

KRIZE EVROPSKÉ SPOLEČNOSTI, SEBEVRAŽDA A ETIKA U T. G. MASARYKA

Pavel Keřkovský¹

THE CRISIS OF EUROPEAN SOCIETY, SUICIDE AND ETHICS IN THE WORK OF T. G. MASARYK Masaryk analyses the rising incidence of suicide in Europe during the course of the 19th century. He considers the reason for a large number of the suicides to be a loss of reverence for God, which is one of the causes of spiritual and moral indifference among both the educated and the non-educated. Masaryk speaks of the spiritual crisis of people in the modern world, a crisis which many famous scholars paved the way for through their well-known works and attitudes towards life. This is why throughout his life Masaryk analyses the work of great writers, dramatists and poets, criticises the way in which they undermine humanitarian and religious values, and rejects their advocacy of suicide. He sees the First World War as a logical result of the spiritual atmosphere in the 19th century. In terms of philosophy, Masaryk follows up the Anglo-Saxon empirical tradition exemplified by Hume; evaluates critically Comte's positivism; appreciates the biblical concept of reverence; and understands Jesus as an ethical genius, who has the proper reverence for God. He thinks highly of those schools of thought in Christianity that lead to an ethic of responsibility and move away from a eudaimonic ethic. For this reason he had a high regard for the Czech and world reformations. He appreciates the tendency towards plurality, in other words towards sectarianism, in Christianity. In Masaryk's view, it is thanks to sectarianism that Christianity became a world religion, because it is capable of appealing to different types of people. From its beginnings, Christianity has had a tendency towards plurality, and this is why it teaches tolerance and respect for others (1 Cor. 11:19). It is in this way that a responsible humanitarian attitude is born.

1. Úvod - kulturně-náboženský kontext.

Již snad minula ona předpojatost, že věnuje-li se někdo fenoménu stoupající sebevraždy, je mu to připsáno na vrub, a je označen za myslitele sebevraždy. Filosof František Krejčí (1858–1934) v časopise „Česká mysl“ v roce 1904 bránil filosofa T. G. Masaryka (1850–1837), že lidé – ač neznají obsah Masarykovy habilitace „Sebevražda“ – přesto si někteří dovolují hodnotit Masaryka jako myslitele, který propaguje sebevraždu.

¹ Tento text byl zpracován v rámci výzkumného záměru Hermeneutika křesťanské, zvl. české protest. tradice v kulturních dějinách Evropy (MSM 00216 20802).

Formou esejů se k tématu sebevraždy Masaryk vyslovil v časopise Naše doba ke konci devadesátých let 19. století (podzim 1896 až jaro 1898). Nabídl sérii článků o filosofech a spisovatelích, kteří se věnují krizi moderního člověka, aniž by považovali sebevraždu za patologicko společenský jev. Masarykovy články vyšly souhrnně znovu v třicátých letech 20. století pod názvem Moderní člověk a náboženství.²

„Sebevražda“ (*Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Zivilisation*) byla vydána německy tiskem ve Vídni roku 1881, a teprve roku 1904 vyšla v českém překladu v pražském nakladatelství Jana Laichtera v ediční řadě Otázky a názory. Masarykova habilitační práce neztratila na závažnosti ani ve 20. století. Česky vyšla ještě dvakrát (1926 a 1930). Německy byla vydána znovu po 101 letech od svého prvního vydání, tedy 1982 v edici Philosophia v Mnichově s předmlouvou Anthony Giddense. Předmluva byla přejata z anglického vydání z roku 1970, které vyšlo v americkém Chicagu z podnětu tohoto anglického sociologa.³ V českém vydání z podtitulu spisu zaznívá i diagnóza a Masarykovo zhodnocení studovaného jevu stoupající sebevraždy: Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty. České vydání svým podtitulem již naznačuje civilizační zdroje sebevraždy.⁴ „Moderní člověk a náboženství“ vyšlo r. 1938 v anglickém překladu v USA.⁵

T. G. Masaryk při studiu fenoménu sebevraždy věnoval velkou pozornost sociálně – náboženským činitelům. Učinil tak dříve než sociolog E. Durkheim (1858–1917), který se problému sebevraždy věnoval také ze sociologického hlediska a podle něhož je sebevražda případ, kdy smrt nastane přímo nebo nepřímo na základě pozitivního nebo negativního činu oběti, která ví, že následkem bude smrt.

Masaryk analyzoval evropskou společnost 19. století na základě statistických údajů mnoha různých odborníků. Masarykovi nešlo jen o popis jevu. Daleko více ho zajímala příčina vzrůstající sebevraždy v průběhu 19. století. Dle Masaryka jedním z hlavních důvodů stoupající sebevraždy byl stálý **vzrůst nenábožnosti mas**,⁶ či lépe řečeno, odklon

² MASARYK, Tomáš, Garrigue. *Moderní člověk a náboženství*, Praha 1934, 2. vydání Praha 2000.

³ Anglická verze byla přeložena z německého originálu pod názvem *Suicide and the Meaning of Civilisation*. Chicago 1970.

⁴ Nejnovější české vydání je MASARYK, Tomáš, Garrigue. *Sebevražda*, Praha : Ústav T. G. Masaryka (hlavní redaktor Jirí Brabec), 1998.

⁵ Společně s překladem textů Jak pracovat a Ideály humanitní, viz MASARYK, Tomáš, Garrigue. *Moderní člověk a náboženství*. Praha : Ústav T. G. Masaryka, 2000, s. 195.

⁶ MASARYK, *Sebevražda*, tamtéž, s. 123.

od živé víry, od živého vztahu k Bohu. Sledoval růst nenáboženskosti v kontextu evropské společnosti, která v 19. století stále měla velmi početné členstvo v katolických i protestantských církvích.

V samotném Předlitavsku,⁷ tedy v té části rakousko-uherské monarchie, do níž náležely i české země, statistika z roku 1880 vykazovala 2600 dokonáných sebevražd. Masaryk uvádí i další země – v Německu 9000, ve Francii 7000. Celkový evropský úhrn za rok 1880 činil 22 000 dokonáných sebevražd, tedy nahlášených případů. To je statistika za 1 rok. Za 10 let lze tedy počítat přibližně s čtvrt milionem obětí. Masaryk ve své knize z roku 1881 ovšem hovoří o stoupající tendenci sebevraždění během 19. století. Jeho hypotéza je potvrzena jiným statistikem, který zmapoval roky 1881–1893. Ten uvádí téměř půl milionu obětí.⁸ Zmiňují statistická čísla pouze z jednoho důvodu. Měli bychom se zbavit alespoň některých iluzí o minulosti a některých předsudků o přítomnosti. Neměli bychom si myslet, že tenkrát za Rakouska lidé byli zbožnější a mravně vyspělejší, popř. že dnešní lidé jsou více poznamenáni mravní indifferencí. 2 600 sebevražd za jeden rok v Rakousku-Uhersku je velmi vysoké číslo, oficiálně potvrzené. Neměli bychom ho podceňovat a tvrdit, že to není celkem nic oproti počtu obětí během nacistického inženýrsky prováděného šoa – holocaustu, během byrokraticky sešněrované sovětské diktatury – gulagu nebo četných genocid na africkém, či asijském kontinentě. Měli bychom si uvědomit, že **sociální necitlivost a sociální imbecilita** je problémem každé generace, nejen naší nebo té, která žila za války nebo během „prohnilého míru“ druhé poloviny 20. století. **Sociální tupost** není problémem jen oné mladé generace, která vždy bývá hodnocena onou starší generací jako ta vrstva společnosti, která nemá úctu k hodnotám, kterých si váží ona zkušenější, a proto také prý odpovědnější starší generace. Tak jako ztroskotala víra v neustálý pokrok, tak by mělo ztroskotat dnešní přesvědčení, že ti mladší jsou méně odpovědní. Spíše bychom měli s Hanou Arendtovou vidět, že zástupci mladší generace jsou svým způsobem **cizinci** v té kultuře, v níž se my **cítíme zakotvení**, ale která nám jaksi tváří v tvář těm mladším stále více a více začíná unikat pod našima rukama.

⁷ Neoficiální název části Rakouska-Uherska, po vyrovnání 1867, sem náležely Čechy, Morava, Slezsko, ale i Halič, Bukovina, Terst, Gorice a Gradiška a samozřejmě Horní a Dolní Rakousy, Salcbursko, Štýrsko, Korutany, Kraňsko, Tyrolsko a Vorarlbersko. Do Zalitavska náleželo Uhersko, Sedmihradsko, Rijeka, Chorvatsko a Slavonie.

⁸ V knize *Moderní člověk a náboženství* se Masaryk odvolává na oficiální statistiku, která pro období 1881–1893 uvádí 454 689 sebevražd – dle statistika Georga von Mayra – *Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Supplementband I*, 1895.

Budeme-li mluvit o **sebevraždě, smrti a důstojnosti života**, pak bychom neměli vytvářet nové iluze, že dnes dochází k nebývalé eskalaci neúcty k životu. Dvacet dva tisíc dokonáných sebevražd v roce 1880 na evropském kontinentě – to jistě není zanedbatelné číslo, a *nesvědčí ve prospěch iluze o starých dobrých popř. idylických časech*, v nichž ještě vládly staré dobré mravy či staré dobré hodnoty. Jenom stručně připomeňmu, že v 80. a 90. letech se např. v USA pohyboval počet sebevražd kolem 25. 000 ročně. Podle odhadů WHO⁹ došlo v 80. letech minulého století přibližně k *1000 sebevražd denně* – to zní jako poplašná zpráva – oproti *60 sebevraždám denně v roce 1880* na evropském kontinentě, ale celosvětově je dnes na přelomu tisíciletí o několik miliard obyvatel více než v roce 1880. Dnes sice nikdo z evropských filosofů a populárních literátů nedoporučuje sebevraždu jako východisko z krize. Sebevraždy jsou bohužel na denním pořádku, nicméně nelze říci, že by se naplnila Masarykova víze o neustále stoupající sebevraždění. Je však také zřejmé, že sebevraždění nebyla utlumena novými náboženskými vlnami osmdesátých a devadesátých let, naopak se dosti často setkáváme s fenoménem, že nábožensky motivovaní lidé se rozhodnou pro sebevraždu, individuální či hromadnou. Nejde jen o teroristy, ale také o apokalypticky laděné jednotlivce, popř. o různé druhy náboženských fanatiků.

2. Příčiny stoupající sebevraždění

Masaryk neredukuje příčiny stoupající sebevraždění na jednu příčinu. Nicméně má dojem, že přece jen vystopoval jeden velmi závažný rys, který v 19. století motivoval mnohé, i ty, kteří nakonec svou sebevraždu nedokonali. Masaryk se domnívá, že oním závažným motivem je vzrůstající náboženská krize. Důrazem na tento hlavní vysvětlující princip se liší od jiného vlivného vysvětlení, které pojímá sebevraždu jako *výsledek psychologického rozpoložení člověka*, ústícího do aktu *agrese*. Tak pojímal sebevraždu významný psycholog a Masarykův o šest let mladší vrstevník **Sigmund Freud** (1856–1939). Pro něj byla sebevražda aktem *agrese, záležitostí lidského destruktivního pudu*.¹⁰ Agrese se obrací proti

⁹ BEAUCHAMP, Tom, L. *Suicide. Matters of Life and Death*, Edited by Tom Regan. Second Edition. Mc Graw-Hill, Inc. USA, 1986, s. 77. Karl-Heinz Peschke uvádí statistiku z roku 1986, že v NSR v roce 1986 vykonalo sebevraždu 11 599, a pro srovnání je zajímavý i další zde uvedený údaj z roku 1986, že též v NSR zemřelo 8 948 osob při autonehodách.

¹⁰ FREUD, Sigmund. „Dostojevskij a otcovražda.“ In *O člověku a kultuře*. Praha : Odeon, 1989, s. 151–167.

člověku samému. Je důsledkem porušení rovnováhy mezi vysněnou a reálnou životní situací.¹¹

Ani Sigmund Freud nepomíjí sociálně-náboženské činitele a přiznává jim určitou závažnost. Neměli bychom proto jeho přístup redukovat na pouhý psychologismus, protože Freud zkoumá destrukci a autodestrukci v závislosti na životní zkušenosti v rodině, přibuzenstvu, a též v širším společenství. Zkoumá problém autority a moci, problém potlačených i ventilovaných přání, vliv určité nábožensko-kulturní atmosféry, nebo zase souvislost hráčské závislosti – gamblerství. Zkoumá pocit viny za sexuální projevy či nenaplněná erotická přání, zkoumá vliv frustrace a rodičovského trestání na rozvinutí touhy po sebevražedném zakončení života.

Masaryk ve výčtu motivů pro vykonání sebevraždy nepomíjí ovlivnění psychickými nemocemi, nicméně jako hlavní příčinu uvádí jinou diagnózu: **odnáboženšťování mas**. Tuto tendenci popisuje v některých pozdějších studiích a označuje ji za *vzpouru lidského titánství vůči boží prozřetelnosti*. Odnáboženšťování se projevuje určitým *stylem myšlení a života*, který je typický pro evropskou společnost 19. století. Tento životní styl označuje za intelektuální polovičatost a duchovní i mravní indiferentnost. Masaryk diagnostikuje jev stoupající sebevražednosti pomocí prací rozmanitých autorů: historiků, přírodovědců, státních úředníků i autorů krásné literatury. Z analýz mu vyplývá, že vzestup nenáboženskosti je jev velmi závažný.

V rámci 19. i 20. století není Masaryk lehce zařaditelný myslitel, protože *nevykazuje rysy typického pozitivisty*, ač se dovolává vědeckosti a kriticismu i vůči náboženství, jak měli ve zvyku právě pozitivisté. V jednom se od pozitivistů liší. Masaryk je sice velmi kritický vůči náboženskému autoritářství a mýtu, starověkým náboženským despociím, ale **vztah k Bohu** pro něj *není záležitostí, za kterou by se měl právě vědec stydět*. Reverence vůči Bohu pro Masaryka **není typickým znakem nižšího kulturního stupně civilizačního vývoje**. **Ježíš Nazaretský** svou reverencí i etickou rovinou života je pro Masaryka inspirující osobností a nikoli součástí předkritické etapy lidstva.

Po metodologické stránce je zřejmé, že Boží existence jako předmět vědění ustupuje u Masaryka do pozadí. Tak jako Kant počítá s existencí boží, a také Masarykovi připadá zbytečné Boha dokazovat. Neztrácí však ze zřetele osobní dimenzi – **vztah lidské reverence**.¹² Sleduje **etické důsledky** tohoto vztahu v kontextu určité společnosti. Reverence – vztah

k osobnímu Bohu – má tedy pro Masaryka kromě jiného velmi výrazné etické důsledky. Metodologické přeměrování z dokazování Boha na zájem o reverenci a etiku vyjadřuje Masaryk různým způsobem. O jaké vztahy mu ve společnosti jde, naznačuje poměrně často opakovaným a proslaveným sloganem: **Ježíš, ne Caesar**.¹³ Jde mu o rovinu osobní, nikoliv mocenskou, státem garantovanou – proto nechce být členem rakouského státního náboženství a vstupuje do protestantské církve. Rakousko-uherskému císaři náležela také apoštolská funkce – jak uváděl i jeho plný císařský titul. Masarykovi jde o vydělení z mocenské sféry církve římsko-katolické. Jde mu o rovinu osobní, nikoli však o privatizaci víry, zbožnosti. Reverence pro něj má etické důsledky, a tedy i veřejnostní rozměr.

Jde mu o náboženství, které využívá kritického rozumu, a protože myslí dějinně, určil rozumu dějinně orientovanou roli – jde o kritičnost, která se má uskutečňovat v rámci demokraticky strukturované společnosti. Demokratický horizont humanity se stává důležitým dějinným rysem, na němž má náboženství také svůj podíl. Náboženství pro něj není slepá víra v autoritu. Proto podle Masaryka lze kritické náboženství rozvíjet pouze v demokratickém a nikoli elitářském, aristokratickém společenském kontextu státního náboženství.¹⁴

Masaryk vybočuje z pozitivistické ideologie svázanosti náboženství se státem, a z pozitivizmu přebírá pouze důraz na kritickou funkci rozumu, protože mu jde o náboženství, které využívá kritického rozumu. A nespekuluje o rozumu mimo čas a dějiny, v tom se liší od Kanta, který ještě člověka a společnost nevidí důsledně v dějinném horizontu, v horizontu dějinného pohybu, který nemusí být nutně a vždy pokrokem. Masaryk spíše přeceňuje sílu kritičnosti jedince, sílu kritického rozumu, než že by byl pozitivistický pokrokář, věřící na dějinně zakotvené zákony pokroku, stálého směřování k lepšímu a dokonalejšímu.

Na **kontinentální filosofii** navazuje Masaryk zvláštním způsobem. Zkoumá ji a kritizuje ji z pozic anglosaské empirické tradice, zejm. je ovlivněn Davidem Humem. Právě z pozic anglosaské filosofické tradice kritizuje i filosofa, kterého si nesmírně vážil – Immanuela Kanta. Zde je

¹² ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. Masarykem*. Spisy. Praha : ČS, 1990, s. 301.

¹³ PATOČKA, Jan, *Tři studie o Masarykovi*, Praha : Váhy, 1991, s. 91 – v tomto ohledu nemá pravdu Jan Patočka, označuje-li Masaryka za závislého na comteovské pozitivistické noetice – Masaryk velmi důkladně Comtea přetváří.

¹⁴ BEDNÁŘ, Miloslav. „Filosofický význam Masarykova pojetí náboženství a jeho výkladu smyslu československých dějin.“ In *České myšlení*, s. 95–121, viz s. 100.

¹¹ ONDOK, Josef Petr. *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*. Praha : Triton, 2005, s. 163.

nutné připomenout, že Masarykova kritičnost nebyla vždy hodnocena jako dostatečně kritická. Jan Patočka skoro až vyčítá Masarykovi, že jakoby ani Kantovi nerozuměl, nebo tedy, že mu rozumí svérázně.¹⁵ Masaryk hodnotí Kantovu revizi empirické noetické tradice, jak ji představoval právě D. Hume. Masaryk využívá některé Humeovy argumenty, aby mohl objasnit Kantovu nedůslednost v oblasti náboženské, že tedy neřeší problematiku náboženství a noetiky dosti kritickým způsobem. Ve zkratce ovšem lze říci, že některé Kantovy premisy (prozřetelná existence boží, nesmrtnost duše, svobodná vůle) jsou také pro Masaryka inspirující. Pro nás (biblickou noetickou poučené) nemusí být některé tyto premisy závazné, popř. mohou se pro nás stát důležité, abychom porozuměli Masarykově hypotéze o stoupající sebevražednosti v průběhu 19. století. Z této pozice se nám otevírá pochopení pro Masarykovo pojetí války, které my říkáme První světová. Slovy Patočkovými: „Masaryk je ve své filosofii sebevražednosti blízký Kantově myšlence, že bez ‚věčnosti‘, bez úzce souvisejících myšlenek smrtelné duše a prozřetelného Boha, je člověk nemocen, oslaben mravně – a Masaryk doplňuje: to se společensky projevuje jako krize, jako patologie společnosti, a ta se dá objektivně prokázat ve zjevech sebevražednosti a válečné psychózy, jaká se provalila ve světovém konfliktu.“¹⁶ První světová válka je pro Masaryka zřejmě důsledkem krize, kterou připravovali do velké míry vzdělanci 19. století – zejména podkopáváním humanity, náboženství, etiky, a mohla tedy vzplanout právě proto, že v Evropě se rozhostil mravní indiferentismus. Masaryk nevysvětluje válku po způsobu analytiků 20. a 21. století, pro něž je zejména důsledkem koloniální expanze, hospodářských sil a národnostně - pangermánských iluzí. Jde jistě o zjednodušení, nicméně právě tento mravní indiferentismus většinou schází v analýzách historiků, žurnalistů a sociologů 20. a 21. století. Mravní a náboženská indiference zřejmě také nese svůj podíl na vzplanutí války, a není tedy náhodou, že začala na území Rakousko-Uherska. Chápe ji navíc jako střet odcházejícího světa monarchie, popř. teokracie – tento odcházející svět je iniciátorem – a rodícího se světa demokracie.¹⁷

¹⁵ PATOČKA, Jan, *Tři studie o Masarykovi*, Praha : Váhy, 1991, s. 90.

¹⁶ PATOČKA, Jan, *Tři studie o Masarykovi*, Praha : Váhy, 1991, s. 99.

¹⁷ FUNDA, Otakar, A. *Thomas Garrigue Masaryk, Sein philosophisches, religiöses und politisches Denken*. Bern : Peter Lang, 1978, s. 81.

¹⁸ PATOČKA, Jan, *Tři studie*, s. 93.

¹⁹ RICOEUR, Paul, „Před morálním zákonem etika.“ *Reflexe* 1992, 92/5–6/ 1–11.

²⁰ PATOČKA, Jan, *Tři studie*, s. 95.

3. Diskuse o kořenech evropské krize u Masaryka

Patočka vyčítá Masarykovi neporozumění Kantovi. Ve své masarykovské studii dává ovšem nakonec daleko větší prostor Dostojevského kritice Kanta, jehož byl tento ruský spisovatel dobrý znalec. Masaryk však nepřebírá argumentační kroky Dostojevského, pouze přebírá několik výrazných svědectví o vzpouře proti Bohu a logickém důsledku této vzpoury: oprávněnosti sebevraždy. Masaryk se o tyto citáty opírá v předmluvě k českému vydání *Sebevraždy*, nikoli v samotném textu *Sebevraždy*. Ani v *Moderním člověku a náboženství* se nedostává Dostojevský pořádně ke slovu. Patočka má tedy pravdu, že Dostojevský se velmi liší od Masaryka ve způsobu argumentace v kritice Kanta. O tom svědčí vrcholné dílo Bratři Karamazovi. A zdá se mu, že pro Masarykovo argumentaci je spíše určující postava Fausta, jak ji vykreslil Goethe. Faust – člověk jako sebevrah z nepřekonatelné skepse, panská povaha, rozpolcený diletant, který spěchá z činnosti do činnosti.¹⁸ Masaryk je prý spíše určen polemikou s určitým pojetím faustovství a Kantovu filosofickému přínosu prý tolik nerozumí, dělá prý zcela školácké chyby.

Masarykova interpretace snad nemusí být hned označena za chybnou, pokud Masaryk nepřejímá schéma dvojího rozumu: čistý a praktický. V tomto ohledu Masaryk přece není osamocený. Např. filosof Paul Ricoeur tvrdí, že se Kant mylí, a že se mu jeho rozlišení na dva typy rozumu nezdařilo – byť se tak pokusil navázat na dlouhou a závažnou filosofickou tradici. Dle Ricoeura je obtížné rozlišovat mezi čistým a praktickým rozumem, protože skutečně máme jen jeden praktický. Jedním poznáváme i rozhodujeme.¹⁹

Také Patočkou kritizované Masarykovo zjednodušení aporie mezi smysly a rozumem²⁰ by mělo být nově promyšleno z pozic empirismu a pak bude možno znovu posoudit, jak dalece je Masarykovo řešení („zjednodušení“) chybné. Proti typu argumentů Jana Patočky musíme na prvním místě namítnout, že zřejmě nedocenil Masarykovo pojetí Ježíše, kterého Masaryk chápal jako etického génia, za což byl později částečně oprávněně kritizován zástupci dialektické teologie. Patočka ovšem filosoficky nerozvíjel argumentaci dialektické teologie. Kritizoval Masarykovo pojetí Ježíše z pozic, které mají nesmírně blízko novoplatónským intelektuálním návykům, a proto Patočka chápe lásku boží, lásku Ježíšovu, lásku lidskou velmi zjednodušeně. Proto Patočka nezasazuje správně Masarykův akcent na etickou dimenzi člověka žijícího ve společnosti, proto ani správně nechápe Masarykovo pojetí lásky Ježíše – která nakonec též u Masaryka přece jen vyjadřuje paradoxně lidský i boží rozměr, právě té-

matem reverence. Je zvláštní, že Jan Patočka naprosto suverénně přiřkl křesťanství jen božský rozměr lásky, a lidský subjekt jakoby byl naprosto pasivní – jen příjemce milosti. Právě onen pozemsko/etický rozměr, tak důležitý u Masaryka, a tedy i láska a odpovědnost subjektu se v Patočkově kritice nedostávají ke slovu.²¹ Patočkově zjednodušující pojetí „křesťanské lásky“ se pak stává měřítkem a prutem, kterým měří a vyplácí Masaryka. Patočka charakterizuje lásku boží i lidskou nikoli atributy evangelijní, nýbrž novoplatónsko/křesťanské interpretace lásky – tedy pomocí poměrně dlouhé a působivé tradice: „...božství na okraji světa nově objeveného, v němž nejsme odcizeni bytí, věcem, bližním, sobě. A neodcizenost, blízkost, přimknutí je přece – štěstí.“²²

Masaryk se liší od Patočky právě v zacílení božího působení, které nelze zredukovat byt' na tak závažný problém, jakým je štěstí. Masarykovi nejde o štěstí a přimknutí, popř. o eudaimonické zacílení etiky. Jde mu spíše o reverenci, a z toho odpovídající **odpovědnost**, důstojnost každého tvora. Masaryk vyposlechl z biblické tradice právě motiv odpovědnosti, nikoli tedy kantovské **povinnosti**; zde jsme u kořene jeho přeměrování etiky z eudaimonického zacílení na poněkud jiné pojetí etiky, která se váže na určitou **reverenci**, a z ní vyrůstá určitá **odpovědnost** – proto etický génius Ježíš. Svým přístupem k biblické tradici Masaryk zamítl eudaimonické zdůvodnění etiky, v němž naopak setrvala a setravá určitá část teologické i filosofické tradice již po staletí, a až podnes. Masaryk se nepovažoval za novátora, ale pocíťoval návaznost na některé předchůdce ve víře – proto se obracel k reformační tradici. Možná, že teologům se bude jevit Masarykovo pojetí jako nedostatečné, ale nepodezříváme dopředu ani Masaryka, ani reformaci z malého důrazu na reverenci. Jistě nalezneme mnohé dogmatické nedostatky, nicméně naši předchůdci ve víře legitimně pojímali etiku jako odpovědnost, která se vymanila nebo pokoušela vymanit z eudaimonického pojetí etiky – díky valdenským, Mikulášů z Drážďan i Janu Husovi, Jakoubkovi ze Stříbra, ale i díky táboritům a jejich následovníkům v Jednotě – a v těch světových reformačních proudech, které byly osloveny právě biblickou výzvou k odpovídání na boží zavolání – tedy tohoto druhu odpovědnosti – života před tvářmi Boží. Jde skutečně o noetický – tedy teologický problém, nikoli o nedovzdělanost či uspěchaný etický prakticismus.

Jan Patočka ve své masarykovské studii stojí na zcela opačné argumentační pozici, než při zdůvodňování podpisu Charty 77. Tehdy filoso-

ficky zdůvodnil své rozhodnutí neeudaimonicky, s odvoláním na Immanuela Kanta, mravní řád a pocit odpovědnosti za stav společnosti, u mladé generace, ale i té starší. Protestantští signatáři se většinou připojili k podpisu nikoli díky Patočkovu vynikajícímu zdůvodnění, ale nezávisle na něm – kvůli závazku zvěsti evangelia – o tom svědčí nejen Božena Komárková, ale zřejmě i další. U Komárkové speciálně – v návaznosti na Masaryka – šlo o čin, který náležel legitimně ke křesťanské tradici – ke křesťanskému podílu na formulaci lidských práv v anglosaské a tedy euroamerické oblasti.

Na adresu biblického svědectví je zapotřebí poznamenat, že bibličtí autoři/mluvčí neanalyzují neustálé větší a větší odcizování a nenabízejí větší a větší přimknutí, které by vrcholilo ve spočinutí v blaženosti. K základním noetickým předpokladům biblických autorů/mluvčí náleží přesvědčení, že osamostatnění člověka, které popisuje Gn 1–2 tedy oddělení od Boha – toto „odcizení“ – je pochopeno jako pozitivní program pojmenovávání – poznání – „vlády“ nad tvorstvem – jde o určitý druh odpovědnosti. Opravdové odcizení se pak odehrává touhou po vševědoucnosti – tedy být jako Bůh, ale jde hlavně o vševědoucnost v mezilidských vztazích, o určování dobrého a zlého, životodárného a smrtonosného (Gn 3). Touto „vševědoucností“ se proviňujeme vůči Bohu, odcizujeme se svému poslání. A už vůbec nejde o znevážení sexuality, ta je právě zde v Gn 3 pochopena kladně. Problém netkví v oddalování či přibližování se Bohu – toto téma v bibli – na rozdíl od filosofie a křesťanské mystické filosofie – nenajdeme. V tomto ohledu to Masaryk věděl dobře, že v bibli jde o reverenci/milování Boha nebo o titánství/vzpouru proti němu – vždy to má své důsledky pro etickou rovinu života jednotlivce i společenství. Jde o komplementární rovinu života: vzpoura proti Bohu bytostně souvisí s neschopností milovat člověka. Ona odvěká touha po poznání – biblicky řečeno „pojmenovávání“ nemá faustovský ani aristotelický rys – ale je kladnou možností, jak se vůbec v tomto světě pohybovat. Problém tkví v tom, že ono „pojmenovávání“, vyrábění duchovních i materiálních nástrojů můžeme kdykoli zneužít proti druhým. V tomto ohledu Masarykovo filosofické pojetí etiky odpovídá spíše biblickému pojetí, popř. tedy anglosaskému zpracování legendy o Faustovi.²³ Marlowe přepracoval starou německou legendu²⁴ na počátku 17. století – tedy téměř o dvě století

²³ MARLOWE, Christopher. *The Tragicall History od Doctor Faustus*, (1604 a přepracovaná verze 1616). Česky 1969 *Doktor Faustus*, přel. V. Pražák.

²⁴ Tiskem byly vydány ve Frankfurtu nad Mohanem – J. Spies *Historia von D. Johann Fausten* 1587, pak následovala další zpracování (1599). aj. – viz Jan Patočka, *Umění a čas 1*, s. 514.

²¹ PATOČKA, Jan. *Tři studie*, s. 86.

²² PATOČKA, Jan. *Tři studie*, s. 87.

dříve, než vytvořil J. W. Goethe své pojetí Fausta. Kontinentální Faust se potýká s jiným pojetím Boha, člověka, poznání i etiky. Marlowe ve své verzi do jisté míry odsunul stranou věčnou blaženost ve prospěch pozemského života a nadvlády nad přírodou. Vědomě či nevědomky se tak přiblížil abrahamovskému pojetí etiky, které také netouží po věčné blaženosti, ale žije ze zaslíbení požehnané pozemskosti a odpovědnosti za celý lidský rod.²⁵

Vedle anglosaských filosofických a literárních zdrojů byl Masaryk inspirován ne-eudaimonickým pojetí etiky Immanuela Kanta. Konečně i Augustin je velice blízko Masarykovu chápání jen relativní důležitosti blaženosti a zásadní důležitosti odpovědného lidského jednání. Augustin přece varuje před pouhým eudaimonickým chápáním života a v tedy před hříšným zbožněním eudaimonického spočinutí duše, protože jediný, kdo má být milován, je Bůh, a jistě ne blažený stav duše. Člověk smí uskutečňovat pak to, co si Bůh skutečně přeje. Jenže právě Augustin, jak podotýká Komárková, a dodejme – podobně i Masaryk – nikdy plně nedocenili oběť Kristovu a tedy „bláznovství kříže“, v tom zůstal Augustin Římanem, a Masaryk v zajetí mravně-filosofického pojetí Ježíše. A přesto nelze oběma upřít, že oba počítají s boží prozřetelností a láskou boží, s reverencí a s kladným doceněním pozemskosti, i když každý z obou tuto závažnost pozemskosti zdůvodňuje jinými argumenty (jeden eschatologickým soudem, druhý aktuálním lidským zřetelem k věčnosti) - v tom tkví filosofičnost přístupu obou myslitelů. Masarykův teismus je jistě racionalistický, ale na druhou stranu ho nelze označit za pouhou lidskou konstrukci a ideu Boha, a nelze tedy říci, že nepřekračuje hranice antickeého imanentismu, a že by Bůh byl pro něj pouhou kategorií pro výklad světa, normou soudící a volající k odpovědnosti, jak mu vyčítá J. L. Hromádka.²⁶ Masarykovo užití termínu náboženství a víra je jiné než u Hromádky či Bartha. Pro Masaryka není náboženství mirakulózní, mytickou záležitostí, popř. pouhou lidskou aktivitou, kterou by bylo možno charakterizovat jako vzpouru proti Bohu nebo jako výraz lidské touhy po božském a věčném. Z těchto sklonů Masaryk podezřívá víru, ta má podle něj blízko k touze po mirakulóznosti, iracionalitě. Proto tvrdí, že náboženství není vírou.²⁷ Masaryk Boha nepojímá jako pouhou ideu nebo výplod naší imaginace. Je pro něj něčím transcendingícím naše myšlenkové kate-

²⁵ Gn 12,2-3.

²⁶ HROMÁDKA, J. L. *T. G. Masaryk*, 1930, s. 143, citováno podle O. A. Fundy, s. 123.

²⁷ MASARYK, T. G. *V boji o náboženství*, s. 22.

gorie, a zároveň něčím, k čemu smíme mít – prožít osobní vztah. Osobním „vztahem k Bohu“ pro něj je záležitost, kterou označuje jako reverence, důvěrný vztah. Pokud přijmeme rozpoznání biblistů, že bázeň boží je terminus technicus pro náboženství,²⁸ a tedy komplementární termín k biblickému termínu víra (víra, jako darovaný důvěrný „vztah důvěry člověka“),²⁹ pak se nám otevře porozumění nejen pro Masarykovo pojetí náboženství a reverence, ale také třeba pro Karafiátovo chápání bázně, která nalezla své klasické vyjádření v ranní modlitbičce malého Broučka. Jde o reverenci nikoli o stres, strach, bojácnost a přestrašenost, slepou důvěřivost. Masaryk také hovoří o kladné bázní, úctě – reverenci a naprosto odmítá obyčejnou přestrašenost a strach. „Člověk vědecky myslící přemáhá mytický antropomorfismus, překonává jej rozumově i citově; poučen Ježíšem, překonává náboženství bázně a strachu a nahrazuje je úctou k Bohu a láskou k bližnímu.“³⁰

4. Masaryk a pozitivismus

Dále si povšimneme Masarykovy kritiky pozitivismu. Po předcházejících poznámkách o Masarykově přístupu k filosofii a náboženství nepřekvapí, že (dle Masaryka) osvětářsko-positivistická hodnocení člověka, společnosti a dějinného vývoje zcela jednoznačně přispívají k stoupající sebevraždě. Masaryk neoslavuje vědecký pozitivismus (Comte), ani vědecký marxismus. Naopak v nich vidí příčinu prohlubující se krize, podlamování humanity, vzrůst mravní indiferentnosti a v tomto smyslu i odnáboženšťování, tj. vliv na ztrátu reverence. V případě Augusta Comta připomíná, že právě on se stává hlasatelem – papežem nového náboženství, a proto Comte ani nemůže nabídnout řešení krize moderního člověka. Nevidí nic pozitivního na demokracii. Jeho koncept společnosti nenabízí člověku svobodu a důstojnost. Dle Masaryka Comte není dost kritický, protože nehodnotí správně ani úlohu vědy, ani nevidí jádro náboženství v reverenci a mravní opravdovosti.

Masarykova pracovní hypotéza o příčině zvyšující se sebevražděnosti se nemusí jevit jako přesvědčivá, protože termín **náboženskosti** či

²⁸ MRÁZEK, Milan. *Genesis 1-11*. Praha : SR-ČCE, s. 25

²⁹ Víra tedy není pochopena s Masarykem jako iracionalita či sklon k mirakulóznosti; také nejde o víru v augustinovském chápání – víra jako soubor pravdivých výpovědí, vyznání – dogmat, tak přece dodnes někteří chápou Credo. Viz KEŘKOVSKÝ, Pavel. „Úvahy nad současnou evangelickou zbožností.“ In *Zbožnost*. Knižnice SPEKU, sv. 5, 2000, s. 62.

³⁰ ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. Masarykem*. Spisy. Praha : ČS, 1990, s. 301.

nenáboženskosti mas je velmi vágní. Sám Masaryk si uvědomuje nedostatečnost své terminologie, proto se snaží o prohloubení pochopení nenáboženskosti, a všímá si počtu sebevražd v kontextu **katolických a protestantských zemí**. Označení některých zemí za katolické či protestantské v 19. století bylo stále ještě možné, ale i tak jde opět o velmi obecnou charakteristiku, respektive o **kulturně-náboženský kontext a určitý druh zbožnosti**. Masaryk však připomíná, že nakonec nejde o příslušnost k té které církvi, spíše jde o praktickou ztrátu osobní víry, úcty k Bohu, o ztrátu reverence. Proto po celý život ve své badatelské práci připomíná **transcendentní rovinu**, kterou by měl každý člověk vzít vážně. Dosti často volá, že žijeme **sub speciae aeternitatis**. Při zkoumání nenáboženskosti nepovažuje Masaryk za nejdůležitější *rozvolnění vztahu k nějaké církevní instituci*. **Měřítkem zesvětštění** se mu nestává registrovatelná příslušnost k nějaké církvi, ale **kvalita vztahu k Bohu – reverence**. Běží o to zda člověk *má nebo nemá reverenci vůči Bohu*. „Ani dobrý katolík, ani dobrý protestant nezoufá si nad svým životem; jenom špatný katolík, jenom špatný protestant; ale spíše si zoufá špatný protestant než špatný katolík, protože spíše pocítí svou bezradnost.“³¹ Náboženství ovšem má pro Masaryka praktické důsledky pro život, pro tento svět. Proto chce nábožensky myslet a jednat – to připomíná ještě i na sklonku svého života v knize rozhovorů, které vedl v roce 1933 a revidoval v roce 1934.³² Konání se má dít v dějinném horizontu demokracie, proto je Masarykovo náboženské i filosofické myšlení pochopitelné pouze v kontextu příběhu Evropy, která má podle Masaryka určitou tvář a tedy i směr, kritická filosofie, ale i křesťanství, zejména Ježíšovo poselství, tento směr naznačuje. Pro Masaryka jsou obě dvě tradice – filosofická i náboženská – důležité. Z tohoto důvodu Masaryk není comteovský pokrokář, ale filosofie i náboženství zápasí o společné – mají krizi polovičatosti překonat.

6. Náboženská a nenáboženská moderního člověka

Překonání krize – to je pro Masaryka důvod, proč mu tak záleží právě na zcela určité náboženské životní dimenzi – **na reverenci**. Masaryk hledá, jak této dimenzi člověk rozumí nebo nerozumí, jak si jí je vědom nebo ji odmítá či mimovolně ztrácí. Proto zřejmě k českému vydání Sebevraždy z roku 1926 připojuje Masaryk v předmluvě obsáhlé citáty z krásné literatury: z Dostojevského Běsů, a Deníku spisovatelova. Naznačil tak roz-

měr praktické reverence a praktického odmítnutí Boha. V tomto ohledu tedy Masaryk *překračuje deistické chápání Boha i pozitivistické podceňování náboženství*.

Člověk není Masarykem pochopen jako tvor totálně zakletý do sociálních souřadnic své společnosti. Člověk je u Masaryka víc než pouhý aris-totelovský zóon politikon. Masaryk chápe člověka jako toho, kdo si může být vědom, že se bouří, a to uvědoměle bouří – žije ve vzpouře proti Bohu – kdo velmi intenzivně prožívá své titánství. Nikoli jen sociální souřadnice, ale též zápas s Prozřetelností určuje postoje člověka.

Vypíchnutím několika citátů z Dostojevského se ovšem Masaryk v českém prostředí na druhou stranu nevědomky zasloužil také o jisté zkeslení společenské krize. Došlo k zvýraznění jednoho typu vzpoury. A také pak zaniklo, co opět musela objevit dialektická teologie a dialogická filosofie (Rosenzweig, Buber a Lévinas), že údělem člověka je dialog – nikoli vzpoura.³³ Masaryk velmi výrazně ovlivnil tímto zjednodušením své některé interprety, včetně Jana Patočky. Tímto jedním typem vzpoury jakoby chtěl naznačit, že Dostojevského dilema bylo vlastní všem, kteří prožívají ztrátu reverence – jakoby i pro ně byl životní záležitostí číslo jedna problém filosofického zápolení, jak ho vidíme právě na Dostojevském a na Dostojevského kritice Kantovy filosofie. Je tedy prospěšné se vrátit k Masarykově Sebevraždě bez dodatečného literárního hermeneutického klíče z roku 1926. Tento návrat k původnímu textu nám dovolí všimnout si i jiných důvodů než duchovního zápolení Dostojevského s Kantem, kterému dal Dostojevský monumentální uměleckou tvářnost v Bratřích Karamazových. Dostojevský Kanta studoval (Kritiku čistého rozumu, ale i Hegelovy Dějiny filosofie) a promýšlel a bojoval s problémem antinomií, jak připomíná Jan Patočka, který interpretuje ruského myslitele J. E. Golosovkera.³⁴

U náboženskosti či nenáboženskosti mas lidí v 19. století jde o problém vztahu člověka k Bohu a Boha k člověku – o problém kvality tohoto vzájemného vztahu, a pak zejména o korozi tohoto vztahu ze strany člověka.

Nenáboženskostí je míněna *absence vztahu člověka k Bohu*: běží o projevy řeči i jednání – tedy o jevy sociologicky zachytitelné. Masaryk nenáboženská, sekularizaci nechť měřít faktem příslušnosti k protestantské nebo římskokatolické církvi. Akt sebevraždy stále chápe jako dů-

³¹ MASARYK, *Sebevražda*, s. 138.

³² LUDWIG, E. *Duch a čin*. Praha 1937.

³³ O dialogičnosti života svědčí již bibliční autoři a právě biblickou noetikou jsou inspirováni Buber, Rosenzweig i Miskotte.

³⁴ J. E. Golosovker, *Dostojevskij i Kant*. Viz PATOČKA, *Tři studie*, s. 82.

sledek určitého kulturně-sociálního postoje jedince, nikoliv tak, že by sebevražda byla pochopitelná pouze jako pouhý akt nerozvážnosti, náhlého vzplanutí zoufalství, přírodních vlivů – skvrn na Slunci či dlouhého období tmy v periodě polární noci či jen důsledek nějaké duševní choroby. V některých případech některé takové důvody uznává, ale nepovažuje je za hlavní příčinu. Takové případy hodnotí jako zvláštní případy, které vyplývají z určité společenské atmosféry – **pesimismu a beznaděje**. Hlavní příčina stoupající sebevraždy – beznábožnost – je podporována některými pesimistickými díly některých autorů – zde jmenuje mnohé, připomněl bych jen ony nejnámější: Byrona, Poa, Hölderlina, Heina, Kleista, Goetha, Lermontova, Puškina, Gogola. Masaryk ovšem nezavrhuje všechny kulturní výtvořitelé těchto osobností – pouze upozorňuje na určité rysy jejich díla, které napomáhají ke vzniku pesimistického životního názoru. Tím více ovšem odmítá názory vyzývající k sebevraždě – názory Schopenhauera, řeckých i římských stoiků, odmítá názory přírodopysce Plinia, který vytvořil hymnus oslavující sebevraždu; byl přesvědčen, že bohové nejsou všemocní, protože se nemohou zabít, ale velebí bohy za to, že propůjčili lidem dobrodiní sebevraždy, aby mohli odejít z tohoto obtížného života.

Proto Masaryk naopak velebí biblická evangelia a **Ježíše** vidí v tomto ohledu jako **mravního génia**, který uprostřed antického pesimistického světa volá k životním hodnotám a plnému životu. Masaryk nehledá v evangeliích zásvětnou rovínu, nýbrž pozemskou, sekulární, etickou. Z tohoto hlediska je pak pochopitelné, proč se Masarykovi stává **vědeckou premisou** rozpoznání, že „křesťanství z kořene vyhubilo chorobnou sebevražednost antického polyteismu a vrátilo lidem život.“³⁵ Pozn. k problému etiky a sekularizace – pokud dialektičtí teologové kritizují Masarykovo pojetí Ježíše, že ho redukuje na pouhé etické hrdinu, mají jistě pravdu, ale zároveň by jim neměl uniknout důvod této redukce a kladný význam této redukce pro docenění životních hodnot a pozemskosti lidského života. Navíc Masaryk nečiní z Boha předmět poznání, ale jde mu o reverenci vůči Bohu. Reverence si váží proto, že má určité důsledky pro mravní život člověka. V tomto ohledu Masaryk doceňuje mravní – nikoli věroučnou – rovínu života podobně jako Ježíš, vypráví-li podobenství o posledním soudu (Mt 25,31n). A jako u Ježíše, tak také u Masaryka nevypadává boží přítomnost ze hry – oni udivení spravedliví z podobenství slouží „kristovským způsobem“, a pro Masaryka vyplývá

³⁵ MASARYK, T. G. *Sebevražda*, s. 133.

z reverence mravní závazek – který se projevuje jako láskyplná služba člověku. Nejde mu o jakýkoli čin pomoci, ale o čin, který je láskyplný, tedy ob stojí před tváří Boží – reverence bez skutků lásky je tedy mrtvá reverence – pokud bychom chtěli parafrázovat Jakuba, který odvážně tvrdí, že víra bez skutků je mrtvá.

Masaryk také odmítá **Darwinovo**³⁶ hodnocení sebevraždy jako jednoho z prostředků výběru – že by duševně choří a melancholické tímto způsobem přenechávali místo silnějším. Dle Masaryka tento názor zastávaný některými darwinisty nevysvětluje vůbec nic, a už vůbec nevysvětluje stoupající sebevražednost.³⁷

Také odmítá **buddhistické** zakončení života – vzdání života, ale též některé **výjimečné jevy v křesťanském náboženství**, tedy též některé středověké praktiky křesťanů v Nizozemí a Německu ve 14. st. – které se lidově nazývají *tanec sv. Víta* – v Itálii zase v 15. století se vyskytoval **tantarismus**, při němž extází zachvácení lidé končili společně svůj život v mořských vlnách – jsou dochovány jejich písně.³⁸

Masarykovo hodnocení dějinného běhu světa není orientováno na **comteovském třístupňovém pokrokařském vývoji** od stádia náboženského přes filosofické až k vědeckému stádiu. Spíše lze hovořit – jak připomíná **Jan Patočka**³⁹ – o dvoustupňovém vidění běhu světa: **od nekritického**, mytického, teologického, autoritářského s přístupem **ke kritickému**, demokratickému, náboženskému reformnímu a reformačnímu, nikoli však ateistickému. Masarykovo chápání úlohy křesťanství se do jisté míry blíží chápání, které je vlastní od konce 90. let 19. století a pak zejména od druhé poloviny 20. století i jiným konfesím než protestantským. **Masaryk tedy s křesťanstvím počítá – počítá s reverencí** – a nemluví jednostranně o nebezpečí sekularizace, nýbrž o odnáboženšřování, o vzpouře a ztrátě pozitivních životních hodnot – k náboženství tedy náleží také určitá „světiskost“, etika, dějinné osoby a osobnosti, které žijí právě svůj život sub specie aeternitatis. Masarykova řeč o mýtu a dějinách, kritičnosti a zbožnosti má tedy blíže ke *studeně-horkému pojetí civilizace Lévi-*

³⁶ DARWIN, Charles Robert (1809-1882): O vzniku druhů přírodním výběrem (1859); Původ člověka a pohlavní výběr (1871); Proměnlivost rostlin a živočichů za domácího pěstování (1868).

³⁷ MASARYK, T. G. *Sebevražda*, s. 142.

³⁸ MASARYK, T. G. *Sebevražda*, s. 104.

³⁹ PATOČKA, Jan, tamtéž s. 91. - proto může říci Masaryk, že Tábor je náš program, jde mu o překonání pesimismu, titanismu - jde o využití té zbožnosti - stylu života, který počítá s reverencí i kritičností. I. světovou válku Masaryk považuje právě za erupci, která má kořeny v pesimismu a titanismu 19. století.

-Strausse a Jana Assmanna,⁴⁰ než k přístupu pozitivistů 19. a 20. století, kteří spíše vytvářejí schémata pokroku, vzrůstající vědeckosti a problém náboženské odpovědnosti, dějinně podmíněného kontextu lidské pozemskosti – sub specie aeternitatis, není v horizontu jejich pozitivistického přístupu k životu.

A opět, mluví-li dnes křesťanští sociologové a náboženští fenomenologové o inkulturaci, nemělo by jim uniknout, že Masaryk si jí váží také, pouze tento jev pojmenovává jiným slovníkem, mluví-li o tvůrčí síle sektářství. Podle Masaryka protestantské sektářství není slabinou, nýbrž tvůrčí silou, která nabídla různým jedincům a skupinám závažné uspokojení, a vede ke snášenlivosti a náboženské svobodě, vyučuje toleranci. Křesťanství prý přetrvalo jen díky právě tomuto sklonu k sektářství – proto obě dvě hlavní sekty – byzantská a římská – stojí pod zaslíbením této sektářskosti a díky této sektářskosti křesťanství se stalo světovým náboženstvím.⁴¹ Masaryk zřejmě důrazem na sektářskost dobře vystihl skutečnost, že tak jako židovství se obešlo po tři tisíce let bez jedné integrující teologie, bez jedné teologické školy, tak také křesťanství – navzdory studiím historiků a přesvědčení moderních teologů – prošlo stáletími právě díky teologické pluralitě. Od samých počátků si křesťanství na tuto pluralitu zvykalo. Tak svědčí již Skutky apoštolské. Tak svědčí myšlenka a uskutečnění novozákonního biblického kánonu, který také vykazuje paradoxně „pluralitní jednotu“ a je plodem oné snášenlivosti, náboženské svobody, tolerance k názoru druhého – Masarykovým slovníkem je plodem sektářskosti.

⁴⁰ ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. Praha : Prostor, 2001 (1997), s. 62n. 72n. 224n aj.

⁴¹ MASARYK, *Sebevražda*, s. 155.