

Problém

(G. A. R., str. 17–21)

Nahlédneme-li do statistiky povolání v zemi konfesionálně smíšené, zjistíme nápadně často to, co se živě přetřásalo v katolickém tisku a na katolických sjezdech: kapitalisté a podnikatelé, ale i vyšší kvalifikované vrstvy dělnictva a zejména vyšší technicky a ekonomicky školený personál jsou charakterem v převážně většině *protestanti*. A to nejen tam, kde se příslušnost k určité církvi kryje s národností a tím také s určitým stupněm kulturního rozvoje, tak jako ve východním Německu, kde žijí Němci a Poláci. Nikoli, tento jev se potvrzuje v číslech konfesionálních statistik skoro všude tam, kde měl kapitalistický vývoj v době svého rozmachu naprosto volnou ruku, aby si obyvatelstvo převrstvoval a rozděloval do povolání zcela podle své potřeby – a čím volnější ruku v tom

* Weberova stejnojmenná studie vyvolala ve své době (1905) značný rozruch i diskuse a rozhodně stojí za přečtení i prostudování v nezkráceném celku. Zde se omezuje (délkou by sama přesáhla rozměr naší knížky) nejprve na výchozí konstatování, že v rozvoji kapitalismu v Evropě se výrazným podílem účastnila protestantská část populace, a na otázku po možných příčinách. Vypouštíme pak značnou část textu, kde se jasněji vází problematika statistických rozdílů, odkazuje se na dobové prameny, reaguje na názory polemické, komentují různé rozdíly v katolické a protestantské mentalitě, které jsou pro danou otázku spíše méně významné, citují a komentují se typické projevy „kapitalistického ducha“ v protestantské společnosti a rozebírají se též luterské koncepte vztahující se k hospodaření a k povolání člověka. Pasáž, kterou jsme vybrali, se zaměřuje na jádro výkladu o etice povolání v asketickém protestantismu, reprezentovaném především kalvinismem, jež mohla sociálně psychologicky působit jako jeden z činitelů k utváření mentality a životního stylu typických pro kapitalistické hospodaření zejména v ranějším stadiu.

derní ekonomickou fyziognomií a snášely je také nejbohatší ekonomicky nejrozvinutější země, které znal svět na sklonku 15. století. Vládu kalvinismu, jaká se ustavila v 16. století v Ženevě a ve Skotsku, na přelomu 16. a 17. století ve značné části Nizozemí, v 17. století v Severní Americe a dočasně v Anglii, bychom dnes pocítovali jako krajně nesnesitelnou formu církevní kontroly nad člověkem. Nejinak se musela jevit širokým vrstvám starého patriciátu v tehdejší době v Ženevě, v Holandsku nebo v Anglii. Jak to, že tyto tak rozvinuté země a v nich ekonomicky nejprogressivnější střední vrstva nejenže nad sebou připustily do té doby neslýchanou puritánskou tyranii, ale dokonce v její obhajobě prokázaly takové hrdinství, jaké *měšťanská* třída nikdy předtím ani potom neukázala? „The last of our heroism“, tak to nazývá nikoli bezdůvodně Carlyle.

(G. A. R., str. 23)

Je fakt, že protestanti (a zejména některé protestantské směry, kterými se budeme zabývat), ať už v postavení vrstvy vládnoucí anebo ovládané, většiny nebo menšiny, prokazují specifický sklon k ekonomickému racionalismu, jaký u katolíků tolik nepozorujeme, ani dříve ani dnes. Příčinu tohoto rozdílného postoje musíme zřejmě hledat v trvalé vnitřní povaze konfesí a nikoliv jen v jejich vnější proměnlivé historickopolitické situaci.

(G. A. R., str. 37–38)

Dnešní kapitalismus, který ovládl hospodářství, si již vychovává a cestou ekonomického *výběru* vytváří hospodářské subjekty – podnikatele a dělníky –, jaké potřebuje. Ale jenom tímto „výběrem“ bychom sotva vyložili historické jevy. Aby mohl být „vybrán“, tj. aby

měl, tím zřetelněji se to projevuje. Abychom si pak vysvětlili, proč mají protestanti mnohem silnější podíl na vlastnictví kapitálu a na vyšších stupních řízení práce ve velkých moderních průmyslových a obchodních podnicích (tzn. větší podíl, než je jejich podíl z počtu obyvatelstva), musíme se trochu vrátit do historie. Ke skutečnostem, které leží hluboko v minulosti a při nichž příslušnost k určité konfesi se jeví jako *příčina* ekonomických jevů, nýbrž do jisté míry jako jejich *důsledek*. K získání oněch hospodářských funkcí je zapotřebí jednak kapitál, jednak nákladné vzdělání, pokud možno obojí, a k tomu je dnes zapotřebí zdědit značné bohatství, anebo aspoň být dosti zámožný. Mnoho právě těch nejbohatších, přírodou a komunikačním spojením nejvýhodnějších položených a hospodářsky nejrozvinutějších oblastí Říše, zvláště řada bohatých *měst*, se v 16. století přiklonilo k protestanství; protestantům to ještě dodnes dává výhodu v boji o existenci. Opět tedy vyvstává historická otázka: proč se právě na územích hospodářsky nejkroči-
lejších projeví tak silné sklony k církevní revoluci? Odpověď není tak jednoduchá, jak by se na první pohled zdálo. Zajisté, rozleptat hospodářský tradicionalismus je také moment, který nemálo podněcovalo k pochybám i o tradici náboženské a vůbec k opozici proti tradičním autoritám. Mějme však na paměti, nač se dnes často zapomíná: že reformace vůbec neznamenal *odstranění* panství církve nad životem. Spíše jen nahrazovala dřívější formu toho panství *jinou* formou. Totiž panství pohodlné, snesitelné, tenkrát prakticky téměř zanedbatelné, takřka už jen formální, nahradila panstvím pronikajícím v nejkrajnější myslitelné míře do všech oblastí soukromého i veřejného života, nesmírně tíživou a přísnou reglamentací veškerého životy. Panství katolické církve, „kacíře potírající, na hršíšníky však mírné“ (což platilo ještě víc než nyní), snášejí dnes národy se zcela mo-

mohl nad jinými zvítězit právě ten způsob života a ta koncepce povolání, které odpovídají specifické kapitalismu, musely zřejmě nejdříve počít, a to nejen v nějakých zvláštních jedincích, nýbrž jako směr, jehož nositelem jsou celé lidské *skupiny*. A to právě máme vysvětlit. Představou naivně chápaného historického materialismu, že takové „ideje“ vyvstaly jako „odraz“ nebo „nadstavba“ ekonomických poměrů, se budeme blíže zabývat jinde. Na tomto místě postačí, když poukážeme, že v rodné zemi Benjamina Franklina (Massachusetts) byl „kapitalistický duch“ dříve než kapitalistický vývoj. (Již v roce 1632 se objevují žaloby na projevy zistné vypočítavosti v Nové Anglii – na rozdíl od jiných částí Ameriky.) Naproti tomu např. v sousedních koloniích – pozdějších jižních státech Unie – se tento „duch“ objevoval daleko méně, ačkoli byly tyto kolonie zakládány velkými kapitalisty k *obchodním* účelům. Kdežto kolonie v Nové Anglii zakládali kazatelé a klerici spolu s maloměšťáky, řemeslníky a yeomany z pohnutek *náboženských*. V tomto případě byl tedy kauzální vztah opačný, než by postuloval materialismus. Ideje vůbec mívají trnitější mládí, než se zdá teoretikům „nadstavby“; nevyrůstají jako květiny. „Kapitalistický duch“... se prosazoval v těžkém boji proti světu nepřátelských mocností.

(G. A. R., str. 81–83)

Zkoumejme vztah mezi protestantskou etikou a kapitalistickým duchem. Vyjděme z názorů Jana Kalvína, kalvinismu a jiných „puritánských“ sekt. Nemá to být chápáno tak, že snad doufáme některého zakladatele nebo představitele těchto náboženských společností přistihnout, jak hlásá v některém smyslu jako *cíl* to, co nazýváme „kapitalistický duch“. Nemyslíme, že by někdo z nich usiloval o světské statky, samoučelně shromáždované, nebo je dokonce bral za etickou hod-

notu. Konstatujeme jednou provždy: program mravní reformy není u žádného z reformátorů (počítaje v ně i takové muže jako Menno, George Fox a Wesley) středem zájmu. Nebyli zakladateli spolků pro „mravní kulturu“, ani reprezentanty humanitářských sociálně reformních snah či kulturních ideálů. Uzlem jejich života byla jen a jen spása duše. V ní byly zakotveny jejich etické cíle. A praktické účinky jejich učení byly *důsledky* ryze náboženských motivů. Budeme muset počítat s tím, že kulturní účinky reformace jsou z nemalé části – a v našem speciálním aspektu převážně – nepředvídané, ba *nechtěné* následky díla reformátorů často odlehle, až i protikladné všemu tomu, čím se obírali.

Naše studie může proto, byť skromným podílem, přispět k objasnění, jakou cestou vůbec působí „ideje“ v dějinách. Avšak abychom rozptýlili nedorozumění, v jakém smyslu tvrdíme, že mohou v dějinách působit čistě ideové motivy, budiž nám dovoleno připojit na závěr úvodního rozboru několik poznámek.

Při takovýchto studiích – to by se mělo mít na zřeteli především – nejde vůbec o pokus myšlenky reformátorů v jakémkoli směru *hodnotit*, ať sociálně či politicky či nábožensky. Pro svůj cíl se zabýváme jen jistými stránkami reformace, které jsou pro náboženské vědomí okrajové, ba vnější. Pokoušíme se pouze poněkud osvětlit, jaké místo měly náboženské motivy ve tkanivu vývoje naší novodobé kultury, zaměřené vysloveně na „tento svět“, vyrostlé z mnoha různých historických motivů. Ptáme se pouze, co z charakteristických obsahů této kultury by se snad mohlo *připsat* vlivu reformace jako historické příčiny. Přitom se musíme oprostít od názoru, že je snad možno reformaci vyvodit z ekonomických přeměn jako „historicky nutnou“. Aby se mohla nová církev vůbec udržet, spolupůsobí nespočetné historické konstelace – nepodléhající „ekonomickému zákonu“, ale ani ekonomickým

243

Za jeho nejcharakterističtější dogma se pokládalo a pokládá učení o *vyvolenosti*, o predestinaci.*

(G. A. R., str. 93–95)

Z lidsky pochopitelného „nebeského otce“ Nového zákona, který se raduje nad obráceným hříšníkem, jako se žena raduje nad nalezeným grošem, stala se v kalvinismu transcendentální bytost vzdálená lidskému chápání, která od věčnosti nevyzpytatelným úradkem přidělila každému jedinci jeho los a která rozhodla předem i o té nejmenší věci ve vesmíru. Protože Jeho vůle je nezměnitelná, nemůže Jeho milost ztratit ten, komu ji udělil, ani ji získat ten, komu ji upřel.

Toto učení svou patetickou nelidskostí muselo v myslích generace, jež se oddala jeho grandiózním důsledkům, vyvolávat hlavně pocit nesmírné vnitřní *osamělosti každého individua*. V záležitosti rozhodující pro člověka reformační éry, v záležitosti spasení, bylo člověku kráčet osamoceně svou cestou vstříc osudu, od věčnosti danému. Pomoci mu nemohl nikdo. Žádný kazatel – neboť jen vyvolený může slovu božímu rozumět spiritualiter, duchovně. Žádná svátost – neboť svátosti jsou sice nařizeny Bohem k rozmnožování jeho slávy a musí se tedy neporušitelně udržovat, avšak nejsou to prostředky k získání milosti boží, ale jen „externa subsidia“ subjektivní víry. Nepomůže ani žádná církev – neboť sice platí věta „*Extra ecclesiam nulla salus*“ (mimo církev není spásy), totiž v tom smyslu, že kdo nevstoupí do pravé církve, jistě nepatří k vyvoleným Páně, avšak k „zevnější“ církvi patří i odsouzení, a mají k ní patřit a být podrobeni

* Podle tohoto dogmatu Bůh předem určil (= predestinoval), kdo je vyvolen ke spáse a kdo bude zatracen. Spásy tedy člověk nedosáhne žádným svým přičiněním. Má jen doufat (a snad očekávat znamení), že je tím vyvoleným. Důkladnější rozbor podává následující text.

245

zřetelům –, zejména procesy čistě politické. Na druhé straně vůbec nechceme prosazovat takovou bláhové doktrinářskou tezi, jako že „kapitalistický duch“ (stále v našem provizorně vymezeném smyslu slova) snad mohl vzniknout *pouze* z jakýchsi vlivů reformace, anebo že snad dokonce celý *hospodářský systém* kapitalismu byl vytvořen reformací. Vždyť jisté významné *formy* kapitalistického obchodování jsou notoricky o hodně *starší* než reformace, a to samo vylučuje podobné názory. Chceme pouze stanovit, zda a do jaké míry při kvalitativním utváření a kvantitativní expanzi tohoto ducha ve světě byly *spoluúčastny* náboženské vlivy a které konkrétní *stránky kultury* spočívající na kapitalistických základech z nich vycházejí. Vzhledem k tomu, že je zde celá spleť vzájemných působení mezi materiální základnou, formami politické a sociální organizace a duchovní náplní reformačních kulturních epoch, budeme postupovat tak, že nejprve ohledáme, zdali se dá zjistit nějaké „přibuzenství volbou“ mezi jistými formami náboženské víry a etiky povolání. Tím se snad i ozřejmí, jak a v jakém asi obecném směru díky tomuto přibuzenství působí náboženská hnutí na vývoj materiální kultury. *Teprve* až to skutečně jednoznačně zjistíme, můžeme se pokusit o odhad, do jaké míry moderní kulturní obsah vděčí za svůj vznik oněm náboženským motivům a do jaké míry za něj vděčí motivům jiným.

Asketický protestantismus a jeho etika povolání

(G. A. R., str. 87–88)

Vírou, o kterou se v 16. a 17. století sváděly velké kulturní a politické zápasy v kapitalisticky nejrozvinutějších zemích, v Nizozemí, v Anglii a ve Francii, byl *kalvinismus*. Začneme tedy u něho.

244

její kázni, ne že by tak došli spásy – to nelze –, ale pro slávu boží mají být přinucováni zachovávat jeho příkázání. Konečně nemůže pomoci ani žádný Bůh – neboť Kristus zemřel také pouze pro vyvolené, kterým Bůh od věčnosti rozhodl připsat jeho obět. To, že se anulovalo spasitelné působení církve a *svátosti* (v luterství nikterak *důsledně*), byla vůbec hlavní úchylnka od katolické církve. Velký proces dějin náboženství – proces *odčarování* světa, který započal starozidovskými proroky, ve spojení s helénským vědeckým myšlením a zahrhl všechny *magické* prostředky blaženosti – byl tak dovršen...

(G. A. R., str. 102–106)

Nás zajímá – jak lidé *snášeli* takovou nauku v době, pro kterou bylo nebe důležitější a namnoze i jistější než všechny zájmy života na zemi. Všechny zájmy tedy musely jít stranou a věřící se ptal: Jsem vyvolený? A jak se mohu o své vyvolenosti ujistit? – Pro samotného Kalvína to problém nebyl. On se cítil být boží „zbrojí“ – byl si jist, že boží milost má. A tak na otázku, jak se může jedinec dovědět, zda je vyvolen, měl koneckonců jedinou odpověď: Spokojme se tím, že víme, jak Bůh rozhoduje, a že máme pevnou důvěru v Krista, opřenou o pravou víru. Zásadně nepřipustil, že bychom na někom jiném podle jeho chování mohli poznat, zda je vyvolen, nebo zavržen... A také i všechny subjektivní dojmy, že jsi vyvolen, můžeš mít, i když jsi zavržen; mohou být „*ludibria spiritus sancti*“ (přeludy ducha svatého). S jedinou výjimkou: s výjimkou *finaliter*, vytrvalé důvěřivé víry. Vyvolení jsou a zůstanou neviditelnou církví boží.

Jinak se ovšem měla věc s epigony. S Theodorem Belzou, a tím spíše pak se širokými vrstvami obyčejných lidí. Pro ně musela být „*certitudo salutis*“ (jistota o spáse) a tudíž *poznatelnost* božího omilostnění

246

důležitá nade vše. A tak všude, kde se vyznává učení o predestinaci, neutuchají otázky, zdali existují nějaké jisté známky, podle nichž by se poznala příslušnost k vyvoleným. Tato otázka měla trvale ústřední místo ve vývoji *pietismu*, vyrůstajícího původně na půdě reformované církve, a byla pro něj v jistém smyslu otázkou konstitutivní. Ale nejen pro pietismus. Až budeme pojednávat o věroučném a praktickém významu Večeře Páně u reformovaných, povíme, jak i mimo pietismus hrála roli poznatelnost boží milosti v člověku, právě když šlo např. o to, zdali má být připuštěn k Večeři Páně, k obřadu hlavnímu a rozhodujícímu pro sociální postavení účastníka po celé 17. století.

Jakmile si tedy člověk kladl otázku, *zdali* je ve stavu milosti, nebylo přece jen možné omezovat se jen na Kalvínův odkaz, na svědectví vytrvalé víry, kterou milost v člověku udržuje – i když se ortodoxní doktrína tohoto omezení nikdy formálně nevzdala. Ale nevystačilo se s ním hlavně v praktické duchovní správě, která měla na každém kroku co dělat s trápením věřících pocházejícím z takové víry. Dostávala se do různých obtíží. Pokud dogma neponechávala bez vysvětlení, pokud dogma nezmírňovala anebo vůbec nepouštěla, nabízely se zejména dva spolu související typy pastýřské rady. Jednak se rovnou ukládala povinnost považovat se za vyvoleného a zaplašovat všechny pochyby jako pokušení ďáblovo, protože nejistota by přece znamenala nedostatečnou víru, a tedy i nedostatek milosti. Z apoštolova napomenutí „upevňovat“ svou povolnost tak byla učiněna povinnost vybojovat si každodenním zápasem subjektivní jistotu o své vyvolenosti a oprávněnosti. Namísto zkroušených hříšníků, kterým Luther přislíbil milost, budou-li v kajicné víře důvěřovat Bohu, vychovávají se sebevědomí „svatí“, jaké ztělesňují puritánští kupci v heroické době kapitalismu a jací se v jednotli-

247

skutku, a to rozhodovalo o jeho hodnotě. Skutek – dobrý či špatný – se původci připočítal a ovlivnil jeho časný i věčný osud. Církev počítala zcela realisticky s tím, že člověk *není* absolutně jednoznačně určitelná a zhodnotitelná jednotka, ale že jeho mravní život je prostě chování ovlivněné navzájem se střetávajícími motivy, chování namnoze velice rozporné. I středověká církev zajisté jako ideál žádala, aby člověk *principiálně* změnil svůj život. Ale tento požadavek hned (pro průměrné křesťany) mírnila svým velevýznamným mocenským a výchovným prostředkem: svátostí pokání, jež funguje a je hluboce zakořeněným rysem katolické religiozity.

K „odčarování světa“, k vyloučení magie jako nástroje spásy nedošlo v katolické víře nikdy tak důsledně jako ve víře puritánské (a především židovské). Katolík měl náhradou za svou lidskou slabost k dispozici *sakramentální milosti* své církve: kněz byl mág, konal zázrak proměnění a měl v rukou klíče k milosti. Bylo možné lítostně a kajicně se na něho obrátit, on udělil pokání, naději, rozhršení, a tím člověku *ulevil* od těžkého *napětí*, v němž žít bylo neúprosným a ničím nezmírnitelným osudem kalvinisty. Pro toho takového přátelské a lidské útěchy nebylo. Nemohl ani doufat, že hodiny slabosti a lehkomyšlnosti vynahradí zvýšenou dobrou vůlí v jiných hodinách tak jako katolík i luterán. Bůh kalvinistů nechtěl na svých věrných jednotlivé „dobré skutky“, ale „trvale vysluhovanou svatost“, vystupňovanou v *systém*. Nebylo ani řeči o nějakém úhrnném saldu života, jež se odpyká časnými tresty a vylepší církevními svátostnými pomůckami. Etická praxe obyčejného člověka byla zbavena bezplánovitosti a nesoustavnosti a upravena v důslednou metodu veškerého životního konání. Ne náhodou nositelům poslední velké renesance puritánských myšlenek v 18. století zůstalo jméno *metodisté*, tak jako jejich duchovní před-

249

vých exemplářích objevují dodnes. Zadržte se pak jako nejlepší prostředek, jak dosáhnout žádoucího vědomí, doporučilo *neúnavně pracovat v povolání*. Jedině tak se zahánějí náboženské pochyby a dodává se jistota.

To, že se světské práci *přiznává* schopnost být takřkajíc prostředkem k odražení afektu náboženské úzkosti, má příčinu ve významných zvláštnostech náboženských představ přetvořených v kalvinismus. Nejzřetelněji to vidíme na tom, čím se liší kalvinismus od luterství, na nauce o povaze ospravedlňující víry.

(G. A. R., str. 108)

O tom, v čem je rozhodující podstata omilostnění člověka. Existují dvě rozhodná pojetí. Podle nich můžeme tato vyznání klasifikovat z hlediska jejich praxe. Obdařený může svůj stav milosti prožívat *buď* tak, že se cítí být nádobou božské síly, *anebo* tak, že se cítí být jejím nástrojem. V prvním případě se ve své zbožnosti kloní ke kultivaci citu, v druhém případě k asketickému *jednání*. Luther má blíže k prvnímu typu, kalvinismus náleží typu druhému...

(G. A. R., str. 113–120)

Normální středověký katolický laik žil jaksi „z ruky do úst“. Především svědomitě plnil tradiční povinnosti. „Dobré skutky“, jež vykonal nadto, byly obvykle řádkou *jednotlivých* činů, které spolu nemusely souviset a hlavně nemusely tvořit racionalizovaný životní *systém*. Konal je příležitostně, například k odčinění konkrétních hříchů, případně z návodu duchovního správce, nebo ke konci života jako jakési pojištění. Katolická etika byla zajisté etika „charakteru“. Avšak šlo o konkrétní „intencio“ (úmysl) *jednotlivého*

248

chůdci v 17. století dostali označení, které znamená totéž: „*precisisté*“. Jen fundamentální přeměna smyslu celého života v každé hodině a v každém jednání mohla totiž svědčit, že v člověku působí milost. Že jej Bůh pozvedl ze „statusu naturae“ ve „status gratiae“*. Život „svatého“ se zaměřoval výlučně k transcendentálnímu cíli, ke spáse: ale *právě proto* byl ve svém pozemském průběhu veskrze *zrationalizován* a přitom ovládan jediným zřetelem: rozmnožovat slávu boží na zemi. A ještě nikdy se nehledělo „ad maiorem Dei gloriam“ s takovou neúprosnou vážností. Jen život řízený neustálou reflexí mohl být uznán za překonání „přírodního stavu“. V takové etické reinterpretaci, v takovém přehodnocení převzali puritánští současníci Descartesovo „*cogito ergo sum*“ (myslím, tedy jsem). Takovouto racionalizací nabyta reformovaná víra specificky *asketického* rysu, a tím se vnitřně spříznila a zároveň specificky střetla s katolictvím. Něco podobného přece i katolictví znalo.

Ano, křesťanská askeze mívala navenek i uvnitř velmi různý obsah. V Okcidentu nesou však jeho hlavní formy už od středověku, a v něčem už od antiky, *racionální* charakter. Ne ve všem všudy, ale ve svém obvyklém typu je mnišský způsob života na Západě oproti mnišství orientálnímu historicky významný právě tím. Již v řeholi svatého Benedikta a ještě víc u clunijských, ještě víc u cisterciáků a konečně nejvíc u jezuitů se řád v principu emancipoval od bezplánovitého poustevnictví a přemrštěného sebetržnění. Stal se soustavně propracovanou metodou, jak vést život racionálně a tím překonat status naturae (přírodní stav), vymanit člověka z moci iracionálních pudů a ze závislosti na světě a přírodě, podřídit ho supremacii plánovitého chťení, podrobit jeho jednání trvalé *sebekontrolé* a trvalému zvažová-

* Ze stavu přirozenosti do stavu milosti.

250

ní jeho etického dosahu, a tak vychovat – objektivně – z mnicha pracovníka ve službách boží říše, a tím mu zas pojistit – subjektivně – spásu duše. Takovéto *aktivní* sebeovládání sledovala exercicie svatého Ignáce a v tom se pěstovaly nejvyšší formy racionálních mnišských ctností vůbec. Ale byl to rovněž hlavní praktický životní ideál u protestantských puritánů. Když čteme zprávy o výsleších jejich mučedníků, které s hlubokým pohrdáním líčí zběsilé soptění šlechtických prelátů a úředníků tváří v tvář rezervovanému klidu vyznavačů puritanismu, vyniká zde hodnocení zdrženlivé sebekontroly, typické ještě i pro dnešního anglického a amerického gentlemana. Tato zásada je pro něho běžná i dnes. Puritánská askeze – jako každá „racionální“ askeze – hledí člověka uschopnit, aby proti „afektům“ prosazoval a uplatňoval své „konstantní motivy“, jmenovitě ty, v nichž ho sama vycvičila. Hledí ho tedy vychovat v „osobnost“ v obecně psychologickém smyslu slova. Žít bděle, vědomě, jasně, to byl – na rozdíl od populárních představ – její cíl. Potlačit volné pudové užívání života, to byl prvořadý úkol. Zavést si do životního režimu *řád* – to byl nejdůležitější *prostředek* askeze. Všechny tyto hlavní aspekty obsahují řehole katolického středověku, ale rovněž tak životní zásady kalvinismu. Právě v tom, že takto totálně zmetodičtily člověka, spočívá velká moc středověkého mnišství i kalvinismu. A zejména kalvinismu (v porovnání s luterstvím) umožnila uhájit jako „ecclesia militans“ existenci protestantismu.

Čím se *liší* kalvinská askeze od středověké, je nasnadě. Tím, že nemá „consilia evangelica“ a že se přetvářela v askezi *světskou*. Ani v katolické církvi se ovšem „metodický život“ neomezil na kláštery. Ani v teorii, ani v praxi. Již jsme se zmínili, že i při větší morální shovívavosti *nemělo* být pro katolíky ideálem žít bez mravního systému. Ani ve světském životě ne.

251

(G. A. R., str. 162–163)

I když se různé náboženské společnosti odvozené od asketického protestantství v lecčems liší a kladou na uvedeně stanovisko různě velký důraz, přijímají je všechny a působí ve všech. Rozhodující pro věřícího je „být v milosti“, to jest ve stavu, v němž je vyňat ze zatracení všeho stvořeného a vydělen ze „světa“. Taková koncepce se opakuje téměř ve všech denominacích a podle dogmatiky všech denominací si tento stav nelze zajistit nějakými magickými a sakramentálními prostředky nebo ulevující zpovědí nebo jednotlivými nábožnými činy, nýbrž jedině tím, že se *osvědčuješ* v žití zvláštěně utvářeném, naprosto rozdílném od stylu člověka „naturálního“. Jedince to pobízí, aby metodicky *kontroloval*, zdali jeho způsob života svědčí o boží milosti, aby tedy život prochl *askezí*. Jak jsme viděli, byla to taková askeze, při níž člověk celou svou existenci orientoval na vůli boží a *racionálně* ji k tomu formoval.

Askeze již nebyla opus supererogacionis*, nýbrž byl to výkon doporučený každému, kdo se chce ujistit o své spáse. Náboženství vyžadovalo na člověku život svatého, zvláštěni a jiný než život „přirozený“. Ale ten světecký život se neodehrával – to je důležité – stranou od světa v mnišských kolegiích, ale uvnitř světa a jeho řádů. S ohledem na onen svět se *racionalizoval* život na tomto světě. K tomu vedla koncepce *povolání*, kterou formuloval právě asketický protestantismus.

Křesťanská askeze, zpočátku prchající ze světa do samoty, posléze světu vzdorující, z klášterů svět církevně ovládala. Přitom celkem ponechávala všednímu světskému životu jeho přirozený nenucený ráz. A tak nyní vykořčila na tržiště světa, zabouchla za

* Výkon „navíc“, pro „vyšší premii“.

253

Terciářský řád sv. Františka byl např. rozsáhlým pokusem rozšířit askezi do všedního života, a nebyl to pokus jediný. Značný ohlas takových akcí, jako bylo „Následování Krista“, ukazuje, že způsob života, jaký hlásají, se považuje za *vyšší*, než je pouhé plnění postačujícího mravního minima. Toho minima, které *nedostačuje* měřítkům, jež klade puritanismus. Když se pak *praktikovaly* jisté církevní instituce, jmenovitě odpustky – které se právě proto při reformaci neposuzovaly jako okrajový nešvar, ale jako nejdůležitější zlořád –, narázela taková praxe opětovně na snahu o systematickou světskou askezi. Co však bylo hlavní: když člověk vedl život v náboženském duchu metodický par excellence, *byl stejně pořád mniich*. A čím víc se přikláněl k askezi, tím víc jej to pudilo *ven*, pryč z obyčejného života, protože žít svatě znamenalo právě *zanechat* světské morálky. To potom odstraňoval Luther – ne jako vykonavač nějaké „vývojové tendence“, ale po svých osobních zkušenostech. Zpočátku ostatně s praktickými kroky nespěchal, dokud ho nepobízela *politická* situace. Kalvinismus to po něm prostě převzal. Již Sebastian Franck vystihl jádro protestantské víry, když shledal její smysl v zásadě, že *každý* křesťan musí být po celý život mniichem. Askezi byla postavena hráz, aby neunikala ze světského života. Zanícené introvertní vážné povahy, které dosud dodávaly nejlepší reprezentanty mnišským řádům, byly teď odkázány pěstovat asketické ideály ve světských povoláních. Kalvinismus k tomu však časem dodal cosi pozitivního: že *víru* máme *osvědčovat* soustavnou světskou prací. Tím dal *pohnutku* k askezi i širší vrstvě věřících. A když se k ní připojila etika založená na nauce o predestinaci, tu pak po mnišské duchovní aristokracii mimo svět a nad světem zaujala místo duchovní aristokracie Bohem od věků předurčených svatých ve světě.

252

sebou vrata klášterů a začala prosazovat svou metodu právě do *všedního* světského života, přetvářet jej v racionální konání na tomto světě, a přece *ne z tohoto světa a ne pro tento svět*. S jakým výsledkem, to se pokusíme ukázat v dalším pojednání.

Askeze a kapitalistický duch

(G. A. R., str. 164)

„Christian Directory“ Richarda Baxtera je nejobšáhlejší kompendium puritánské teorie mravnosti, přitom veskrze vychází z autorovy praxe duchovního...

(G. A. R., str. 174–178)

„Když člověk nemá pevné povolání, těká v příležitostné práci, utrácí víc času v lenošení než v dílu,“ píše Baxter v této knize a uzavírá: „...zatímco on (pracovník v povolání) splní své dílo *pořádně*, ten druhý vězí ve věčném zmatku a jeho konání nezná místo ani čas...“ proto je pro každého nejlepší, když má pevné povolání („certain calling“, na jiných místech tomu říká „stated calling“). Práce nestálá, k jaké je často nucen obyčejný nádeník, je často nezbytná, ale je to pořád jenom polovičatý stav. Životu „bez povolání“ chybí systematická, metodická, to, co žádá, jak víme, světská askeze. Také podle kvakerské etiky má být právě povolání důsledným metodickým cvičením v ctnosti, osvědčením spásy skrze *svědomitost*, jež se projevuje v té péči, v té metodě, s níž vykonáváme své povolání. Ne jakoukoli práci, ale racionální práci v povolání žádá Bůh. Puritáni v ideji povolání vždycky zdůrazňují metodičnost, a ne jako Luther jen ra-

* Vynechává Max Weber.

254

dostné přijetí losu, který Bůh člověku udělil. Proto přisvědčují i na otázku, zdali může někdo kombinovat vícero povolání, vícero „calling“: „Může, je-li to pro obecné dobro nebo pro dobro jeho a nikomu ke škodě, a nevede-li to k tomu, že je v některém povolání nesvědomitý (unfaithful).“ Ani změna povolání se nevyklučuje, neděje-li se lehkomyšlně, ale volí-li se povolání bohubilnější, to jest podle obecného principu užitečnější.

A co je hlavní: Užitečnost, a tím i bohubilost povolání se sice měří v první řadě měřítkem mravním a potom měřítkem důležitosti produkovaných statků pro „celek“, následuje však ještě třetí, v praxi ovšem nejdůležitější měřítko – soukromohospodářská výnosnost. Neboť pakliže Bůh, jehož prst tuší puritán v každém momentu života, ukázal jednomu ze svých věrných možnost zisku, měl přitom jistě nějaký úmysl. Věřící křesťan má jeho pokynu následovat a možnosti využít. „Jestliže vám Bůh ukáže cestu, na níž můžete beze škody pro svou duši a beze škody pro jiné zákonným způsobem vydělat víc než na jiné cestě, a vy to odmítnete a dáte se cestou méně výnosnou, pak *maříte jeden z účelů svého povolání* (calling), *zdráháte se být božími správci* (steward) a přejímat jeho dary, jichž jste měli užít pro něho, až o to požádá. Ne zajisté k rozkoši a k hříchu, ale *pro Boha smíte pracovat a bohatnout*.“ Bohatství je nepravost právě jen tehdy, když svádí k línému povolání a k hříšným požitkům; usilovat o ně je nepravost právě jen tehdy, když se tím připravuje bezstarostný a rozmarový život. Ale je-li to z povinnosti k povolání, je to mravně přípustné, ba příkázané. Podobností o služebníkovi, který byl zatracen, protože svěřenou hřivnu nezúročil, zrovna napovídalo. Když někdo chce být chudý, argumentovalo se často, je to jako by chtěl být nemocný. To je špatná svatost, špatně „vysloužená“, a je na újmu boží slávy. A aby člověk schopný práce

255

dokonce žebra, to už je opravdu hříšná lenost a podle apoštolských slov hřeší i proti lásce k bližnímu.

Asketicky přístrojeným zdůrazňováním pevného povolání dostalo etický punc novodobé *odbornictví*. Vztahem k boží prozřetelnosti nabyly etického smyslu i kalkulace *obchodníka* na zisk. Noblesní unylost seigneurů i procovskou okázalost parvenů nenávidí askeze stejnou měrou. Zato se dostává vřelých etické pochvaly měšťáckému selfmademanovi. „God blesseth his trade“ (Požehnej Bůh jeho obchodům), řeklo se běžně o takovém svatém, který s úspěchem následoval pokyny boží...

(G. A. R., str. 184–206)

Pudové zážitky by odváděly od práce i od zbožnosti; byly to nepřátelé racionální askeze. Ať už to byl sport panstva, nebo tancovačka a hospoda prostých lidí.

Nevrle a mnohdy nepřátelsky se stavěli protestantsí puritáni i ke kulturním statkům, nedaly-li se zrovna využít nábožensky. Ne snad že by k životním ideálům puritánů patřila zabeđená tmářská neucta ke kultuře. Alespoň pokud jde o vědu – s výjimkou zavržené scholastiky –, opak je pravdou...

(G. A. R., str. 184)

Divadlo puritánů zavrhovalo. V literatuře a v umění nepřestal jen na tom, že vyloučil z dovolených námětů erotiku a nuditu. Vždycky měl pohotovost odsudky jako „idle talk“, „superfluities“, „vain ostentation“ (tlachy povalečů, zbytečnosti, darebná paráda), všemožná označení pro díla iracionální, bezúčelná, neasketická, nesloužící slávě boží, ale jen lidem. Vždycky byl proti záměrům estetickým a vždycky pro suchou účelnost. Také když šlo o osobní ozdobu, například o šaty. Mocná tendence k uniformitě životního stylu, které

256

dnes přihrává kapitalistický zájem na standardizaci výroby, měla tehdy ideální důvod: neuctívat „věci stvořené“. Jistě, nesmíme přitom zapomenout, že puritánství byl svět plný rozporů, že smysl jeho předáků pro nadčasovou velikost umění sahal výš než světáctví „kavalírů“ a že tak jedinečný génius jako Rembrandt, třebaže za svůj život by u puritánského Boha sotva došel milosti, byl ve svém umění dost podstatně spoluurčován svým sektářským prostředím. Ale to mnoho nemění na skutečnosti, že teprve v pozdějších pokoleních, a hlavně jen v literatuře, mohlo něco uměleckého vzejít z toho zniternění lidské osobnosti, jež časem v puritánském ovzduší dozrávalo.

Nemůžeme se tu blíže zabývat vlivy puritanismu ve všech směrech. Jen ještě dodejme, že pokud si dovolil radost z kulturních statků přinášejících pouze estetický nebo sportovní zážitek, tedy jenom v příznačných mezích: *nesmělo to nic stát*. Člověk je přece pouze správcem statků, jež mu byly z boží milosti přiděleny. Jako ten služebník v bibli musí o každém svěřeném haléři skládat účty, a je na pováženu, aby něco vydal na účel, který není ke slávě boží, ale jen k vlastnímu potěšení. Kdo má oči otevřené, nepotkává snad lidi tohoto přesvědčení dodnes? Myšlenka, že člověk má *závazek* ke svěřenému majetku a je mu podřízen jako služebník správce či dokonce jako „mašina na výdělek“, leží na životě jako těžký příkrov. Čím měl kdo majetek větší, tím závažnější měl při prověrce asketickým svědomím cítit zodpovědnost, že ho ke slávě boží neztenčeně zachová a vytrvalou prací rozmnoží. Také geneze tohoto postoje sahá některými kořeny až do středověku, tak jako mnohé součásti moderního kapitalistického ducha, ale teprve v etice asketického protestanství našla skutečný etický podklad.

Můžeme shrnout: světská protestantská askeze bránila vši silou prostému *užívání* majetku, podvazo-

257

vala konzum, zvláště luxusní konzum. Naproti tomu však svým psychologickým účinkem *zbavila výdělečnou činnost* zbran tradiční etiky, vyprostila z pout zřízlost, neboť ji jenom legalizovala, ale i dokonce (v uvedeném smyslu) prohlásila, že ji žádá Bůh. Puritáni, a jim po boku i velký apoštol kvakerství, výslovně svěřili, že boj proti rozkošem a proti oddanosti hmotným statkům *nemá být* bojem proti rozumnému zisku, ale proti nerozumnému zacházení s majetkem. To ovšem padalo hlavně na *okázalé* formy přepychu, na onen prokletý kult věcí stvořených, jimiž se kochá feudál, místo aby se jich utilitárně užilo k životní potřebě jedinců i celku, jak to chce Bůh. Na majetníku se *nežádá flagelantské umrtvování* všech žádostí; žádá se jen, aby majetek vynakládal na věci nutné a *prakticky užitečné*. Ten příznačný kruh, v němž ležely mravně přístupné účely, na něž se mohlo jmění vynakládat, se označoval pojmem *comfort*. A není jistě náhoda, že životní styl spjatý s tímto pojmem se nejdříve a nejzřetelněji pozoroval u nejdůležitějších představitelů celého tohoto životního názoru, u kvakerů. Proti švihu a lesku kavalereskní nádhery, jež, opřena o nesolidní ekonomický základ, raději volí ošumělou eleganci než střízlivou prostotu, postavili jako ideál solidní pohodlí měšťánského domova, „home“.

Pokud jde o *produkcii* soukromohospodářského bohatství, bojovala askeze proti nezákonnosti a také proti *pudové* chamtivosti. Tu zavrhovala – to byla zlá „covetousness“, to byl „mamonismus“. Chťit bohatství jen pro ně samo, jen abych *byl* boháč, to tedy ne. Majetek je pokušení. Ano, askeze byla silou, „jež vždycky chce dobro a vždycky způsobí zlo“. To zlo byl majetek a pokušení z něho. Pokud někdo usiloval *jen* o majetek, měli to reformovaní za vrchol špatnosti, ve shodě se Starým zákonem a s hodnocením „dobrého díla“. Bohatství jako *plod* práce v povolání měli však

258

za boží požehnání. A co bylo ještě důležitější: když nábožensky tolik oceňovali neúnavnou, neustálou, systematickou práci ve světském povolání jako vůbec nejvyšší prostředek askeze a zároveň jako nejjistější a nejzřejmější známku omilostněného člověka a pravé víry, nutně to v životě působilo jako mocná páka k expanzi toho, co jsme nazvali „duchem kapitalismu“.

Konzum byl spoután, snaha po zisku uvolněna, a když všechno sečteme, výsledek je nasnadě: z *nucené asketické úspornosti* se tvoří *kapitál*. Co se musí uspořít na konzumu získaného jmění, to případně k dobru produktivnímu využití, kapitálové *investici*. Efekt tohoto působení se samozřejmě nedá přesně vyčíslit. V Nové Anglii sejevila spojitost tak frapantní, že neunikla tak znamenitému historikovi, jako byl kdysi John Doyle. Ale i v Holandsku, kde přísný kalvinismus panoval jen sedm let, v nábožensky zanícených kruzích vedlo oprostění života při enormním bohatství k usilovné akumulaci kapitálu. Nepřekvapuje také, že puritánská antipatie proti feudálním způsobům citelně zabrzдила tendenci k „pošlechťování“ měštanských majetků, která kvetla za všech dob a leckde trvá ještě dnes. Angličtí merkantilističtí spisovatelé 17. století vysvětlovali převahu holandského kapitálu nad anglickým tím, že v Holandsku vydělané jmění zpravidla neukládají do půdy a nesnaží se nobilitovat přechodem k feudálním životním zvykům (a to je horší než sám nákup půdy) a že se tím finanční prostředky neodčerpávají kapitalistickému využití. Ani puritáni, např. Baxter, nešetřili chválou *zemědělství* jako zaměstnání obzvláště důležitého, ale jejich chvála neplatila landlordovi, nýbrž yeomanovi a farmáři. A v 18. století ne junkerovi, ale „racionálnímu“ *zemědělci*. Anglickou společností se od 17. století táhla trhlina mezi „squirearchy“ (vládou „pánů baronů“), dědičkou „staré veselé Anglie“, a puritány, jejichž společenská moc silně kolísala. Ještě dnes se

259

v obraze anglické „národní povahy“ setkávají oba rysy: rys nezkalené naivní radosti ze života a rys přísně regulovaného a rezervovaného sebeovládání a vážnosti morální konvencí. A právě tak nejstarší dějiny severoamerické kolonizace prováží ostrý rozpor mezi „adventures“ (dobrodruhy), kteří si zařizovali planáže, měli „inventured servants“ (připsané služebnictvo) jako pracovní síly a chtěli žít po kavalírsku, a mezi puritány s jejich specificky měšťácký buržoazním založením.

Kam jen sahala moc puritánských životních zásad, všude podporovala sklon k buržoaznímu, hospodářsky *racionálnímu* pojetí života – a to bylo jistě mnohem významnější, než kdyby nahrávala pouze tvorbu kapitálu. Puritánství bylo hlavní a jediný důsledný nositel takového pojetí. Pravda, v přílišných zatěžkávacích zkouškách puritánské ideály také selhávaly před „pokušením z bohatství“. To puritáni také zažili. Nejopravdovější přívržence puritánského ducha nacházíme zcela pravidelně *ve vrstvách*, které byly teprve *na vzestupu*: mezi drobným měšťanstvem a farmáři. Kdežto „*beati possidentes*“ (blažení majetníci) dokonce i mezi kvakery bývali často ochotni zradit staré ideály. Stejný osud potkával přece i předchůdkyni světské askeze, středověkou askezi klášterní. Jakmile se ustupovalo v přísném řízení života a v omezeních konzumu a rozmohly se účinky racionálního hospodaření, nahromaděný klášterní majetek buď rovnou propadl šlechtě – jako v době rozkvětu –, nebo hrozilo zhroutení klášterní kázně a musela zasahovat jedna reforma klášterů za druhou. Ostatně celé dějiny rádoých řeholí jsou z jistého hlediska jen nové a nové potýkání se sekularizačními účinky majetku. Totéž platí v grandiózním měřítku o světské askezi puritánské. Mohutnou „obrodu“ v podobě metodismu, který předcházal rozkvět anglického průmyslu koncem 18. století, lze docela dobře srovnat

260

s takovou klášterní „reformou“. Zde se hodí uvést jedno místo z Johna Wesleye, které by mohlo docela dobře stát jako motto nad vším, co jsme dosud řekli. Je z něho patrné, že hlavy asketických hnutí si samy uvědomovaly tyto zdánlivě paradoxní souvislosti a zápletky a odhadovaly je přesně tak jako my. Wesley psal:

„Jednoho se bojím: kde pořád přibývá bohatství, tam se stejnou měrou vytrácí obsah víry. Nevidím již, jak by bylo podle přirozené povahy věci možné, aby jakákoli obroda pravé zbožnosti měla dlouhé trvání. Nábožnost *musí nutně* plodit pracovitost (industry) i sporiřivost (frugality); ty však nemohou nic jiného, než vytvářet bohatství. Ale když roste bohatství, roste pýcha, vášně, světáctví ve všech podobách. Jakkpak by bylo možné, aby metodismus, náboženství srdce, na takové půdě kvetl jako zelený strom? Metodisté jsou čím dál tím pilnější a sporiřivější, čili rozmnožují jmění. Proto jim narůstá pýcha, vášně, tělesné a světské choutky a zpupnost. Z náboženství zůstává forma, ale obsah se pomalu vytrácí. Což se nenajde způsob, jak zamezit pokračující úpadek čistého náboženství? Ne, lidem nesmíte bránit, aby byli pilní a šetrní. *My musíme všechny křesťany pobízet, aby vydělávali, co jen mohou, aby sporiřili, co jen mohou, a to nakonec znamená, aby bohatli.*“ (Následuje napomenutí, aby ti, kdo „vyzískali, co jen mohli“, také „dali vše, co jen mohou“, a tím nabývali milosti a shromažďovali svůj poklad na nebesích.)

Vidíme, že je to do puntíku to, co jsme vyložili.

Zcela tak, jak to líčí Wesley. *Ekonomické* účinky velkých náboženských hnutí, jejichž vliv na vývoj hospodářství spočívá v jejich *výchově* k askezi, se dostávají zpravidla až tehdy, když už čisté náboženské nadšení překročilo vrchol a začíná roztávat ve střízlivou všední práci. Když náboženské kořeny pomalu odumírají a popouštějí místo profánnímu utilitarismu.

261

Když, podle slov Doedenových, v lidové fantazii namísto Bonyanova „poutníka“, který ve vnitřní osamělosti chválal skrz „jarmark marnosti“ do království nebeského, nastoupí Robinson Crusoe, *izolovaný člověk hospodář*, konající misijní práci mimochodem. A když už se nastolila zásada „to make best of both worlds“ (vést si co nejlépe v *obou* světech), tu se pak – jak rovněž postřehl už Boeden – i dobré svědomí nakonec pěkně zařadí mezi zařízení komfortního měšťanského života, jak to pěkně říká i německé přísloví: „Dobré svědomí – měkký polštář.“

Co odkázala bouřlivě náboženská epocha 17. století své utilitářské dědičce, bylo náramně dobré svědomí. Směle řekněme: svědomí při vydělávání peněz, *farižejsky* dobré; postačí, že má zákonnou formu. „Deo placere vix potest“ („To nestačí, aby se Bohu líbilo“) – tato výhrada zmizela beze zbytku. Povstal specifický *buržoazní etos povolání*. Buržoazní podnikatel se mohl drát za svým ziskem s přesvědčením, že je mu Bůh milostiv a že mu zřejmě žehná, když přece nepřekročil hranice formální korektnosti, když nežil nemravně a když nespotebovával své bohatství pohoršlivě. A on se za ziskem drát *měl*.

Síla náboženské askeze mu nadto získala pečlivé, svědomité, schopné dělníky, pro něž byla práce účelem života, tak jak to chce Bůh. A k tomu ho uklidnila ujištěním, že nerovné rozdělení pozemských statků je dílem boží prozřetelnosti. Že tím, stejně jako nerovným rozdělením své milosti, Bůh sleduje tajemné, nám neznámé cíle. Už Kalvín pronesl výrok, že pokud bude „lid“ – to znamená masa dělníků a řemeslníků – udržován v chudobě, zůstane poslušný Boha. Nizozemci (Pieter de la Court a jiní) pak výrok „sekularizovali“ a prohlášovali, že lidská masa *pracuje*, jen když ji k tomu dohání nouze. Takováto formulace jednoho ze základních motivů kapitalistické ekonomiky vplynula pak do proudu teorie o „produktivité“ ní-

262

kých mezd. Tak se myšlenice nepozorovaně podsunula utilitární interpretace, zatímco náboženské kořeny odumíraly. Zcela podle schématu vývoje, jaký jsme zde pozorovali.

Středověká etika trpěla žebrotu a také přímo gloričkovala žebrauté řády. I světské žebračky chválila, že dávali bohatým příležitost k dobrému skutku almužny. Někdy je dokonce řadila mezi „stavy“. Asketickému puritánství připadla úloha, aby spolupracovalo na anglickém tvrdém zákonodárství proti chudině, které přivedlo úplný obrat. A puritáni se do toho pustit mohli, protože jejich sekty a přísné obce ve svém středu žebrotu *neuznávaly*.

Když se věc brala z druhé strany, ze strany dělníků, pak se zinzendorfovskou pietistickou notou nemálo velebili dělníci, kteří nehledí tolik na mzdu jako na to, aby žili po příkladu apoštolů. Přimo se obdařovali svatozářní učedníky Páně. Ještě radikálnější se podobné názory razily mezi novokřtělci. A tak je literatura skoro *všech* asketických konfesí prosycena názorem, že když ten, komu život nedal jinou příležitost, pilně pracuje i za nízkou mzdu, je to též něco, co se Bohu tuze líbí. K tomu nedodala protestantská askeze vlastně nic nového. Zato vydatně prohloubila tento náhled a opatřila jej něčím, co *nakonec rozhodlo* o jeho opravdové účinnosti: dodala mu psychologickou *působivost* tím, že prezentovala práci jako *povolání*, jako nejlepší a nakonec snad *jediný* prostředek, jak se ujistit o své spáse. Přitom legalizovala vykořisťování této specifické pracovitosti, povýšila totiž i podnikatelského vydělávajícího peněz na „povolání“.

Snadno si představíme, jak asi muselo popohánět produktivitu práce v kapitalistickém smyslu, když církevní kázeň nutila právě nemajetné třídy, aby si království boží dobývali *výhradně* plněním pracovních povinností jakožto povoláním – a přísnou askézí. Stalo se příznačným, že moderní dělník považuje prá-

ci za „povolání“ a že podnikatel zase považuje za své „povolání“ zisk. Tak bystrý anglikánský pozorovatel, jako byl sir William Petty, ve své době tuto tehdy novou situaci dobře vystihl: holandskou hospodářskou moc v 17. století vysvětloval tím, že tam jsou hojní „dissenters“ (kalvinisté a baptisté) a tihle lidé *že vidí v práci a v pili povinnost k Bohu*. Proti „organickému“ společenskému zřízení v oně fiskálně monopolistické podobě, k jaké se přiklonilo anglikánství za Stuartovců a zejména v koncepci Williama Lauda – proti tomuto společní státu a církve s „monopolisty“ na křesťanskosociální platformě –, postavil puritánství, jehož představitelé vesměs patřili k vášnivým odpůrcům *takové* formy státem privilegovaného obchodního, nákladnického a koloniálního kapitalismu a hájili si své individualistické *pohnutky* k racionálnímu legálnímu zisku, dosahovanému vlastní zdatností a iniciativou. A právě oni se rozhodující měrou podíleli na budování průmyslu, vznikajícího často proti svrchované vládě a bez ní, kdežto státně privilegované obchodní podniky v Anglii brzy zase smahem zmizely. Puritáni (Pryne, Parker) odmítali všechny spolky s „dvořeničky a koncipisty“ velkokapitalistického ražení jako se společností mravně pochybnou, hrdí na svou lepší měšťanskou obchodní morálku, kvůli níž byli pravděpodobně právě onou vrstvou šikanováni. Ještě Daniel Defoe navrhol potřít „disentery“ bojkotem bankovní směny a výpovědí depozitních vkladů. Rozdíl obou typů kapitalistické aktivity provázal věrně rozdíl náboženství. Ještě v 18. století haněli protivníci nekonformní protestanty, že mají „spirit of shopkeepers“ (duch kramářů) a že jsou zkázou staroanglických ideálů. *Tady* narážíme i na rozdíl mezi hospodářským etosem puritánským a židovským; již tehdejší současníci (Pryne) věděli, že *buržoazní* etos je ten puritánský, ne ten židovský.

Racionální vedení života, založené na *ideji povolání*-

ni – jedna z konstitutivních složek moderního hospodářského ducha, ale i moderní kultury – se zrodilo (to měl dokázat náš výklad) z ducha *křesťanské askeze*...*

Myšlenka, že práce v novodobých povoláních má ráz *askeze*, není ostatně nová. O tom, že soustředění na specializovanou práci, což znamená ztrátu faustovské lidské všestrannosti, je v dnešním světě vůbec cenou za účinné jednání, že se tedy vzájemně podmiňují „čin“ a „odříkání“ a že buržoazní styl života má tento základní asketický motiv, má-li být právě stylem a ne bezstylem – o tom nás chtěl poučit i Goethe na vrcholu své životní moudrosti v „*Létech vandrovních*“ a ke konci života ve „*Faustovi*“. Pro něho znamenal tento poznatek trpké rozloučení s dobou plného a krásného lidství, které se už v naší civilizaci nevrátí, jako se nevrátí rozkvět starověkých Athén.

Puritáni povolání mít *chtěli* – my už ho mít *musíme*. Neboť jakmile se přenesla askeze z mnišských cel do občanských zaměstnání a začala ovládat světskou morálku, pomáhala svým podílem budovat ohromný vesmír novodobého ekonomického řádu, technicky a ekonomicky podmíněný mechanizovanou strojovou výrobou, který dnes neodolatelně vnutil životní styl všem, kdo se do jeho zajetí narodili – *nejenom* těm, kdo jsou přímo činní ve výrobním zaměstnání –, a patrně ho bude vnucovat tak dlouho, dokud nebude spálen poslední cent fosilních paliv. Baxter si myslel, že starost o hmotné statky bude na ramenou jeho svatých spočívat jen jako lehký pláštík, který se dá kdykoli odhodit. Sudba však učinila z pláštíku ocelový krunýř. Askeze začala přebudovávat svět a prosazovat se v něm. A hmotné statky tohoto světa nabývaly stále důraznější a nakonec nezdrbné moci nad člověkem, jako nikdy dříve v dějinách.

* Weber se odvolává též na traktát Benjamina Franklina, kterým se zabýval na jiném místě své studie.

Dnes z toho ocelového pancíře duch puritánské askeze vyprchal – kdo ví, zda navždy? Vítězný kapitalismus již konečně stojí na mechanických základech a tuto podporu nepotřebuje. I růžová nálada osvícenosti, její smavé dědičky, už patrně definitivně vbledla a jako strašidlo ideje kdysi náboženské obchází naším životem „povinností k povolání“. Kde se již toto „plnění povinnosti“ nedá vztáhnout k nejvyšším hodnotám duchovní kultury anebo kde se naopak už prostě nepocituje jako hospodářské přinucení, tam o něm už člověk neuvažuje vůbec. V zemi, kde se nejvíc rozpoutalo, ve Spojených státech, má dnes honba za ziskem, zbavená náboženského smyslu, tendenci spájet se se soutěživými vášněmi, které jí nezřídka dodávají charakter sportu.

Nikdo ještě neví, kdo v tomto našem krunýři bude jednou vězet a zdali se vynoří na konci kolosálního vývoje zcela nová prorocství či mohutné vzkríšení starých myšlenek a ideálů, *anebo* snad – když nic z toho – zmechanizovaná zkaženost vyšňořená nějakým křečovitým zdáním důležitosti. Pak by se „posledním lidem“ této kulturní epochy nejspíš mohla stát pravdou slova: „Odborníci bez ducha, požívají bez srdce – a tyto nuly si namlouvají, že vystoupily na vrchol lidství, dosud nikdy nedosažený.“

Tím však zabředáme do hodnocení a do víry. V historickém pojednání bychom se toho měli vystříhat. Úkolem by mělo být spíše něco jiného: po tom, co jsme svou skicou načrtli, zjistit, jak racionální asketismus působí i na obsah *sociálně politické* morálky, tedy na způsob organizace a fungování sociálních útvarů od nepočtené kliky až po stát. Pak by bylo třeba analyzovat jeho vztah k humanistickému racionalismu, k jeho životním ideálům a kulturnímu působení, a dále k vývoji filozofického a vědeckého empirismu, k technickému pokroku a ke statkům duchovní kultury. Dále by bylo potřebné *historicky* sledovat cestu racio-

nálního asketismu od středověkých náboženských ke svět-
ské askezi až k jejímu rozplynutí v čirý utilitarismus,
a to na jednotlivých územích, kde se rozšířila asketic-
ká religiozita. Pak teprve můžeme *změřit* kulturní
význam asketického protestanství v poměru k jiným
plastickým elementům moderní kultury. My jsme se
zatím pokusili jen v jednom, byť významném bodě
najít motivy jeho utváření a působení.

Nyní by k tomu měl přistoupit výklad, jak byla pro-
testantská askeze, její vznik a její povaha, naopak
ovlivněna souhrnem sociálních a kulturních podmí-
nek, zvláště též *ekonomických*. Moderní člověk si i při
nejlepší vůli nebývá schopen představit, jak pronika-
vý význam kdysi mělo pro způsob života, kulturu
a pro národní povahu náboženské vědomí. Avšak pro-
to bychom nechtěli nahradit jednostranný „materia-
listický“ kauzální výklad kultury a dějin stejně jedno-
stranným výkladem spiritualistickým. *Možné* jsou
oba. Ale nemíní-li se jako hledisko, nýbrž jako jediný
závěr zkoumání, žádný z nich neposlouží historické
pravdě.