

Max Weber

# *Sociologie*

**NÁBOŽENSTVÍ**

S úvodní studií  
Miloše Havelky

## Napjatý vztah náboženské etiky smýšlení ke světu

Čím niterněji se náboženství spásy prohlubuje a čím víc ústí v „etiku smýšlení“, tím hlubší napětí vůči realitám světa to znamená. Pokud je náboženství jen náboženstvím rituálním nebo zákonickým, není rozpor se světem tak zásadní. V té podobě působí v podstatě stejně jako magická etika. Čili, obecně řečeno, přijaté konvence se považují za svaté a neporušitelné a vyznavači jistého boha mají společný zájem, aby se předešlo božímu hněvu a tedy trestu za překročení norm. Kde tedy nějaké přikázání jednou provždy znamená božský řád, postupuje tím z okruhu proměnlivých konvencí do sféry svatosti. Platí pak, jako všechny zákony kosmu, od věčnosti a bude platit věčně, lze je jen interpretovat, ale ne měnit, leda že by sám bůh zjevil nové přikázání. Tak jako symbolika pojímá se k určitým obsahovým prvkům kultury nebo magické tabu způsobuje stereotypizaci konkrétních vztahů k lidem a k předmětům, tak způsobuje náboženství v tomto stadiu stereotypizaci celé oblasti právního řádu a konvencí. Svatá písma Indů, islámu, Pársů a Židů i klasické knihy Číňanů pojednávají o rituálních a ceremoniálních normách ve zcela stejném duchu. Právo je „svaté“ právo. Panství nábožensky stereotypizovaného práva vytváří skutečně závažné překážky racionalizaci práva i ekonomiky. Když na druhé straně etická misie proroka zboří tyto stereotypní magické nebo rituální normy, může to vyvolat pronikavou – akutní nebo povlovnou – revoluci v uspořádání života a zejména hospodářství. V obou směrech má samozřejmě moc náboženských faktorů své meze. Zdaleka ne všude, kde náboženství provází takové změny, je jejich hlavním motorem. Obzvláště nikde ze země nevydupe ekonomické změny, pokud pro ně vůbec nejsou podmínky ani in-

tenzivní popudy v daných poměrech a v dané konstelaci zájmů. A jeho konkurující síla je vůči mocným ekonomickým zájmům přece jen omezená. Relativní moc jednotlivých komponent vývoje a způsob jejich vzájemného „přizpůsobování“ nelze vyjádřit obecnou formulí. Potřeby ekonomického života prosazují svou platnost buď určitým novým výkladem posvátných příkázání, anebo je od případu k případu obcházejí, anebo prakticky prostě pominou s pomocí praktikované jurisdikce pokání a milosti, jež např. v katolické církvi ustanovení tak důležité jako zákaz braní úroků odsunula stranou způsobem, který jsme už uvedli, také in foro conscientiae (= „na půdě svědomí“), aniž je odvolala, což by nebylo možné. Se stejně zatracovaným „manželským onanismem“ (systémem dvou dětí) by to popřípadě šlo vyřídit stejně. Protože vůči novým problémům a praktikám bývají náboženské normy přirozeně mnohoznačné anebo k nim nic neříkají, existuje tu nevyhnutelně vedle sebe jak absolutně neotřesitelná stereotypizace, tak mimořádná libovůle a nevypočítatelnost, kdy nikdo neví, co vlastně platí. Z islámského kanonického práva šaría se v některém případě nedá určit, co je dnes ještě v praxi platné, a totéž se týká všech posvátných práv a mravních příkázání, která mají formální charakter rituálně kazuistický, především židovského Zákona. Tato situace se však podstatně mění, když se to, co se má v duchu náboženství zásadně činit, uvede v systém „etiky smýšlení“. Prolamuje se stereotyp jednotlivých norem ve prospěch celkového pojetí cesty životem, jež má „smysl“ a jež vede ke spáse jako k náboženskému cíli. Nejde už o „svaté právo“, ale o „svaté smýšlení“, jež může různé zásady chování sankcionovat podle situace, tedy pružně a přizpůsobivě. Nevnáší pak do života stereotyp, nýbrž může, podle toho v jakém směru způsob života orientuje, svým duchem působit přímo revolučně. Avšak za tuto schopnost platí tím, že do života vnáší problematiku podstatně vyostřenou a „zniterněnou“. Vnitřního napětí mezi náboženským postulátem a realitou světa vskutku neubývá, nýbrž přibývá. Místo požadavku vnějškově se vyrovnat s teodicejí přibývá, jak se stále více usoustavňují a racionalizují společenské vztahy a jejich obsahy, konfliktů vlastních zákonitostí jednotlivých životních sfér s náboženským postulátem, a čím intenzivnější je potřeba náboženství, tím víc se svět stává „problémem“: Musíme si to teď ujasnit na hlavních uzlech toho konfliktu.

Náboženská etika proniká do sféry sociálních řádů velmi různě hluboko. Rozhodují zde nejen rozdíly mezi magickou a rituální vázaností a religiozitou, ale především principiální postoj ke světu vůbec. Čím systematictější a racionálnější je z náboženského stanoviska uvážen poměr ke kosmu, tím zásadněji se může ocitat v konfliktu s různými řády světa, tím větším, čím více se tyto řády formují podle svých vlastních zákonitostí. Vzniká etika odmítající svět, které bytostně chybí charakter stereotypizujícího svatého práva. Právě to napětí, jež vnáší do vztahu k světu, je silně dynamickým momentem vývoje. Pokud náboženská etika pouze přejímá obecné ctnosti platné v životě na zemi, není je zde nutné rozebírat. Vztahy uvnitř rodiny, k tomu pravdivost, spolehlivost, respektování života a majetku bližního, včetně jeho žen, to se rozumí samo sebou. Ale na jednotlivé ctnosti se klade příznačně různý důraz. Tak konfucianismus nesmírně zdůrazňuje magicky motivovanou rodinnou pietu, uctívání duchů předků, horlivě pěstované patriarchální a patrimonialně byrokratickou organizaci politického panství, pro niž je, podle Konfuciova výroku „nepodřízenost horší než sprosté smýšlení“, a tudíž podřízenost rodinným autoritám, jak rovněž výslovně řekl, je mu i známkou společenské a politické kvality. Přímo v polárním protikladu k tomu je radikální forma náboženské obce, která rozbíjí i svazky rodinné: kdo neopustí svého otce, nemůže být Ježíšovým učedníkem. Anebo třebas přísnější požadavek pravdy v indické a Zarathuštrově etice proti židovsko-křesťanskému Dekalogu (kde se omezuje na soudní „křivé svědectví“), a naproti tomu zas naprosté pominutí povinnosti mluvit pravdu ve stavovské etice čínské konfucianské byrokracie. Anebo v Zarathuštrově náboženství zákaz týrat zvířata, původně vyvolaný jeho postojem proti orgiím, a ještě dále zabíhající absolutní zákaz zabíjení jakékoli živé bytosti (ahimsa), založený na animistických představách (o stěhování duší) ve všech náboženstvích specificky indických v protikladu k téměř všem náboženstvím jiným.

### Etika sousedská podkladem náboženské etiky

Ostatně obsah každé náboženské etiky, přesahující jednotlivé magické předpisy a rodinnou pietu, určují prvotně dva jednoduché motivy, jimiž se řídí každodenní jednání překračující okruh rodiny: sprá-

vedlivá odvěta tomu, kdo ublížil, a bratrská pomoc, když je spřátelený soused v nouzi. Odplatou je obojí: Provinilec si „zaslouží“ trest, jeho vykonáním se ukojí hněv, soused si „zaslouží“ pomoc. Že se nepřítelům zlé splácí zlým, rozumí se v čínské, védské i zarathuštrovské etice a až do poexilové doby i v židovské samo sebou. Ba zdá se, jako by celý společenský řád spočíval v odplatě, a proto Konfuciova etika v Číně, jak se přizpůsobuje světu, odmítá myšlenku milovat i nepřátele, motivovanou zčásti mysticky, zčásti sociálně utilitaristicky, neboť podle čínského názoru přímo podrývá smysl státu. Tuto myšlenku přijala židovská poexilová etika, ale vlastně, jak uvádí Meinhold, jen v tom smyslu, že nepřítelů tím více a tím noblesněji zahanbíme, když se zachováme vlídně, a hlavně s důležitou výhradou, kterou činí také křesťanství: že pomsta přísluší Bohu a on ji zařídí tím jistěji, čím víc se jí zříká člověk. Svazkům čeledí, krevních bratrstev a kmenů ukládá religiozita náboženské obce za povinnost, aby byly svým příslušníkům v nouzi ku pomoci. Anebo je spíše sbratřuje místo společníků rodinných: Kdo nemůže opustit otce a matku, nemůže být Ježíšovým učedníkem – a v téže souvislosti a smyslu padlo i slovo, že Ježíš nepřináší mír, ale meč. Odtud vyrůstá i příkaz „bratrství“, který je pro náboženskou obec – ne snad pro každou, ale právě pro prvokřesťanskou – specifický, protože se nejhluběji emancipovala od svazku politického. I v raném křesťanství, např. u Klementa Alexandrijského, platí bratrství v plném rozsahu jen v kruhu souvěrců, mimo něj ne bez výhrady. Bratrská pomoc v nouzi pochází, jak jsme viděli, ze společenství sousedského. „Bližní“ pomůže sousedovi, protože ho bude jednou třeba také potřebovat. Teprve když se silně smísila politická a etnická společenství a když se božstva odloučila od politického svazku a chápala se jako mocnosti univerzální, mohli věřící dojít k univerzalizmu lásky. Velmi ztížen byl takovýto vztah k vyznačům cizího náboženství, když si konkurovala náboženství různých obcí a každé požadovalo, aby jeho bůh byl jediný Bůh. Podle buddhistického podání se Džinovi mniši podívali, že Buddha pokynul svým učedníkům, aby dali jíst i jim.

Jak se pak během ekonomické diferenciaci obyčej sousedské dobročinnosti a pomoci přenášel i na vztahy mezi různými sociálními vrstvami, projevilo se to velmi záhy v náboženské etice. Pěvci a kouzelníci, tato nejstarší z „povolání“ odloučených od půdy, žili ze štědrosti bohatých. Ochotné dárce za všech dob velebili, lakomé stáhli kletbou. V podmínkách naturálního hospodářství nečinil z lidí nobilitu sám majetek, ale způsob života vyznačující se štědrostí a pohostinností. Proto je univerzálním a primárním článkem všech etických náboženství *almužna*. Etická religiozita míří tímto motivem k různému náboženskému cíli. Dobročinnost vůči chudým zdůvodňuje příležitostně i Ježíš zcela dle principu odplaty takto: Právě proto, že tito chudí nemohou odplatit, odplatí tím jistěji Bůh. K tomu přistupuje zásada solidarity mezi bratry ve víře, která za jistých okolností vedla k bratrství hraničícímu s „komunismem lásky“.

Pro příslušníky islámu patří almužna k pěti absolutním příkázáním, ve starém hinduismu i u Konfucia i ve starém židovství je almužna totéž co „dobrý skutek“ vůbec, ve starém buddhismu je to původně jediný skutek, na kterém vůbec u zbožného laika záleží, a v antickém křesťanství získala takřka hodnotu svátosti (ještě v době Augustinově se považovala víra bez almužny za falešnou). Nuzný islámský bojovník za víru, buddhistický mnich, chudý spolubratr mezi prvotními křesťany (dokonce i v obci jeruzalémské) jsou všichni závislí na almužně, právě tak i sami proroci, apoštolové a často i kněží v náboženstvích spásy. A naděje na almužnu a na pomoc v nouzi byla ve starém křesťanství a později v sektách, až i v obcích kvakerů, jako jakési podpůrné útočiště jedním z hlavních ekonomických momentů propagandy a napomáhala soudržnosti náboženské obce. Jakmile pak náboženská obec pozbude takového charakteru, ztrácí hned tato stránka víceméně význam a mechanizuje se v pouhý rituál. Přesto v zásadě trvá. Ačkoli se i v křesťanství vyvíjí věc takto, přesto si bohatí ke své blaženosti rozhodně přejí rozdávat almužnu, takže chudí jsou v církvi přímo jakýmsi nepostradatelným zvláštním „stavem“. Podobně se za nábožensky hodnotné objekty etických činů nabízejí nemocní, vdovy a sirotci. Vždyť pomoc v nouzi sahá přirozeně dále než almužna: od přítele a od souseda, a tedy také od spolubratra

ve víře, očekávám bezúročnou půjčku či nouzové zaopatření svých dětí, upadám-li do bídy. V Americe si mnohdy kladou tato předsevzetí i světské spolky působící na stejném poli jako sekty. A zvláště se to očekává od šlechtivosti mocných a od samotných vládců. Do jisté míry sám držitel moci dobře chápe, že je v jeho vlastním zájmu, aby přál i svým poddaným, neboť na jejich přízni, nemůže-li je všechny racionálně kontrolovat, do značné míry závisí jeho bezpečí a jeho příjmy. Šance získat u někoho mocného ochranu a pomoc v nouzi je pro nemajetného člověka, a zvláště pro svaté pěvce pobídkou, aby ho vyhledali a jeho dobrotu chválili. Všude, kde sociální strukturu určují patriarchální mocenské poměry, měla – zvláště v Orientu – prorocká náboženství, už vzhledem k tamější praktické situaci, jaksi „chránit slabé“, ženy, děti, otroky. Tak jmenovitě za působení prorocké misie Mojžíšovy i Muhammadovy. Podobná myšlenka se pak vztahovala i na poměry třídní. Pro předkapitalistické éry bylo typické bezohledně kořistit z třídního postavení méně mocných sousedů: bez milosti zotročovat dlužníky a rozšiřovat na jejich úkor vlastní pozemkový majetek (což bylo obojí skoro jedno a totéž), využívat větší kupní síly ke skupování konzumního zboží, aby se spekulativně využilo finanční tísně druhých. Takováto běžná provinění proti solidaritě stihala pak ovšem těžká společenská pohana a proto i důtky náboženské. Na druhé straně stará válečnická šlechta pohrdala zbohatlíky z peněžního zisku, opovrhovala těmito parvenu. Všude byl tedy nábožensky kárán i tento druh „lakoty“, v indických právních knihách i ve starém křesťanství a v islámu. V Židovstvu s charakteristickou institucí milostivého léta pro souvěrce, v němž se odpouštěly dluhy a propouštělo se z otroctví, z čehož si potom teologickými machinacemi a nepochopením věci čistě měšťanská zbožnost zkonstruovala (*každý sedmý rok*) obyčej „roku sabatu“. V etice smýšlení se usoustavněním všech těchto jednotlivých nároků došlo k pojmu smýšlení specificky nábožensky laskavého a dárného: k „charitě“.

Téměř při všech etických reglementacích v oblasti ekonomiky se tento centrální názor stále opětovně projevuje v tom, že zavrhuje úrok z půjček. Mimo protestantství se to neobjevuje jen v religiozitách, které se, tak jako konfucianismus, úplně přizpůsobují pozemským řádům anebo ve kterých, jako ve starobabylonské etice a v antických etikách středozezemních, měšťanstvo a zvláště v městech usedlá šlechta zainteresovaná na obchodu vůbec bránily vývoji pronikavější charitativní etiky. V indických knihách náboženského práva se zatracuje braní úroku aspoň ve dvou nejvyšších kastách. U Židů mezi soukmenovci, v islámu a ve starém křesťanství zprvu mezi bratry ve víře, později již bezpodmínečně vůbec. V křesťanství není patrně zákaz úroku původní. Bůh nebude splácet tomu, kdo půjčuje bez rizika – takto je asi motivována Ježíšova rada, aby se půjčovalo nemajetným. Z toho místa v evangeliu se pak chybou ve výkladu a v překladu udělal zákaz úroku (namísto „médena apelpidzontés“ přibližně v smyslu „když za to stěží co můžete očekávat“ čteno „médén apelpidzontés“ = „ať za to nic neočekáváte“, ve Vulgátě: „nihil inde sperantes“). Původní důvod odporu k úrokům byl ten, že primitivní výpůjčky v nouzi měly veskrze povahu žebroty, a úrokovat je pak „mezi bratry“ vypadalo jako prohřešek proti povinnosti pomáhat v nouzi. Tento zákaz se však v křesťanství stále zostřoval ve zcela jiných poměrech a zčásti z jiných motivů. Ne snad proto, že ve všeobecných podmínkách naturálního hospodaření neexistoval kapitalismus, a to se (podle šablony historického materialismu) v tom zákazu údajně „odráželo“. Vždy naopak vidíme, že křesťanská církev a její služebníci včetně papeže v raném středověku, tedy právě v éře naturálního hospodářství, zcela bez rozpaků úroky brali, a tím spíš je trpěli. A právě téměř přesně tehdy, když se začaly rozvíjet skutečně kapitalistické formy kapitalistické směny a zvláště kapitalistický zisk ze zámořského obchodu, začala církev stíhat úrok z půjček, a to stále ostřeji. Šlo tedy o principiální zápas mezi etickou a ekonomickou racionalizací hospodářství. Teprve v 19. století, když se věci nedaly změnit, musela církev, jak jsme viděli, odsunout zákaz způsobem, o kterém jsme se už zmínili.



## Rozpor mezi nábožensky etickou a ekonomickou racionalizací života

Pravý náboženský důvod antipatie k úrokům leží hlouběji a souvisí s postojem náboženské etiky k samotné zákonitosti racionálního obchodního zisku. Každý čistě obchodní zisk se v původních náboženstvích, a právě v těch, která jinak majetek a bohatství hodnotila velmi pozitivně, posuzoval vesměs velice nepříznivě. A opět zas ne jen v dobách naturálního hospodářství a vlivem válečnické šlechty, ale právě za poměrně čilého obchodního ruchu a vědomě na protest proti němu. Předně racionalizace zisků z peněžní směny otrásla tradicí, na jaké vůbec spočívala autorita posvátného práva: Už proto je honba za penězi, jako typ racionálního sledování zisku, z náboženského hlediska povážlivá. Kněžstvo tedy podporovalo, jak jen mohlo (patrně už v Egyptě), zachování naturálního hospodářství, pokud tomu příliš neodporovaly vlastní ekonomické zájmy chrámu jako sakrálně chráněné depozitní a úvěrové pokladny. Ale především na nedůvěru etických náboženství, nikdy jasně nevyslovenou, ale o to jistěji pocítovanou, naráží *neosobní*, ekonomicky racionální, proto však nábožensky iracionální charakter čistě obchodních vztahů. Každý ryze osobní vztah mezi člověkem a druhým člověkem, ať jakýkoli, třeba i úplné ztrocení, lze eticky reglementovat, je na něj možno klást etické požadavky, protože jeho podoba závisí na individuální vůli účastníků a ponechává tedy prostor rozvoji charitativních ctností. Tak tomu však není u racionálních obchodních vztahů, a to tím méně, čím jsou racionálně diferencovanější. Vztah majitele zástavního listu k hypotéčnímu dlužníku hypotéční banky, majitele státního dluhopisu k daňovému poplatníku, akcionáře k dělníkům v továrně, dovozce tabáku k zámožským dělníkům na plantáži, průmyslového zpracovatele suroviny k horníkům nelze nejen fakticky, ale vůbec principiálně reglementovat charitativně. Zvěčněné hospodaření na bázi tržního společenství funguje podle vlastních věcných zákonitostí; nedbat jich znamená ekonomicky neuspět, trvale hospodářsky upadat. Racionální ekonomické zespolečenštění znamená vždy zvěčnění v tomto smyslu, a kosmos věcně racionálního společenského jednání nelze ovládat charitativními výzvami k jednotlivým osobám. Zvěčněný kosmos kapitalismu pro to ani neponechává místo. Zde

výzvy k náboženské charitě neztroskotávají pouze, jako tomu v jednotlivých případech bývá, na vzdorovitosti nebo nekompetentnosti konkrétní osoby, nýbrž ztrácejí vůbec smysl. Náboženská etika se střetá se světem interpersonálních vztahů, který naprosto *nelze* vpravit do jejích prapůvodních norem. S příznačnou dvojakostí podporovalo proto kněžstvo vždy znovu, i v zájmu tradice, patriarchalismus proti vztahům neosobní závislosti, zatímco na druhé straně prorocká misie patriarchální svazky bořila. Čím zásadněji však nějaká religiozita pocítuje, že stojí proti ekonomickému racionalismu, tím spíše nalézá náboženský virtuos východisko v *protieconomickém odmítání světa*.

V realitě světa měla náboženská etika následkem nezbytných kompromisů různé osudy. Odedávna se jí užívalo k racionálním hospodářským účelům, též ve věci věřitelů. Zejména tam, kde dluh ještě právně nelpěl právě jedině na osobě dlužníka. Tu se pak využívalo kultu předků (*jejichž dluh přecházel na dědice*). Tak v Egyptě a v mnohých asijských náboženstvích se dávala do zástavy mumie zemřelého: působila tu představa, že kdyby se nesplnil jeho slib, tedy i slib dlužníka, stvrzený dokonce přísahou, bude zesnulý na onom světě trýzněn, a proto by mohl zlými kouzly rušit klid potomků. Ve středověku, jak poukazuje Schulte, byl za obzvlášť solventního dlužníka považován biskup, protože kdyby nesplnil přípověď, dokonce přísežnou, celou jeho existenci by zničila církevní exkomunikace (podobně jako jsou spolehlivými splátcí „čestných dluhů“ naši důstojníci a studenti z buršáckých spolků). Kupodivu paradoxně vede askeze svou racionální povahou, kromě jiných věcí, o nichž jsme se zmiňovali, vždy znovu k akumulaci majetku. Vždyť už sama podbízivě levná práce asketického celibátníka proti tomu, kdo má na krku starost o existenční mimimum rodiny, přináší buržoazní zisk, zvětšuje jej. V pozdním středověku se odpor měšťanstva proti klášterům zakládal právě na tom, že mu tito „kuliové“ konkurují v řemesle, podobně jako se podbízí klášterní škola ke škodě světským ženatým učitelům. Byzantští mniši kotvili ekonomicky ve výrobě ikon, čínští v produktech svých knihtiskáren a dílen; a moderní fabrikace kořalky v některých klášterech – výsměch náboženskému boji s alkoholem – je jen extrémní případ podobného druhu. Takovéto momenty zabraňují principiálnímu antieconomickému odmítání světa. Každá organizace, a zejména i každé institucionalizované náboženství, potřebuje

ekonomické mocenské prostředky, a sotva který jiný názor byl stíhán tak strašnými papežskými klatbami, jmenovitě za největšího organizátora církevních financí Jana XII., jako učení františkánských observantů, kteří zastávali pravdu doloženou v bibli: že Kristus své pravé učedníky nabádal, aby zůstávali bez majetku. Počínaje Arnoldem z Brescie táhne se staletími řada mučedníků tohoto učení.

Přesto nelze vůbec podceňovat praktický dopad křesťanského zákazu lichvy a účinek věty platící o obchodním, obzvláště kupeckém zisku: „Deo placere non potest.“ (= „Nemůže se líbit Bohu.“) Zákaz lichvy se musel rozmanitě právnicky obházet. Sama církev nakonec musela po tuhém boji (definitivně za Lva X.) takřka nepokrytě připustit úrokování v charitativních ústavech Montes pietatis, vlastně zastavárnách pro chudinu. Střednímu stavu se o potřebný kredit, který se dal získat jen za pevný úrok, postaralo privilegium Židů. Ostatně musíme mít na paměti, že už ve středověku se někdy na pevný úrok uzavíraly půjčky na obchody velice riskantní, zejména zámožské (a v Itálii se všeobecně úrokovaly i poručenské, sirotčí peníze), ale byla to beztak řídká výjimka a běžněji se praktikovala různě vymezená a někdy (v pisánském Constitutum usus) tarifovaná účast na riziku a na zisku z obchodu (commenda dare ad proficuum de mari = tj. vložení kapitálu, případně zboží i lodí, „do prospěchu z moře“). Velké obchodní gildy se arci chránily proti výtce, že mezi sebou trpí usuria pravitas (= neřád úrokování), někdy vylučováním z gildy, bojkotem a černou listinou (asi jako proti nesolidnímu diferenčnímu zisku při dnešním burzovním zákonodárství), členové však zachraňovali spásu své duše generálními odpustky, které si cech opatřil (např. v Acta di Calimala) a hojnými milodary a nadacemi v závětích. Hluboký rozpor mezi nezbytností obchodu a ideálem křesťanského života přitom lidé někdy pociťují velmi silně, a tento rozpor jistě od obchodu odvrací právě nejzbožnější a eticky nejracionálnější elementy a hlavně vždy eticky deklaruje racionálního obchodního ducha a překáží mu. Když středověká institucionální církev odstupňovala povinnosti „stavovsky“ podle náboženského charizmatu a počestného povolání, a přitom praktikovala odpustky, nemohla vůbec vzniknout etická metodika života na hospodářském poli. (Dispenze pomocí odpustků a krajně blahovolné principy jezuitské probabilistické etiky za protireformace nic nezměnily na tom, že právě

lidé smýšlející eticky laxně a nikoli lidé přísných mravů se mohli pouštět do výtčelných obchodů.) Kapitalistickou etiku dokázala vytvořit – vůbec ne úmyslně – až světská askeze protestantská, která usměrnila do obchodu a především k zisku z obchodního podnikání jako k plodu racionálního vedení života právě nejzbožnější a eticky nejrigoróznější elementy. Zákaz půjček na úrok se v protestanství, zvláště v asketickém protestanství, omezil na konkrétní případy nemilosrdnosti. Jako nemilosrdnou lichvu hanělo právě to, co sama katolická církev v Montes pietatis fakticky trpěla: půjčky chudině. Židé, stejně jako obchodní kruhy křesťanské, to beztak už dávno měli za nekalou konkurenci – naproti tomu účast vkladatele kapitálu na obchodním zisku z půjčených peněz a vůbec z kreditu poskytovaného mocným a bohatým (politické půjčky panovníkům) považovali za legitimní. Teoreticky je vykládá dílo Salmasiovo. Především však kalvinismus zničil tradiční formy charity. První, co odstranil, byla bezplánovitá almužna. Ovšem na cestu k charitě systematické se nastupovalo už od té doby, co byly v raně středověké církvi zavedeny pevné normy pro rozdělení peněz biskupových a co byly zřizovány středověké špitály. V islámu znamenala radikální centralizaci daň na chudé. Ale za dobrý skutek se počítala bezplánovitá almužna. Četné charitativní fundace ve všech etických náboženstvích sloužily de facto k usměrnění žebroty a mimoto čily z charity čistě rituální gesto, jako třeba v pevně stanoveném počtu denních polévek pro chudé v byzantských klášterních hospitálech nebo jako oficiální polévkové dny v Číně. Kalvinismus s tím vším skoncoval. Především se nedíval přátelsky na žebráky. Podle kalvinismu měl nevyzpytatelný Bůh dobré důvody, proč rozdělil štěstí a statky nerovnoměrně, a člověk se osvědčuje jedině dobrou prací v povolání. Žebrota byla dokonce přímo označena za prohřešení proti lásce k bližnímu vůči tomu, u koho se žebrá, a zejména puritánští kazatelé vycházeli z názoru, že kdo je schopen pracovat a nepracuje, je navždy zatracen. Pro lidi neschopné práce, pro mrzáky a sirotky, bylo však třeba charitu na boží počest racionálně organizovat, asi na ten způsob, jako se ještě dnes okázale vodí ulicemi Amsterodamu k bohoslužbě chovanci sirotčince, co nejnápadněji oblečení v šatech jako pro blázny. Péče o chudé se provozuje jako k odstrašení těch, kdo se štítí práce. Typická je třeba puritánská péče o chudé v Anglii, na rozdíl od sociálních zásad

anglikánských, které velice dobře vylíčil H. Levy. I tak se charita stává jen racionálním „provozem“ a náboženský význam tím buďto ztrácí, anebo přímo obrací v opak – právě v nejdůslednější racionální asketické religiozitě.

Cestou opačnou než racionální hospodářství se nutně ubírá religiozita mystická. Když láska k bližnímu ztroskotává na nemilosrdné realitě ekonomického světa, jakmile se v něm jedná racionálně, vystupňuje se požadavek lásky k bližnímu až v postulát bezhlavé „dobroty“, jež se neptá, proč a nač se má obětovat a zdali je jí prosebník hoden a zda si nemůže pomoci sám, a když chce kabát, dá mu i košili. Tím se pak koneckonců i ten jedinec, pro kterého se dárce obětuje, stává něčím libovolně zaměnitelným, nezáleží na tom, který „bližní“ se zrovna připleče do cesty. Všichni mají stejnou cenu, stačí, že má bídu a že prosí. To je svérázná forma mystického útěku ze světa v podobě oddanosti bez předmětu, ne kvůli člověku, ale protože se to patří, kvůli té „svaté prostituci duše“ (jak to nazval Baudelaire).

### Neovladatelnost náboženské lásky a politická moc

Stejně ostře a ze stejných příčin se dostává náboženský akosmismus (= *nezřízenost, neregulovatelnost*) lásky různého způsobu, ale v každém racionálně etickém náboženství, do konfliktu s kosmem (= *řádem, spořádaností*) politického jednání, jakmile náboženství vůbec získalo potřebnou distanci od politickému svazku.

Starý lokální politický bůh, jakož i etický a univerzální Bůh, sloužil jedině k ochraně politických zájmů své obce či státu. I křesťanského Boha se ještě dnes státy dovolávají jako „Boha bitev“ či „Boha našich otců“ podobně jako lokálního boha antické polis, asi tak jako se prý křesťanští faráři na baltickém pobřeží po řadu staletí modlivali za „požehnaný břeh“, tj. za to, aby tam ztroskotalo hodně lodí. Kněžstvo bývá přímo i nepřímo závislé na politickém útvaru, dost silně i v dnešních církvích, když je odkázané na státní plat, natož pak tenkrát, když byli duchovní dvorními nebo patrimoniálními úředníky panovníka nebo šlechtické vrchnosti, jako v Indii purohita nebo jako v Byzanci Konstantinův dvorní biskup, anebo když byli sami feudálními pány se světskými lény jako ve středověku, anebo kněžskou

šlechtou se světskou mocí. Svátí pěvci, jejichž výtvoři skoro všude vešly do svatých písem, čínských, indických i židovských, opěvají v Indii hrdinskou smrt, kterou bráhmanské posvátné právní knihy ukládají kšatriovi za ideální kastovní povinnost, jakmile dospěl věku, kdy „spatřil syna svého syna“, tak jako se má bráhma ve stejném případě uchýlit k meditaci do pralesa. Pojem „boje za víru“ zajisté nekoncipuje religiozita magická. Avšak hlavní boží odměnou je pro ni a také pro staré náboženství Jahvovo politické vítězství a především pomsta na nepřátelích.

Čím více se však kněžstvo snažilo organizovat nezávisle na politické moci a čím se jeho etika stávala racionálnější, tím více se původní pozice posouvá. Rozpor mezi kázáním bratrství a velebením války proti jinému národu ovšem příliš neubírá na cti válečným činům, vždyť se nabízí vytáčka: rozlišování válek „spravedlivých“ a „nespravedlivých“ – farizejský výrobek, na jaký dávnější válečnická etika nepřišla. Mnohem větší význam měl vznik náboženských obcí politicky odzbrojených a knězi zpacifikovaných, jako se stalo se Židy, a existence širokých vrstev aspoň relativně nemilitantních, ale stále nezbytnějších pro výživu a mocenské postavení kněžstva, kde se zorganizovalo samostatně. Kněžstvo muselo schvalovat právě specifické ctnosti těchto vrstev, jako prostotu, trpělivé snášení nouze, pokornou oddanost dané autoritě, přátelské odpouštění a ústupnost vůči bezpráví, což byly právě ony ctnosti, jež také napomáhaly podrobit tyto vrstvy vládě etického boha a kněží, a jsou to také do jisté míry doplňkové ctnosti k hlavní náboženské ctnosti mocných: k velkomyšlné charitě. A právě takové si také sám patriarchální „pomocník v nouzi“ přál a očekával od těch, které podpořil. Čím víc se náboženství stává náboženstvím „obce“, tím víc přispívají politické okolnosti k tomu, aby se náboženstvím prodchla etika ovládaných. Když si židovská prorocká zvěst uvědomila, že je odstavena mimo politiku, počala kázat, že Bůh chtěl, aby se Židé odevzdali osudu pod panstvím velmocí. A pacifikace mas, při které je jimi uznávaní kněží odevzdávali cizímu panství (nejprve soustavně perskému) a nakonec domácím držitelům moci, vytvářela v ovládaném lidu ony bytostně ženské ctnosti, když mimoto sami ti kněží osobně žili činností a životem nevojenským a ze zkušenosti poznávali, že náboženské motivy působí obzvláště na ženy, a když se náboženství stále více popularizovalo,