

Kotrba, Michal

Ideová orientace rané ČČS ve světle Masarykovy kritiky náboženství a filozofie synergismu

Studia historica Brunensia. 2014, vol. 61, iss. 2, pp. [193]-205

ISSN 1803-7429 (print); ISSN 2336-4513 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/135101>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

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

MICHAL KOTRBA

IDEOVÁ ORIENTACE RANÉ ČČS VE SVĚTLE MASARYKOVY KRITIKY NÁBOŽENSTVÍ A FILOZOFIE SYNERGISMU

„Naše doba je pro nové náboženství jako stvořena.“¹
„Toto nové náboženství nemůže být nic jiného,
než náboženství nezjevené...“²

Abstract:

This paper looks at the unprompted acceptance of T.G. Masaryk's religious-philosophical ideas by the founders of the Czechoslovak Church (CC) and their attempts to build a progressive national church in the spirit of Masaryk. A special section focuses on the CC's modified Christology, which allowed for the application of Masaryk's synergism to the CC's theology and spirituality. The conclusion explains the historical and political context in which the modern theology of the CC and its state-building, progressive orientation was gradually phased out by the church in the 1950s to be replaced once again by more conservative Christian teachings.

Key words:

Czechoslovak Church (CC), determinism, Farský, Hromádka, christology, Masaryk, religion, providentialism, providence, Spisar, Statečný, synergism

K lítosti všech zájemců o Masarykův myšlenkový odkaz postrádáme soustavný výklad jeho pozoruhodné životní filozofie, tzv. synergismu. Důvod

¹ M a s a r y k , Tomáš G.: *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha 2002⁵, s. 182.

² M a s a r y k , Tomáš G.: *Americké přednášky*. Praha 1929², s. 134.

vystihl filozof Karel Vorovka. Není jím jen Masarykova nechuť ke „školské filosofii“, ale především to, že „Masaryk měl mnohem naléhavější a důležitější věci na práci, než opatrně skládat filosofický systém.“³ Ostatně již ve svém prvním publikovaném článku „Teorie a praxis“ Masaryk připomíná: „Platón, jenž první vědou politickou se zabýval, radil mudrcům, aby alespoň občas zanechali přílišného bádání a „státu si hleděli, podřizující dobru celku osobní svou zálibu.“⁴ Filozofie či věda byla Masarykovi pouhou přípravou pro jeho veřejné působení. Kdyby Masaryk o synergismu jen psal a příkladně jej nežil, jeho literární dílo by jistě neušlo zájmu odborníků, ale v posledku by nad ním patrně vyvstávala otázka, je-li něco takového vůbec možno žít a praktikovat, případně, s jakým asi výsledkem. Chť nechtě tak musíme dát za pravdu Zdeňku Nejedlému, že Masaryka nelze poznat jen z jeho spisů, ale z toho, „jak působil na svou dobu.“⁵

Pomineme-li jednu větu v „Otázce sociální“ (konec 64. kap.)⁶ z roku 1896, dočítáme se o Masarykově synergismu více především v přednášce „Jak pracovat“ z roku 1898. Ta je sice nejucelenějším, ale již zpopularizovaným podáním Masarykovy osobní filozofie. V tomto podání je vypuštěno náboženské odvození synergismu, který je tak redukován na skromnější (demokratické) pojetí „drobné práce“ (tj. synergismus sociální). Masarykova životní filozofie se tu podává jako obecná sociální zásada. Tím je zažehnan možný titánský výklad synergismu, který odporuje demokratickému stylu uvažování. Toto obdivuhodné opanování vlastního faustovství⁷ se u Masaryka děje právě prostřednictvím teismu. Avšak v přednášce „Jak pracovat“ (určené pro vesměs liberální studenty) nahrazuje víru v Boha důraz na vztah k bližním a k celku světa, k jehož vývoji může každý přispět (kap. 5). Jistě nešlo jen o volbu rétoriky na míru posluchačstvu. Vidíme zde naznačení budoucího Masarykova náboženského vývoje. V krátkém ale významném článku „V boji o náboženství“ z roku 1904 je synergismus pojednán právě v kontextu kritiky náboženství a hledání jeho nové definice.

³ V o r o v k a , Karel: *Dvě studie o Masarykově filosofii*. Praha 1926, s. 31.

⁴ M a s a r y k , Tomáš G.: *Juvenilie: studie a stati 1876–1881*. Praha 1993, s. 8.

⁵ N e j e d l ý , Zdeněk: *T. G. Masaryk: 1850–1876*. Praha 1949², s. 11.

⁶ „Sám si vykládám svět a historii teisticky: teistický determinismus je mně pak synergismem nejen sociálním, ale právě i metafyzickým.“ M a s a r y k , Tomáš G.: *Otázka sociální: základy marxismu filosofické a sociologické*. Ed. J. Srovnal. Praha 2000⁶, s. 209.

⁷ K tomu srovnajme místo v 83. kap. Světové revoluce, kde se Masaryk zmiňuje o varování se chybě Vilémově „pokládajícího se za zvláštní nástroj boží“. M a s a r y k , Tomáš, G.: *Světová revoluce: za války a ve válce, 1914–1918*. Praha 1930, s. 390; nověji: M a s a r y k , Tomáš, G.: *Světová revoluce: za války a ve válce, 1914–1918*. Eds. J. Brabec; J. Srovnal. Praha 2005, s. 266.

V ní už nestojí na prvním místě Bůh, ale naděje na život věčný – „touha po věčnosti.“ Pojem synergismu je zde vztažen k víře v pokrok (který spočívá ve vývoji k lidskosti, šíření osvěty (vzdělání) ve smyslu uvědomění si jednoty lidstva), tj. realizaci ideálu lásky k bližnímu, moderně řečeno: humanity. Masaryk věří, že humanita je lidstvu určena a pokrok směrem k humanitě je v plánu lidstva. Věda nám dává vhled do tohoto vývoje, postihujeme tento plán a můžeme tak napomáhat v jeho uskutečňování. A nejen vhled: „věděni nám dává moc vsahovat v příčinou souvislost“, jak se vyjádřil Masaryk již v Sebevraždě (cit. pozn. 32). Později Masaryk ve své knize „Rusko a Evropa“ přitaká mysliteli Pjotru Lavrovovi (+ 1900): „Lavrovovi jsou dějiny vývojovým procesem, podřízeným určitým nutným vývojovým zákonům; člověk sám podléhá těmto zákonům, ale zároveň se může zařadit do tohoto dějinného procesu s plným a jasným vědomím, sám si klade cíle, jichž chce dosáhnout.“⁸

Přesvědčení, že v historickém vývoji panuje zákonitost, jejíž postižení je předpokladem osobního synergismu, právě to obnáší Masarykovo pojetí determinismu, který naprosto neznamená fatalismus. Odtud ona zvláštní zkratka: „Determinismus – synergismus“: „Naši křesťanští předkové nepostřehli ještě velikolepého řádu světového a vývoje historického; věřili proto v dočasná zjevení boží, zejména v zázraky čarodějné. My máme o bohu názory vyšší; víme, že nám dal pozornost a s ní věděni a předvídaní, nečekáme již zázraků, ale odhodlali jsme se ke spolupráci na vývoji lidstva a všehomíra. (Determinismu – synergismu).“⁹ V této souvislosti je samozřejmé, že v Masarykově synergismu neběží na prvním místě o osobní spásu jako v jeho tradičním náboženském kontextu, ale o kolektivní spolupráci na vytvoření nové demokratické a sociálně spravedlivé společnosti.

Synergismus tedy znamená vědomou spolupráci na plánu Prozřetelnosti (viz předmluvu k České otázce¹⁰), na uskutečňování ideje lidskosti (přítom uběžníky našeho usilování – plán Prozřetelnosti, Bůh, naděje na život věčný, věčnost – se v Masarykových textech postupně střídají a koexistují vedle sebe jako např. v závěrečné kapitole Ideálů humanitních). „V Boji o náboženství“ je synergismus vyjádřen negativně coby odpírání násilí (obrana), v Ideálech humanitních pozitivně (ve smyslu meliorismu): „Musíme věřit v pokrok, že se život jednotlivce a celku lepší a že bude pořád lépe. Kdo věří v pokrok, nebude netrpělivý. Pokračovat znamená špatné

⁸ M a s a r y k , Tomáš G.: *Rusko a Evropa: studie o duchovních proudech v Rusku*. Díl III. Eds. J. Pochman; V. Svatoň. Praha 1996, s. 121–122.

⁹ M a s a r y k , Tomáš G.: *V boji o náboženství*. In: *Z bojů o náboženství: a texty z let 1904–1906*. Ed. M. Topor. Praha 2014, s. 87.

¹⁰ M a s a r y k , Tomáš G.: *Česká otázka: Naše nynější krize; Jan Hus*. Ed. J. Brabec. Praha 2000⁷, s. 11.

překonávat. Špatné překonávat dobrým — to není tak těžké, ale těžko je překonávat dobré lepším.“¹¹

Náboženský základ synergismu Masaryk více objasňuje až v rozhovorech s Emanuelem Havelkou (S T. G. Masarykem. Rozmluvy o náboženství, filosofii a školství), s Karlem Čapkem (Hovory s T. G. Masarykem) nebo s Emilem Ludwigem (Duch a čin). Tyto stručné výklady jsou konečně poněkud více systematické, což je dáno aktivním zájmem tazatelů zjistit něco více o Masarykově metafyzickém myšlení. V těchto rozhovorech se opakuje myšlenka mravnosti založené na náboženství. Znovu se zde uplatňuje teismus, avšak jako hypotéza stimulující synergetické úsilí. Teismus jako hypotéza – to připomíná Kantův postulát praktického rozumu. (Totéž se dá do – či od – jisté míry říct o Masarykově víře v nesmrtnost). Teismus je zde představován jako základ Masarykova pluralismu, tj. uznání jiných reálně existujících bytostí vedle mě. Bůh je mi první druhý, Druhý par excellence. To je hypotéza překonávající subjektivismus, potažmo titánismus. Je-li možno říci také něco o Masarykově víře v Boha, jde o víru více plátónskou a židovskou (méně již křesťanskou), totiž o víru v dobrého Tvůrce („tvůrce jest nejlepší z příčin“, Timáios 29a), který tvoří z nekonečného nadbytku své dobroty. Tento Bůh propůjčuje tvář neosobní Prozřetelnosti či determinismu. Stvořitelská idea je základem optimismu, víry v dobrý svět, víry, že se Prozřetelnost či Bůh o nás stará a napomáhá našemu úsilí, jdeme-li za dobrým cílem.

Jaký vliv měl Masarykův synergismus na české náboženské myšlení v meziválečném Československu? Měla Masarykova kritika soudobého náboženství a církvi nějaký ohlas v církevním prostředí? Již autoři sborníku „Českoslovenští evangelíci T. G. Masarykovi“ z roku 1930 uznávají blahodárný vliv Masarykovy kritiky církevního náboženství na české protestantské prostředí, jeho myšlenkový život a sebereflexi. V roce 1936 vychází spis předního teologa ČČS Aloise Spisara „Ideový vývoj církve Československé“ určený především pro vlastní orientaci nové církve v duchovním chaosu ideového kvasu prvních let existence ČČS. Tento spis nejen přitaká Masarykově analýze krize moderního člověka a jeho kritice náboženských poměrů, ale je svědectvím o snaze postavit novou církev na principech Masarykových požadavků na moderní náboženství. Autor přiznává T. G. Masarykovi „ideově lví podíl na přípravě československé církve, třebaš nepřímo, a dokonce i na její ideové výstavbě.“¹² V závěru kapitoly pak

¹¹ M a s a r y k , Tomáš G.: *Ideály humanitní a texty z let 1901–1903*. Ed. M. Kosák. Praha 2011, s. 67.

¹² S p i s a r , Alois: *Ideový vývoj Církve československé*. Praha 1936, s. 47.

čteme: „Československá církev nemůže býti dosti vděčna T. G. Masarykovi za práci, kterou vykonal pro její přípravu a nepřímou i ideovou výstavbu.“

Ponecháváme-li stranou příklon k Masarykovu náboženskému výkladu smyslu českých dějin, jak jej známe z jeho „České otázky“, potom máme na mysli hlavně Masarykovy názory na moderní podobu náboženství, které se odrazily nejen v prvních Ideových směrnicích nově vzniklé církve (referát Matěje Pavlíka na I. valném sjezdu ČČS v lednu roku 1921), ale působily dlouhou dobu na utváření její vlastní moderní teologie.

Přestože se prezident Masaryk zajímal o nově vznikající církev, na rozdíl od Karla Kramáře její vznik vysloveně nepodporoval, ani svého vlivu a autority nepoužil k prosazování osobních názorů do učení církve. Víme, že T. G. M. byl vůči náboženství církví vždy skeptický a příliš nadějí do církví nekládal. Jak známo, později odmítne i výzvu Christiana v. Ehrenfelse k založení nové církve „reálného katolicismu“. Po Augustu Comtovi nebylo asi těžké tomuto pokušení odolat.

Jestliže se Masarykův vliv na učení rané ČČS uplatnil tak výrazně, je to výsledek recepce a upřímného ztotožnění se zakladatelů nové církve s jeho názory, a to i přes to, že Masaryk ve své sžírající kritice církevních poměrů nešetřil ani katolický modernismus, k němuž budoucí zakladatelé ČČS dlouho upínali své naděje na reformu katolické církve (je to „směr reformní, ale je to směr ubohý“¹³). Tak se můžeme jen podívat, že po nejrůznějších polemikách, aférách a „bojích o náboženství“ čteme v rukopisném zápise z jednoho z prvních zasedání zakladatelů právě vzniklé církve z ledna 1920 úsměvnou větu: „Naším otcem je Masaryk a ne pekař.“ („pekař“ psáno ostentativně s malým „p“).¹⁴

Masarykův vliv je patrný již v prvním pojmovém určení ČČS z roku 1920: „Církev československou tvoří křesťané, kteří usilují naplnit současné snažení mravní a poznání vědecké Duchem Kristovým...“. Masaryk chápal vlastní dobu jako dobu krize, později – počínaje zahraniční akcí – jako dobu reformní, která duchovně navazuje na odkaz české reformace. Také zakladatelé ČČS vnímali období vzniku Republiky jako novodobou reformaci obdobnou té z počátku 15. st. Odtud pak formulace: „současné snažení mravní“. (S rozpaky však musel číst tato slova nezasvěcený čtenář v předmluvě k Základům víry z roku 1958 nebo ve vydání z roku 1975). Revoluční doba první čtvrtiny 20. století se svými kulatými výročími paralelu s českou reformací přímo vnucovala a zakladatelé chtěli svou novodobou

¹³ M a s a r y k , Tomáš G.: *Přehled nejnovější filozofie náboženské*. In: *Z bojů o náboženství: a texty z let 1904–1906*. Ed. M. Topor. Praha, 2014, s. 173.

¹⁴ Podle ThDr. J. Hrdličky z HTF UK, jemuž vděčím za seznámení se s dobovými prameny, se jedná spíše o bezprostřední reakci na Pekařovo zveřejněné odmítnutí vzniku ČČS než o přihlášení se k Masarykově filozofii českých dějin.

reformací vědomě přispět k překonání indiferentismu a krize moderního člověka, jak ji formuloval právě Masaryk. Jakožto reformní kněží ostatně sami citlivě pociťovali nedostatečnost restaurovaného katolictví co do jeho schopnosti péče o duši moderního člověka.

Radikálně reformní zásady nové církve genericky vyplývají z přijetí Masarykovy kritiky zjeveného náboženství a jeho volání po náboženství přirozeném oproti nadpřirozenému, tj. zjevenému, které je v rozporu s vědou.¹⁵ Tento požadavek vyslovuje Masaryk závěrem Amerických přednášek.¹⁶ Z odmítnutí zjeveného náboženství plyne myšlenka úzké souvislosti ba prolínání náboženství a kultury.¹⁷ Odtud rovněž uznání vývoje náboženství.¹⁸ Buďme konečně konkrétní a heslovitě jmenujme body prvních Ideových směrnic (1921), v nichž se odráží Masarykův moderní pohled na náboženství. Hned v prvním bodě se hlásá, že tyto směrnice „musejí být ve shodě s dobou vycouvanou exaktní vědou.“¹⁹ V druhém bodě čteme o svobodě vědy a nutnosti vědecké metody i pro všechny obory vědění (tj. i pro náboženství). Třetí bod: Církev má usilovat o vyjasnění otázky náboženské, otázek spojených s vírou... V bodě čtvrtém se uznává vývoj ve věcech náboženství a v bodě pátém potřeba revize všech křesťanských myšlenek. V roce 1922 vychází Farského Zpěvník, na jehož konci nacházíme krátké shrnutí zásad nové církve. U bodu sedm čteme: „bible se nepřijímá neomylně dogmaticky, jako by vše, co je v ní psáno, bylo závazné k věření a konání.“ Také zde poznáváme Masarykovu výtku na adresu protestantismu, který jen vyměnil dogmatismus papeže za dogmatismus Bible.²⁰ Zásadní věroučný význam má devátý bod Ideových směrnic. V souvislosti s osobou Ježíše Krista zde nacházíme formulaci: „Synovství boží, jím žité“, jež je alternativou dogmatu o Bohočlověku a tedy odmítnutím teologie vyznávající Kristovu preexistenci. Tím je dotčena chalcedonská christologie i dogma o Svaté Trojici. Masarykův vliv nacházíme i v jedenáctém bodě:

¹⁵ Již v Sebevraždě máme vyjádřen protiklad racionality (kritičnosti) a zjeveného náboženství, které vylučuje svobodu biblického bádání. M a s a r y k , T. G.: *Sebevražda hromadným jevem*, s. 156.

¹⁶ M a s a r y k , T. G.: *Americké přednášky*, s. 134. Srov.: S t a t e č n ý , Karel: *Centrální otázky věrouky Církve československé*. In: Edice Blahoslav. Č. I. Praha 1927, s. 30.

¹⁷ „souvislost a celost ducha a kultury“; M a s a r y k , T. G.: *V boji o náboženství*. s. 83.

¹⁸ O vývoji v náboženství a potřebě pokrokové teologie viz: Tamtéž, s. 83n, 93. Těž srov.: M a s a r y k , T. G.: *Americké přednášky*, s. 59n.

¹⁹ Citováno podle: S p i s a r , A.: *Ideový vývoj*, s. 146n.

²⁰ M a s a r y k , T. G.: *V boji o náboženství*, s. 90.

Církev mohou být jen národní.²¹ V druhé části Ideových směrnic se dostalo prostoru také zastáncům konzervativního směru. Bije zde proto do očí nápadný protimluv k prvním bodům Směrnic: uznává se vyznání víry sněmu cařihradského a uznává se pouze (!) sedm ekumenických koncilů...

Jestliže prostě přijmeme rozporuplnost ideových směrnic, v nichž vedle sebe nacházíme prvky liberálního (pokrokového!) i konzervativního směru křesťanství, pak nás již nepřekvapí věta ze Spisarovy Věrouky: „Mezi příčinami odklonu novodobého člověka od církve římskokatolické v 19. a 20. st. byla – vedle jiných článků víry – též nauka o Trojici.“²² A o několik stran dále čteme: „Církev českomoravská²³ odmítá víru v tři různé osoby (třebas i jen relativně různé) v Bohu a nauku o nich...“²⁴ Na toto období se později vzpomíná jako na unitářskou či ariánskou krizi ČČS.

V teologii rané ČČS dochází k pozoruhodné dekonstrukci teologie shora (nadpřirozené teologie) ve prospěch teologie zdola (teologie přirozené). Tím je dáno do závorky dogma o Kristově božství a důraz je tak kladen na jeho lidství. Dnes by ovšem již vzbudilo pohoršení připomínat např. slova Karla Farského: „Chcete-li z dětí vychovati křesťany lepší, nežli jste sami, ukažte jim Krista pravého, ne nějakého nadpozemského Krista z jiného světa...“²⁵ Také tato dekonstrukce dogmatu v ČČS je inspirována Masarykovým vztahem k Ježíši coby člověku,²⁶ jenž ve své době a ve svém národě spolupracuje s Bohem na mravní obrodě svého národa. Obdobně v raném učení ČČS Ježíš není představován jako druhý Bůh souvěčný s Otcem, jenž sestoupil s nebe, ale zůstává příkladem plného lidství. Ježíš je člověkem, v němž se odráží záměr Stvořitele stvořit člověka k obrazu svému. V tomto smyslu Ježíš věřícím zjevuje Otce. Dekonstrukce dogmatu o Bohočlověku a Svaté Trojici umožňuje přechod od adorace k osobnímu napodobení Ježíše jako příkladného spolupracovníka s Bohem Stvořitelem, naším Otcem. Člověk Ježíš je příkladem pro všechny věřící spolupracující na vytvoření spravedlivějšího demokratického státu, který má být prostoupen Duchem Kristovým, duchem lásky a rovnosti lidí před Bohem.²⁷ Zatímco Kristus coby druhý Bůh trůnící na nebi je nenapodobitelný, zůstává

21 „také nábožensky má národ úkol svůj“ (Tamtéž, s. 86).

22 S p i s a r , Alois: *Věrouka v duchu církve českomoravské ve dvou dílech*. I. díl. Praha 1941, s. 102.

23 Církev českomoravská – tj. protektorátními úřady vynucený název původní ČČS.

24 S p i s a r , A.: *Věrouka*, I. Díl, s. 109.

25 F a r s k ý , Karel: *Postily*. Praha 1952, s. 159.

26 M a s a r y k , T. G.: *V boji o náboženství*, s. 85.

27 Později to Masaryk vyjádří v Hovorech: „Pojímám stát, státní život, politiku, jako celý život, opravdu sub specie aeternitatis. Demokracie pravá, založená na lásce

pouhým předmětem náboženského kultu, o který se opíral monarchismus se svými pozemskými i nebeskými hierarchiemi.

Dekonstrucí dogmatu o Trojici zahrnujícího Kristovo božství a pre-existenci se teprve uvolňují síly (energie) pro žitý synergismus. Alois Spisar upozorňuje, že Ježíš spolupracující s Bohem, poslušný jeho vůle jako syn otce: „neprožíval ve svém duchu trojosobního Boha“, ten „není náboženskou zkušeností Ježíšovou“.²⁸ I Ježíš coby (ba právě jako) pouhý člověk může být s Bohem součinný, cítit se tak jeho synem a nazývat jej otcem. Člověk prožívající osobní vztah s Bohem zároveň nezpředměťtuje tento svůj poměr k Bohu v náboženské představě nějaké jiné ideální osoby a jejího poměru k Bohu. S odkazem na evangelijní texty bychom mohli úspěšně hájit, že Ježíš nezvěstoval sebe, ale ve všem, co konal, svědčil o Otci (např. Jan 5). Nejen že odmítal, aby byl nazýván „dobrým“ (neboť dobrým je jen Otec v nebi. Srov. Mk 10,18; par.), ale dokonce hned na počátku své cesty od sebe zapuzuje jako satanovo pokušení myšlenku na Synovství Boží (Lk 4).

Alois Spisar se tedy výslovně zřiká učení o Trojici jako dogmatického přežitku a otevřeně se hlásí k synergismu. Tím pádem zmírňuje i strohé výklady nauky o milosti Boží (čili o predestinaci).²⁹ Člověk podle Spisara má spolupracovat s Bohem a naplňovat tak své určení – má se stát (jako Ježíš) obrazem Boha.³⁰ To nám připomíná Masarykovo zvláštní pojetí determinismu, který se nevyklučuje s osobní svobodou a aktivismem: „Člověk je vedle Boha a pod Bohem aktivní, máme právo iniciativy.“³¹ Vyjádřeno ve zkratce: „Determinism – synergism“.³² U Spisara dále čteme: „Člověk musí býti činný, musí něco činit, musí si Ježíše a jeho dílo zpřítomňovat.“³³ Jestliže na počátku liturgie ČČSH věřící doznávají, že neplnili Boží vůli a svévolností rušili zdar Stvořitelova díla, vyplývá z toho, že ke zpřítomňování Krista má docházet zprvu a ponejvíce mimo liturgii ve všedním životě. Jedině jako spolupracovník Boží (po příkladu Krista) může se věřící počítat

a účtě k bližnímu a k bližním všem, je uskutečňováním božského řádu na zemi.“ Č a p e k , Karel: *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha 2013, s. 208.

28 S p i s a r , A.: *Věrouka*, I. díl, s. 110.

29 T ý ž : *Věrouka v duchu církve československé*. II. díl. Praha 1945, s. 50 – 55.

30 T ý ž : *Věrouka*, I. díl, s. 205n.

31 Č a p e k , K.: *Hovory*, s. 240. Srov. též na s. 159: „Synergie s Boží vůlí dává člověku míru jeho svobody a determinovanosti.“

32 M a s a r y k , T. G.: *V boji o náboženství*, s. 87. Pojetí determinismu, jež se nevyklučuje se svobodou, definuje Masaryk i jinde. Srv. M a s a r y k , T. G.: *Sebevražda*, s. 182–184. Ke shrnutí vztahu determinismu, providencialismu a synergismu viz Č a p e k , K.: *Hovory*, s. 239n.

33 S p i s a r , A.: *Věrouka*, II. díl, s. 221.

mezi dítko Boží. Cílem člověka je sjednocení s Bohem, ovšem: „Sjednotiti se s Bohem neznamená splynouti s ním, nýbrž uvědomiti si působení Boží v sobě a spolupůsobiti s Bohem...“³⁴ Tu si připomínáme Masarykův důraz na vědomou spolupráci s Bohem či účast na díle Prozřetelnosti. Právě zde má své místo věda, která umožňuje předvídavost a tím i vědomou aktivní spolupráci: „Vědění dává nám moc vsahovat v příčinnou souvislost; můžeme si postavit určité cíle jako ideály a dovedeme volit příslušné prostředky.“³⁵ Důraz na vědecké poznání vylučuje z Masarykovy náboženské filozofie její protiklad – mystiku.³⁶ Avšak vědecká racionalita se přitom neobejde bez citu lásky, který synergetika nejen pohání v poznání, ale přivádí v posledku jeho pohled k perspektivě Prozřetelnosti, takže nahlíží její plán. Sumu tohoto učení nacházíme v Hovorech: „Láska k bližnímu je v plánu světa... Láska je proto činností.“³⁷ Tyto motivy Masaryk načerpal především z Herdera,³⁸ ačkoli již z Platóna a listů sv. Jana seznal, že poznává ten, kdo miluje.

Spisarovy a Masarykovy vývody o vztahu lidské iniciativy a Boží vůle dobře harmonizují s Husovým pojetím predestinace všech duší ke spáse. Husův výklad predestinace ve spise „De ecclesia“ zmírňuje tvrdost učení o definitivním dvojím předurčení (tj. nejen ke spáse ale i k zatracení, tzv.: praedestinatio gemina). Tím je možná lidská iniciativa čili sebenáprava. Předpokladem vědomé synergie u Masaryka je osobní přesvědčení, které se zakládá na souladu svědomí a dosaženého poznání. Osobní nasazení nelze očekávat u někoho, kdo jen poslušně věří tomu, co se mu k věření předkládá nebo má konat v rozporu se svým poznáním čili svědomím. V tomto bodě Masaryk navazuje na Husa coby objevitele a praktika principu svědomí, osobního ručení a víry z přesvědčení na základě poznané pravdy. Přitom synergismus v pojetí ČČS(H) nemusí nutně znamenat rozpor s Augustinovým či Lutherovým akcentem na svrchovanost Boží milosti, která znicotňuje význam lidských skutků (a vůbec svobody) pro dosažení spásy. Vždyť

³⁴ *Učení Cirkve československé*. Edice Blahoslav. Praha 1954, s. 9.

³⁵ M a s a r y k , T. G.: *Sebevražda*, s. 183.

³⁶ T ý ž : *V boji o náboženství*, s. 82–87, 96n; T ý ž: *Americké přednášky*, 1929, s. 44.

³⁷ Č a p e k , K.: *Hovory*, s. 241.

³⁸ Srov. např. 33. dopis o studiu teologie: „Ostatně, střeďte se můj příteli teplé sirmé lázně mysticismu, který ve starších i novějších dobách rozprostírá svou dusnou a zadušující mlhu i na tato nejživější a nejvíce kvetoucí učení křesťanství; mysticismus je nejkrajnější extrém nečasově filozofující unylostí a chladu. Jaký nesmysl!“ Dopis končí těmito slovy: „Tvým Bohem budiž světlo: tvou vírou činnost a láska, aby svítila a zahřívala a konečně – ponechala vanout ducha všude, kde a jak se mu zlíbí.“
H e r d e r , Johann, G.: *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*. In: Herders Sämtliche Werke. 10. Band. Hrsg. B. Suphan. Berlin 1879, s. 357.

synergetik svou iniciativu a možnost spolupráce s Bohem může právě tak reflektovat jako projev milosti Boží ve svém nitru. Syntéza vědomí Boží milostí a osobní svobody u Masaryka a teologů ČČS má blízko k Erasmově umírněnému synergismu, jak jej známe z jeho díla „Diatribia neboli Rozprava o svobodné vůli.“³⁹

Je samozřejmé, že důsledný osobní synergismus (ať již u Ježíše, Masaryka či kohokoli jiného) nechce být chronicky tlumen prožitkem osobní viny.⁴⁰ Naopak tam, kde je spiritualita zaměřena v první řadě na individuální spásu, mají pocity viny svůj význam a v pastoraci se znovu a znovu připomínají v naději, že je zbožné sebevědomí konvertuje do vědomí nezasloužené milosti Boží. V této souvislosti chápeme, proč pocit hříšnosti resp. nezasloužené milosti neměl v Masarykově synergismu význam, jaký mu přiznává klasický protestantismus. Již J. L. Hromádka (1919) Masarykovi vytýkal tento charakteristický rys jeho náboženské filozofie: „Nápadně zřídka se zmiňuje o hříchu. Zdá se, že nemá vědomí bída, hříšnosti a malosti a že není u něho potřeby vykoupení.“⁴¹ Aktivní synergismus překonává ochromení a beznaděj vyplývající z prožitku vlastního hříchu. Tuto skutečnost, totiž, že „biblická a reformační propast lidského hříchu... nebyla jeho úzkostí“, objasňuje O. A. Funda právě odkazem na synergismus: „Namísto tématu hříchu a vykoupení tematizoval Masaryk optimistický koncept synergismu, v němž člověk od přirozenosti v podstatě dobrý, stává se spolupracovníkem na díle Božím.“⁴² Zde možno uvést Masarykova optimistická slova: „hřích se nemůže odpustit, nemůže se zapomnět, ale chybný může jinak a lépe jednat... Jen mravní pokrok překonává nezapomenutelný, neodčinitelný poklesek.“⁴³ Z hlediska protestantské teologie jde o nepřipustné ignorování nauky o dědičném hříchu a neopodstatněnou důvěru v lidské síly. Avšak úsilí „lépe jednat“ může v duchu synergismu počítat s božím pomocí. Zrod Masarykova synergismu osvětlil ve své studii z roku 1969 Jiří Bednář: „Masaryk rozhodně odmítá fatalismus milosti, což považuji za rozhodující pro celkově „pelagiánský“ směr Masarykova synergismu ve druhé a třetí fázi. Z přednášky o Pascalovi vysvětluje, že Masaryk nevy-

³⁹ E r a s m u s Rotterdamský, D.: *O svobodné vůli: De libero arbitrio*. Praha 2006.

⁴⁰ K t o m u M a s a r y k , T. G.: *V boji o náboženství*, s. 87.

⁴¹ „[Masaryk] Nezná propastných zkušeností, kdy duše se zmlátá pod tíží vin a úzkostlivě pátrá po milosti a shovnění Božím.“ H r o m á d k a , Josef, L.: *Masarykova filozofie náboženství a předpoklady vědecké dogmatiky*. In: Pravda a život. Eds.: J. Lukl; M. Opočenský; P. Filipi. Praha 1969, s. 27.

⁴² F u n d a , Otakar A.: *Masarykovo náboženské myšlení*. In: Víra a rozum. Praha 1991, s. 48.

⁴³ O vývoji náboženství a potřebě pokrokové teologie viz: M a s a r y k , T. G.: *V boji o náboženství*, s. 87.

tvořil později koncepci synergismu a nezjeveného náboženství z plochého deismu ignorujícího existenciální problematiku, ale naopak z hlubokého uvědomění „hrozného učení“ jansenistů o predestinaci.“⁴⁴

Myšlení pokrokového směru rané ČČS se ve své době hlásilo k proudu svobodného křesťanství (kongres v Berlíně v roce 1910), který nepřivíral oči před výsledky historicko-kritické metody, nýbrž je akceptoval. Například u Karla Statečného nacházíme recepci Harnackova postřehu, že „do evangelia, jak je Kristus hlásal, nenáleží Syn, nýbrž pouze Otec“. Z toho ovšem vyplývá, že: „pak Kristus není „předmětem“ naší víry, nýbrž pouze jasným vzorem, jak máme věřiti a žiti, abychom, podobně jako On, se stali syny božími. V prvním případě věříme „v Krista“, v druhém věříme „Kristu“.“⁴⁵ (V typologii Maxe Webera by se tedy jednalo o proroka exemplárního, který dával přednost etice odpovědnosti před etikou příkázání). Poznamenejme stručně, že Masaryk si Harnacka cenil jen do jisté míry. „Pro můj cit jest příliš historickým...“ píše a vytýká Harnackovi, že „se mu ztrácí náboženství v historii“⁴⁶ (vzpomeňme na spor o smysl českých dějin a Masarykovo odmítání Pekařovy „historie pro historii“). V citovaném článku nakonec Masaryk Harnackovi vytkne dvojakost, farizejství a jezuitství. Co tím má na mysli? „Harnack Ježíše pokládá za člověka... ale přece se snaží jeho náboženství podle starého způsobu zachovat jako absolutní. ...praví, že před tajemstvím všechno bádání má se zastavit.“ Masaryk vyjadřuje více sympatií basilejskému teologu Pavlu Wernlemu, který „má náboženství“ a „neostýchá se odkrytě formulovat a vykládat své přesvědčení.“⁴⁷

Ano, „mít Boha“ či „mít náboženství“ – toho si Masaryk vždy u lidí cenil bez ohledu na jejich konfesi. Často zdůrazňoval subjektivní stránku náboženství. Teologové (Hromádka ale i Spisar) si dělali naopak starosti o objektivitu existence boží, bez níž ztrácí bohoslužebný život, modlitba, teologie svůj předmět. Pro Masaryka však nebyl bohoslužebný život a teologie v náboženství tím hlavním. Pokouší se překonat krizi moderního člověka apologií náboženství, aniž by potřeboval důkazy existence Boha či nesmrtnosti lidské duše. Jde mu naopak o objektivitu člověka, který jakožto sám sobě objektivní si je i méně nebezpečný.⁴⁸ Této objektivitě

44 B e d n á ř , Jiří: *Vývoj Masarykovy náboženské filozofie*. In: AUC Studia historica et philosophica. Praha 1969, s. 25n.

45 S t a t e č n ý , Karel: *Centrální otázky věrouky Církve československé*. In: Edice Blahoslav. Č. I. Praha 1927, s. 42.

46 M a s a r y k , Tomáš G.: *Přehled nejnovější filozofie náboženské*. In: Z bojů o náboženství. Praha 2014, s. 169.

47 Tamtéž, s. 170.

48 M a s a r y k , Tomáš G.: *Moderní člověk a náboženství*. Praha 2000², s. 31.

člověk dosahuje, je-li „vedle Boha a pod Bohem“. Jedině objektivní člověk je svobodný, autonomní a aktivní viz pozn. 22). Právě při myšlence na Boha je člověk sám sobě objektivně (v opačném případě se obrací do sebe, je zá-
dumčivý, nečinný, je zemdlenu duší, jež si necení daru života, nýbrž svůj život v modu solus ipse nakonec ohrožuje sebevražednými pokusy, čímž jakoby zoufale zkouší a patologicky potvrzuje svou objektivitu). U Masaryka je však v neposlední řadě náboženství spojeno s citem lásky člověka k člověku. A v lásce k druhému člověku se překonává subjektivismus vlastní i náboženský v duchu Janova: „Řekne-li někdo: „Já miluji Boha“, a přitom nenávidí svého bratra, je lhář. Kdo nemiluje svého bratra, kterého vidí, nemůže milovat Boha, kterého nevidí“ (1J 4,20).⁴⁹

Další vývoj ČČS po roce 1948 postupně všechny výstřelky moderního náboženství neguje. V době, kdy církevní tajemníci v rámci komunistické církevní politiky rozlišovali kněze na pokrokové a nepokrokové, dochází v ČČS k pozvolnému obratu a příklonu zpět k biblické teologii a personalismu. Modla pokroku byla církví zavržena ještě dříve, než byl pojem historického vývoje a pokroku zkompromitován komunistickou ideologií a především její politickou praxí. Teoreticky se Masarykův synergismus mohl dobře uplatnit i v nové době a nebylo by nemožné jej opět vyvolat v život a zasadit do kontextu poválečné obnovy a následných budovatelských plánů. Avšak pro komunistické ideology (tím méně pro teology ČČS) nebyla přijatelná syntéza Marxe a Masaryka, jak ji ve své osobě ztělesňoval Z. Nejedlý. Bylo přerušeno duchovní kontinuity nábožensko-filozofických názorů T. G. M. v teologii ČČS negativní reakcí na snahu Z. Nejedlého navázat na myšlenky T. G. M. a získat pro věc socialismu pokrokovou a realisticky uvažující ČČS, nebo odklon ČČSH od T. G. M. nastal v historickém kontextu nové Stalinovy teze o zostření třídního boje, v jejímž důsledku ideologové KSČ rychle přehodnotili svůj postoj a výklad historického významu T. G. M. krátce po té, co s národem oslavili jeho 100. výročí narození? Hledat odpověď na tuto otázku je podle mě snad nejdůležitější úkol budoucího kritického bádání v oblasti poválečné historie ČČS(H).

V každém případě zhruba od poloviny padesátých let dochází k tzv. kopernikánskému obratu v teologii ČČS. Jde o jakousi křesťanskou normalizaci. Potom již nic nebrání členství ČČS v mezinárodních křesťanských organizacích. Vstup na mezinárodní křesťanské forum posloužil do jisté míry jako záštita proti nátlaku komunistických úřadů či impregnace proti vlivu komunistické ideologie uvnitř církve. V roce 1971 se ČČS na svém VI. sněmu znovu přihlásí k autoritě Bible a k sedmi ekumenickým koncilům. Teprve tehdy přijímá do svého názvu dovětek „husitská“. Církev si nadále

⁴⁹ 1J 4, 20 cituje M a s a r y k , T. G.: *V boji o náboženství*, s. 87.

sice ponechává vlastní Velké a Malé vyznání víry, vedle nich však znovu přijímá za své také Apoštolské a Nicejsko-cařihradské vyznání.

I přes nastíněný vývoj se v životě církve stále setkáváme s masarykovskými motivy (upomínajícími ke koncepci synergismu), a to nejen v učení (Základech víry), ale překvapivě v samotném centru náboženského života ČČSH – v dosud užívané liturgii Karla Farského. Liturgie ČČSH nadále odráží Masarykovo přesvědčení, že náboženství má být věcí osobní a intimní, věcí citu a zároveň kolektivní záležitostí, tím, co lidi učí vzájemné rovnosti a činí navzájem sobě bližšími – bližními.

THE IDEOLOGICAL ORIENTATION OF THE EARLY CZECHOSLOVAK CHURCH IN THE LIGHT OF MASARYK'S CRITIQUE OF RELIGION AND THE PHILOSOPHY OF SYNERGISM

By referring to Masaryk's writings (in particular "The Struggle for Religion") the author shows the sources of inspiration for the founders of the Czechoslovak Church (since 1971 the Czechoslovak Hussite Church) in creating their first Ideological Directives and devising their own modern theology for a new church. The most substantial agreement between the views of T.G.M. and the CC's early theology was to be found in their rejection of the concept of revealed religion. This implied an appreciation of the interdependence of religion and culture, their common historical character and, therefore, the development of religion itself. In his interpretation the author suggests how the deconstruction of dogmatics paves the way for the active synergism of the believer in the works of God. CC theology leads to the bracketing of the dogma of Christ's pre-existence. The term "divine filiation" is interpreted anew as "filiation lived by him", in the sense of identifying Jesus with God's will. The CC builds up its theology from below: it abandons the adoration of Jesus Christ as the Son of God consubstantial with God the Father, it sets aside the Trinitarian doctrine and sees Jesus as an example of true humanity, living up to God's intention: to create man in his own image. Jesus cooperating with God's will is seen as an example of synergy worthy of imitation rather than merely as an object of worship. In this context the objections of Unitarianism, Arianism and Adoptionism from the time are mentioned. However, these gradually fall away in the CC's postwar theological development, which the author characterizes as "Christian normalization". This involved a return to biblical theology and the incorporation of theological personalism into the teachings of the CC. By doing this, the church resisted pressure from the communist authorities in the 1950s and rejected their offers to officially cooperate in building an ideal society as interpreted by communist ideology, to which some of the CC representatives succumbed. This reversal in theology finally allowed the CC membership of international Christian organizations, which improved its national position in relation to the communist dictatorship.

