění vyšší bytosti se vytvářela vrstva kněžská, hierarchie. Literatura, především řecká a římská, vydává svědectví, že lidské žití, svoboda člověka, se v antickém obzoru jevily jako vysoce závislé na osudu (ananké, fortuna). Poněkud jiné vidění světa přichází v kulturním okruhu izraelském. Jeho (před)filosofickým základem je zjevení, osobní sebesdělení Boha, který bezprostředně komunikuje se svým izraelským lidem. Činí tak médii nejvyššího řádu, slovem. Proto se jako konstitutivní pro společnost – namísto řeckého cyklického řádu světa – pokládá vztah Boha ke svým vyznavačům, nazývaný smlouva. Přemýšlení o Bohu, který hovoří, a o člověku, jenž slyší, vedou k vytvoření představy „osobnosti“. Boží jednání s Izraelem a lidská reakce na ně utvářejí postupně dějinné chápání lidské existence.

5. Z těchto základních, elementárních souvislostí se pozvolna od sebe rozlišovaly a oddělovaly různé rozměry kultury a její náboženské hloubky, jako je mýtus, filosofie, politika, právo, poznání přírody. Právě tak i různé struktury společenského dění a panování se prolínaly a měnily. Toho svědectvím jsou pojmy obec, polis, civitas a další. Právě tak se vyvíjely různé formy organizace

náboženského kultu a jeho vedení. Základní rys vidění světa a organizace společnosti, jak je Masaryk shrnuje do pojmu teokracie, záležel – nemám pro to jiný vhodný filosofický výraz – v prostorovém chápání Boží a lidské osobnosti a časově následném pojetí dějin. Pojmem, jímž se označovala osobnost Boží i lidská, byla ousia, substance. Lidský duch byl chápán jako rozumový a do sebe uzavřený, monologický, a jeho podstatou bylo ratio, vous, rozum. Můj učitel filosof J. B. Kozák – a též i Emanuel Rádl – hovořili o přírodnickém chápání ducha. Postihli tím důležité hledisko teokracie: vládní a politické struktury se zakládaly na přírodních vazbách, tj. pokrevních vazbách. Není pochyb, že v historicky vymezené době pokrevní vazby vedly k vyšlechtěným vztahům osobním a ke dvorské kultuře. Se změnou pochopení lidské osobnosti, chápání společnosti i dalších civilizačních posunů se ony prostorové představy, či přírodnické představy, jakožto výlučné či hlavní vazby vládnoucí i částečně sloužící vrstvy společnosti, degenerovaly a přežily. Nakonec se dosti nečekaně podstatně rozpustily v kalužích zákopů a shořely v ohni světové války. T. G. Masaryk poukazoval, že výlučné přírodnické vazby jsou ex definitionem mravně problematické. Podle něho se jejich důsledek projevil v panovnických rodech jako morální i biologická degenerace.

6. Sluší uvést ještě dvě poznámky: ve světě teokracie se za naším každodenním smyslově postihnutelným světem rýsoval svět metafyziky, principů a idejí, který představoval skutečně působící a věčnou realitu. Ta se do časné reality prolamovala omezeně ve filosofické spekulaci a zjevně a postihnutelně v náboženských úkonech – ve mši, ve svátostech, svátostinách i dalších církevních úkonech. Jestliže byla příslušnost k politicky vládnoucí vrstvě v podstatě vázána na pokrevní příbuzenské svazky, byla příslušnost k duchovně vládnoucí vrstvě kněžské podmíněna přijetím do sboru kněžského prostřednictvím povýšení, jež se realizovalo v kněžském svěcení. Svěcení neslo charakter jednorázového, neodvolatelného svátostného aktu, jehož důsledky byly právní: kněz podléhal církevnímu soudu, podobně jako aristokrat soudu šlechtickému. V teokracii se politika a náboženství, stát a církev prolínaly: kněžstvo mělo privilegia politická, řada biskupů, např. v Německu až do napoleonských válek, byla světskými vládci, politická aristokracie měla povinnosti, ale i privilegia náboženská. I když, jak upozorňoval Masaryk, váha státu od reformace a v zesílené míře od osvícenství rostla na úkor církve, panovník, především císař – a to i reformátor Josef II. – se cítil být defensor fidei – obráncem víry. Jeho státní úředníci, kteří seděli

v konsistořích, byli řádnými katolíky. Svůj společenský vliv a váhu si církev zajišťovala vůči nové emancipační vlně koncilními usneseními: vůči reformaci koncilem tridentským, vůči moderně I. vatikánským koncilem. Na tomto koncilu byl slovně dovršen monarchický princip papežské moci usnesením o papežské neomylnosti ve věcech víry mravů (Constitutio dogmatica „Pastor aeternus“ z 18. července 1870, cap. 4 De Romani Pontificis infallibilitate magisterio [de fide vel moribus]), bezprostřední politická moc papežská byla prolomena vojenským obsazením papežského státu. Teokracie byla skutečností i symbolem uspořádání, jež tvořila pozadí kulturního a společenského rozvoje od jeho úsvitu do přelomu devatenáctého a dvacátého století. Její prvky prostupují i naši skutečnost.

7. T. G. Masaryk svoji hlavní tezi, založenou na rostoucí roli státu ve společnosti a vystřídání teokracie demokracií, doplňuje dalším poznatkem. „**Proto přichází povolný proces odcírkevnění ve všech oblastech společenského života a nakonec i v náboženství.**“ (SR, str. 550) Masaryk důvodně spojuje zlom vlivu církve na politiku s reformací; reformace je ovšem spíše symbolickým názvem, pod nějž lze shrnout celou skupinu změn mentality, filosofie, víry, zvyků a mravů. Nejzákladnější proměna se udála v mentalitě: odvrát od zásvětna a příklon k tomuto světu. I když Bůh je stále pokládán za poslední základ života a dění, příroda, věci i lidé jsou vnímáni samostatně a odloučeně od svého Stvořitele. Druhá proměna nastala ve filosofii: namísto obecných idejí a principů, jimž byla připisována věčná realita, začínají se lesknout a člověka přitahovat jednotlivé věci. Renesační postavy se zabývají věcmi a tělesy (a těly) a humanističtí učenci od slov a věcí začínají odvíjet svoje poznávací metody. S tím souvisel i nástup nového sebecpochopení člověka: člověk si uvědomuje složitou tvořivou sílu svého subjektu. Posun se ohlašuje v teologii i církvi. Do středu reformačního myšlení se dostává Bible, z níž dýchá duch předfilosofického personalismu. Reformátoři postihují, že Bůh (JSEM, KTERÝ JSEM) je přímou definicí racionálně nepostihnutelný. Osobní charakter nabývá i tvář Ježíše a převratný zásah do lidského srdce Duchem svatým, dějinná podoba církve a negativní stránka světské moci. Kritickým bodem mezi Římem a Wittenbergem nejsou dobrodiní Boží (beneficia Jesu Christi), nýbrž způsob, jak k nim dojit a přivlastnit si je. Cesta přijímání svátostí, jimiž vládne kněz, a morálních zásluh, jež uznává církev, se pro reformačního člověka ukázala jako nevěrohodná. Bůh je Duch a cesta k němu vede skrze Ducha. Médiem Ducha je Písmo, platí sola Scriptura, Písma vykládat

Písmem. Církev je především kazatelkou: víra je ze slyšení kazatele. Vlastní akt spásy je nepředmětným aktem mezi Bohem a člověkem: sola fide, sola gratia. Pouhou vírou, pouhou milostí. Lutherovo vzbuření proti papeži a vzdorovitý výkřik „zde jsem a nemohu jinak“ míří proti církevnímu, kněžskému panování na základě právní hypotézy o papežském náměstnictví Krista a předávání moci kněžím prostřednictvím vnějšího, přírodnického nástupnictví, garantovaného svěcením. Náboženství se z racionální metafyziky, svátostného jednání a právních floskulí posunulo do sféry ducha. Tím se nezvratně zrelativizovala instituce jedné církve a vytvořila se představa „altera pars“ – druhá větev křesťanství, druhá, třetí a další konfese. Zcela logicky se stát ujímá organizace náboženství: cuius regio, eius religio. Vládce určuje konfesi. Papežství a církev se stává mocensky faktorem spoluurčujícím a nikoli rozhodujícím. S nástupem civilizačních změn, jimiž na úkor vesnického uspořádání společnosti vzrostl vliv měst a vznikajícího průmyslu, se umenšila moc kněží. Ti si na vesnicích svou správní funkcí matrikáře a svým „kulturním zařízením,“ jímž byl kostel, v němž se provozovala hudba, divadlo i výuka, udržovali obrovský vliv, který se obvykle snoubil s vlivem aristokratického majitele panství. Zvážíme-li, že se uvolnilo poddanství a roboty, což vedlo i k postupnému odbourání rodových a kastovních výsad až k obecnému a rovnému právu volebnímu, pochopíme, proč Masaryk s naléhavostí, ba až s nadšením, staví demokracii do protikladu s teokracií. Pramenem politické legitimacy v demokracii není dědičný vládce z Boží milosti, který přikazuje svým národům, nýbrž občan. Legitimita spásy je z řízeného aktu pokání a svátostné milosti posunuta do svobodného aktu ospravedlnění z pouhé Boží milosti. Svobodný občan ve státě, svobodná církev ve svobodném státě, svobodný člověk ve vztahu ke svobodnému Bohu.

8. I v demokracii byla a je souvislost mezi společenským životem a rytmem církevního roku. To platí v období moderny, v jejímž obzoru Masaryk své teze formuloval i pro období postmoderny. Ta bývá stručně charakterizována jako radikalizovaná moderna, dodejme se zvláštními rysy. Ten první záleží v oslabování vlivu a váhy státu. Vliv nabývají nadnárodní organizace finanční a hospodářské, nebo hospodářsky a správně soběstačné regiony, především superměsta. I vliv církevních organizací na duši věřících upadá. Církevní rok a svátosti či svátostiny, jež modelovaly měšťanský rodinný a společenský život, ztrácejí na váze. Individuální náboženství, anebo různá náboženství exotická se šíří. Předpokladý

proces sekularizace se však nekoná: islám je výraznou silou politickou, židé svůj stát brání se zbraní v ruce. Pro papeže Jana Pavla II. tak charakteristické cesty, jakož i vystupování vysokých církevních představitelů v médiích sice také patří k postmoderně, ale individualizaci náboženství nemají moc zarazit. I v postmoderní demokracii si nejstarší kontinuální instituce, jíž je katolická církev, udržuje a chce udržet co nejširší politický vliv. To je přirozené a v mnohém ohledu pro společnost a stát nezanedbatelně plodné: církev svou strukturou – tak jako i aristokracie svými zvyky – vnáší do rychle se měnící přítomnosti hodnotový a vztahový systém nezczizitelného vztahu k Bohu, sborovosti a rodinného pouta a dalších postupně vydobytých lidských práv. Ty stály na začátku kultury a lidské sociality a bez nich lidská společnost nemůže udržet svou, v dějinných zápasech získanou, evroamerickou identitu. V tomto ohledu je funkce církve jedinečná a nenahraditelná. Jejím právem, ale i povinností je, s vědomím vlastních dějinných zkušenosti a božského poslání, vyjádřit, co pokládá v životě společnosti a v právním řádu za přirozené a co je „contra naturam“. Je její funkcí, aby praxi i normy, jež příliš samozřejmě manipulují s lidským životem, opatřila otazníkem. S vyřčením kantovské maximy „ultra posse tenemur“ – je nutné směřovat k udržení se nejvyšších mravních norem – i když víme, že jich právní uspořádání a život nemohou dosáhnout. Sám T. G. Masaryk, jenž byl programově pro odluku církve od státu, připustil později nejen ze státnických důvodů, nýbrž z filosofické podstaty věci nenahraditelný význam církevní instituce pro náboženský, kulturní a politický život. Byl si ovšem velmi jasně vědom vymezení specifické církevní funkce. U příležitosti 7. března 1930 jej, myslím, navštívila delegace slovenských biskupů. Chtěli tím nepochybně vyjádřit, že se přece jen s novým státem a jeho prezidentem smířili. Měli k tomu i jiný pragmatický důvod. Vláda první republiky podědila po rakouském císařství právo zasahovat do jmenování biskupů, což Vatikán respektoval. Zřejmě s narážkou na legitimní politické vztahy mezi státem a církví páni biskupové prezidentu republiky sdělili, že ho budou, rozumí se politicky, podporovat. U Masaryka si vděk nevysloužili: odpověděl v tom smyslu, že by raději slyšel, že se budou intenzivně věnovat pastoraci.

9. Uvedený příběh naprosto přesně vystihuje kritický bod postavení církve v postmoderně, a tedy i současného vztahu církve a společnosti a státu. V historicky překonané teokracii se obě instituce opíraly o heteronomní princip vlády a panování: z milosti Boží. Proto se stát a církev prolínaly, což platilo zejména

v Rakousku výrazně. Demokracie moderní i postmoderní vycházejí z principu dějinného: subjektem moci je lidská dějinná existence, která užívá svoji svobodu, rozumí se pod zákonem. Prvotním kulturním institutem je rodina a společnost, jež si vytvářejí instituci státní. Problém primární zní společnost a církev. Vztah ke státu je zásadně určen postavením a vahou církve ve společnosti. V teokracii bylo pořadí opačné: postavení ve státě určilo postavení církve ve společnosti. Proto církev naléhala o co právně nejvalidnější zajištění svého působení, to jest uzavření konkordátu, tedy mezinárodní smlouvy mezi Svatou stolicí jakožto státem a konkrétním státním útvarem. V demokracii je právo svobody svědomí zakotveno primárně v lidských právech či občanských svobodách, jež jsou v ústavách vyjmenovány, včetně náboženské svobody. Proto se hovoří o svobodné církvi ve svobodném státě. Kritický bod církve v postmoderně záleží v tom, aby teokracie prvky hierokracie (tedy přímého politického vlivu na státní orgány), jež setrvačností dějinně přešly z éry moderny do dnešní postmoderny, neuplatňovala v době a situaci, která tomu neodpovídá. Ještě za mého dětství si lidé kladli otázky po konfesi a podle toho se i rozdělovali. Dnes je prioritou vážných existenciálních otázek jiná: lidé se netáží po naukové normě, nýbrž po své identitě, jež je potvrzena či vyvrácena v osobním vztahu k Bohu. Jde o novou realitu, nové bytí v Bohu a pro Boha, jejichž charakter lze dialekticky charakterizovat jako „naplněno, ale ještě nedokonáno“, anebo „věřím, pomoz mé nedověře“. Jako dogmatik se ve svém profesním životě stále zabírám naukou, avšak právě proto vím, že se teologové jen těžce vyrovnávají s dobou. Jsou ovšem i takoví, jako byl ve stáří Karl Rahner, který upozorňoval, že skutečná teologie vždy v sobě skrývá rozpornost, jež signalizují Boží velikost a omezenost našeho rozumu. Jsou i ti, jako např. Josef Kuschl, kteří píší, že není jen jedna teologie, nýbrž že jsou různé teologie. Ale pozor, problém aggiornamenta nezáleží v přizpůsobení obsahu zvěsti moderním náladám, nýbrž v existenci církve pod křížem a v zaslíbení vzkříšení; žije-li, tak její dílo ústí a vrcholí v Letnicích, jež jsou závdavkem nového bytí. Služba církve se děje tam, kde církev stojí na straně těch, kteří svůj život nezvládají. Církve je solidární s těmi, kteří mají hlad, žízeň, jsou bez přístřeší a bez léků, jsou sužováni nemocemi, nebo jsou – byť právem – ve vězení a trpí nespravedlností. Bytí i funkce církve záleží v její věřící existenci. Ta není zásluhou, platí slovo apoštola Pavla: „Cožkoli jsme učinili, byli jsme povinni tak učinit. Neboť služebníci neužiteční jsme.“ (Lk 17, 7 nn.) U nás se často hovoří o službě církve, avšak věcně jde někdy nejen o oprávněné, tj. funkční restituční požadavky majetkové, ale i o myšlenkové: někteří se chtějí

vrátit k době před Josefem II. To se v dějinách stává. Tak tomu bylo v Německu i po 2. svět. válce, ale dialektická teologie je v opozici vůči restitučnímu myšlení. Proti restitučnímu myšlení stojí i kontext teologie II. Vatikánu; jde o to jeho podněty domyslet. U husitů se o to pokouší trojiční teologie prostého života. Jde o slyšení skutečných otázek současného člověka, i když se nám nelíbí, a o skutečné odpovědi ze zjevení, i když za ně budeme zesměšňováni.

10. Při všech těžkostech, jimiž byla a i dnes je provázána existence teologa a kněze, často mi na mysl přicházejí slova německého kolegy, jenž mi řekl o synodě v Hofgeismar, kde byla dosti ostrá diskuse s předsedou zemské vlády o výuce náboženství a etiky: „Nikdy jsme se tak dobře jako dnes ve vztahu státu a církve neměli.“ Jeho slova vystihují i moji zkušenost a moje přesvědčení, které jsem získal od r. 1949, od něhož se profesionálně věnuji církevní službě, počínaje od píky až po mezinárodní reprezentaci husitské církve na vatikánském fóru.

*Prof. ThDr. Zdeněk Kučera
(8. března 2004)*

OBSAH

Slovo úvodem – PhDr. Olga Nytrová.....	3
Modlitba s připomenutím života a díla T. G. Masaryka – ThDr. Tomáš Butta, patriarcha CČSH	4
Masaryk o kritice, kompromisu a toleranci – ThDr. Tomáš Butta, patriarcha CČSH	5
Projev předsedy ČSSD Ing. Jiřího Paroubka při příležitosti setkání ke 157. výročí narození T. G. Masaryka	7
Nepolitická politika – prof. PhDr. Radim Palouš.....	9
Masaryk a náboženství – prof. ThDr. Milan Balabán.....	15
Věříme v demokracii a ve svobodu vždy větší a větší – diskusní příspěvek prof. ThDr. Zdeňka Kučery	23
Diskusní příspěvek PhDr. Zlaty Fortové, členky ČSOL	27
<i>Ediční poznámka: osobnosti jsou řazeny podle toho, jak na slavnostním setkání vystoupily</i>	
Retrospektivní výběr z minulých slavnostních setkání na půdě Parlamentu ČR:	
Tři ohniska Masarykova myšlení – PhDr. Otakar A. Funda.....	28
Politika jako zápas o státní, národní i osobní samostatnost – prof. ThDr. Zdeněk Kučera, předneseno 8. 3. 2004.....	42