

měli stále více důvodů hodnotit právě takové „ženské“ ctnosti jako ctnosti specificky náboženské. Avšak působila tak nejenom tato „vzpouora otroků“ v morálce, organizované kněžskými. Ve stejném směru působilo i to, jak přibývalo jedinců, kteří se o své újmě odpoutávali od tradice a osobně hledali spásu v askezi a především v mystice. Typické vnější situace toto působení ještě zesilovaly. Na pohled zcela nesmyslné střídání dílčích a efemérních malých politickomocenských útvarů při společném univerzalistickém náboženství a (poměrně) jednotné sociální kultuře (v Indii), anebo zas právě naopak všeobecná pacifikace a likvidace všech zápasů o moc ve velkých světových říších a zvláště byrokratizace politického panství (v římské říši), tedy všechny momenty, jež odnímají půdu politickým a sociálním zájmům sázejícím na vojenský zápas o moc a na sociální stavovský a třídní boj, působí ve stejném směru, k *antipolitickému odmítání světa*, k vývoji náboženské etiky bratrství, zavrhuující násilí. Moc apolitického křesťanského náboženství lásky nevyrostla ze „sociálně politických“ zájmů anebo snad z „proletářských“ instinktů, nýbrž právě z úplné ztráty takovýchto zájmů, a právě tak z ní rostl význam vůbec všech učení o spásu a náboženských obcí od prvního a druhého století doby císařské. A nositeli vysloveně apolitických religiozit spásy se nestávají nikterak jen, a často ani ne převážně, vrstvy ovládané a jejich morální vzpoura otroků, nýbrž zvláště vrstvy vzdělanců ztrativší zájem o politiku, protože na ni neměly vliv anebo jí byly znechuceny.

Zcela univerzální zkušenost, že násilí vždycky plodí násilí, že se sociální a ekonomické zájmy panství snoubí s nejideálnějšími reformními, ba i revolučními hnutími, že násilný boj proti bezpráví nepřivádí nakonec k vítězství větší práva, nýbrž větší moc nebo chytrost, nezůstala skryta alespoň nezainteresovaným intelektuálům a plodila vždy znovu radikální požadavek etiky bratrství: nečelit zlu násilím. Je společný buddhismu i kázání Ježíšovu. Je však vlastní i religiozitám jinak vysloveně mystickým, protože mystické hledání spásy, dlicí jaksi inkognito ve světě a hledící minimalizovat všechno jednání a jen tak pocítit spásu, vyžaduje pokoru a odevzdanost, a ten postoj nutně musí ryze psychologicky vzcházet z onoho neovladatelného pocitu lásky bez předmětu, který je mysticismu vlastní. Každý čistý intelektualismus ostatně mívá tendenci obrátit se takto v mystiku. Proti tomu světská askeze se může s existencí politickomocen-

ského řádu paktovat a cení si ho jako prostředku k racionální etické nápravě světa a ke krocení hříchů. Ovšem s mocenským řádem se její etika nespojí zdaleka tak snadno jako se sférou ekonomických zájmů. Neboť politická moc daleko víc než ekonomické výdělečné podnikání vyžaduje lidské kvality průměrné, kompromisy, lest a užívání jiných prostředků a hlavně i lidí morálně pochybných. Kromě toho sama politická činnost relativizuje všechny cíle a obětuje jim všechny přísné etické požadavky. Projevuje se to tak nápadně, že za slavného panství Makabejských, když vyčpělo první opojení z osvobozené války, vznikla právě mezi nejzbožnějšími Židy strana, jež dávala přednost cizímu panství před národním královstvím, podobně jako mnohé puritánské denominace považovaly za náboženství ve své pravosti vyzkoušená jen církvě pod křížem, to jest pod panstvím nevěřících. V obou případech působila jednak myšlenka, že pravost víry se může prokázat pouze v martyriu, jednak však principiální představa, že právě náboženské ctnosti jakož i nekompromisní racionální etika i na druhé straně neovladatelné bratrství nemůže mít místo uvnitř politického aparátu moci. Zde je zdroj příbuznosti světské askeze s úhybem ze státní politické činnosti („manchestrum“).

Konflikt asketické etiky stejně jako i onoho bratrství, které процitovala mystika, s mocenským aparátem nutným ve všech politických útvarech uspíšil vznik nejrůznějšího napětí i snah vyrovnat se s ním. Napětí mezi náboženstvím a politikou je přirozeně nejmenší tam, kde je náboženství, jako v konfucianismu, vírou v duchy anebo povýtce magií, kdežto etika je pouze chytré přizpůsobení vzdělaného muže světu. Ke konfliktu také vůbec nedochází tam, kde se náboženství, jež ukládá za povinnost násilnou propagandu právě prorocké zvěsti, tak jako starý islám, zcela vzdávalo snahy obracet všechny národy na víru a cílem boje za víru mu bylo hlavně podrobit a podmanit jinověrce pod panství panujícího řádu, nikoli přinášet spásu porobeným. Vždyť tady vůbec nejde o univerzální náboženství spásy. Stav, jaký si přeje jeho Bůh, je právě násilné panství věřících nad trpěnými nevěřícími, čili násilí samo není žádný problém. Světská askeze se mu v něčem blíží tam, kde tak jako radikální kalvinismus pokládá za boží vůli panství náboženských virtuosů náležících k „čisté“ církvi nad hříšným světem, aby jej zkrotilo. Na tom se zakládala, ne-li vysloveně, tedy aspoň v praxi, samozřejmě s všemožnými kompro-

misy, např. novoanglická\* teokracie. Konflikt nevzniká ani tam, kde je jako v indických intelektualistických učeních o spáse (buddhismus, džinismus) přerušen jakýkoli vztah k světu a kde jakékoli jednání v něm, kde také odpor vůči moci, jako každé násilí, jsou zakázány, ano jsou i bezpředmětné. Jen jednotlivé faktické konflikty mezi konkrétními požadavky státu a konkrétními náboženskými příkázáními vznikaly tam, kde byla jistá religiozita párijským náboženstvím skupiny vyloučené z politické rovnoprávnosti, jíž však bůh přislíbil obnovu jejího náležitého postavení, jako bylo Židovstvo, které nikdy nezavrhovalo stát a moc, naopak, aspoň dokud Hadrian nezbořil jeho chrám, očekávalo v podobě Mesiáše vlastního politického panovníka.

Konflikt vedl k mučednictví anebo k pasivnímu antipolitickému snášení násilného panství tam, kde náboženská obec zavrhovala každé násilí jako zlo odporující bohu a žádala na svých členech, aby se ho zdrželi, nicméně nechtěla přímo prchat ze světa, ale chtěla jaksí ve světě zůstat. Jak ukazuje historie, byl náboženský anarchismus vždycky jen přechodným jevem, protože aby v něj lidé opravdu uvěřili, muselo jej provázet osobní charisma. Existovaly politické útvary ne povýtce anarchistické, ale zásadně pacifistické. Nejdůležitějšími byly republiky kvakerů v Pennsylvánii, kterým se na rozdíl od všech sousedních kolonií po dvě generace skutečně dařilo vycházet bez násilí s Indiány a prosperovat. Až teprv ozbrojené konflikty mezi koloniálními mocnostmi obrátily pacifismus ve fikci, a nakonec tento princip zcela zdiskreditovala americká válka za nezávislost, vedená ve jménu základních zásad kvakerství, ale bez kvakerů, protože ti podle týchž zásad nesměli odporovat zlu. A tolerance vůči lidem jiného názoru, založená na týchž zásadách, nutila i kvakery zprvu respektovat geometrii volebních okresů, kterou stále nechotněji snášeli, nakonec však abdikovali z účasti ve vládě. Naprosto pasivní apolitismus, jaký typicky projevovali původní mennonité a podobně, způsobily různě zdůvodňovanými, většina obcí křtěnců, a vůbec též mnohé sekty v různých světadílech, zvláště sekty ruské, vedl při jejich absolutní poddajnosti, jež plynula ze zavrhování násilí, k akutním konflik-

\* Nová Anglie = kolonie zakládané v Severní Americe, dnes severovýchod USA.

tům hlavně jen tam, kde se vyžadovala osobní vojenská služba. Náboženské denominace nikoli absolutně apolitické se stavěly k válce různě, podle toho, zda šlo o obranu svobody vyznání proti zásahům politické moci, anebo o válku čistě politickou. O obou druzích válečného násilí platily dvě extrémní maximy. První maxima: čistě pasivně snášet cizí moc, ale odpírat vlastní účast na násilnostech, i když za to případně budeš trpět a budeš i umučen. To není jen stanovisko mystického apolitismu absolutně lhostejného ke světu, ani jen zásadně pacifistických forem světské askeze, nýbrž za náboženského útlaku ho osobní náboženská víra dosti často zaujme, jestliže neví, jaký vnější racionální řád a racionální vládu ve světě by žádal bůh. Luther zavrhl jak náboženskou válku, tak každou revoluci pro víru. Na druhé straně stojí jiná maxima: násilně odporovat přinejmenším proti znásilňování víry. K náboženské revoluci má nejbližší světský asketický racionalismus, který ví, jaký svatý řád si na zemi Bůh přeje. Mezi křesťanskými církvemi je to zejména kalvinismus. Ten ukládá povinnost bránit víru proti tyranům (i když podle samotného Kalvína, jak to odpovídá institucionální povaze jeho církve, pouze instancím k iniciativě povoláním – tedy stavovským). Náboženství s bojovnou propagandou a jejich deriváty, jako mahdistické a jiné islámské sekty, také islámem ovlivněná eklektická, zprvu dokonce pacifistická hinduistická sekta sikhů, mají samozřejmě povinnost vést náboženskou revoluci. K válkám čistě politickým, nijak se netýkajícím náboženství, staví se však zástupci obou protikladných stanovisek někdy prakticky zcela opačně. Ty religiozity, jež kladou na politický kosmos eticky racionální požadavky, musí k čistě politickým válkám zaujmout podstatně negativnější postoj než ty, pro které jsou řády světa dané a celkem lhostejné. Neporažená Cromwellova armáda podala petici parlamentu, aby zrušil povinné odvody, protože křesťan se smí zúčastnit jen takových válek, s jakými souhlasí jeho svědomí. Žoldnéřské vojsko je z toho hlediska zařízení poměrně mravné, protože žoldnéř se poradil s bohem a se svým svědomím, zda se má dát na to řemeslo. Státní moc je však mravná jen potud, pokud k boží slávě trestá hříchy a zakročuje proti bezpráví, čili pokud slouží víře. Naopak podle Luthera, který absolutně zavrhl náboženskou válku, náboženskou revoluci ve víře i každý aktivní odpor proti moci, zodpovídá při politických válkách za právo na válku světská vrchnost.

Racionální postuláty náboženství se její sféry vůbec nedotýkají a poddaný, když je aktivně poslušný ve všem, co neruší jeho vztah k Bohu, neobtěžuje své svědomí nijak.

### Změny v postoji křesťanství ke státu

Stanovisko starého a středověkého křesťanství ke státu vůbec kolísalo, anebo lépe řečeno měnilo těžiště mezi několika postoji:

1. Naprosto zavrhovalo tehdejší římskou říši, o které koncem antiky každý, včetně křesťanů, myslel, že bude samozřejmě trvat do konce světa jako panství Antikristovo.

2. Bylo ke státu zcela lhostejné, pasivně tedy trpělo moc (vždy a stále nespravedlivou), a tudíž i aktivně plnilo všechny vnucené povinnosti, pokud přímo neohrožovaly spásu, zejména platilo daně. Že se má „dávat císaři, co je císařovo“, neznamenalo snad, jak bychom dnes chtěli smysl uhladit, že se to pozitivně uznává, nýbrž že je absolutně lhostejné, jak to na světě běží.

3. Vyhýbalo se všem konkrétním politickým záležitostem, protože účastnit se jich (kultu císaře) vede nutně k hříchu, avšak vrchnost, i nevěřící, se uznává, vždyť ji Bůh chtěl, a je-li hříšná jako všechny řády světa, je to boží trest za hříchy, jež na nás uvrhl Adamův pád, a křesťan jej musí poslušně přijímat.

4. Hodnotilo vrchnost pozitivně, i nevěřící vrchnost, neboť je nezbytným nástrojem, skrze nějž jsou přirozeným poznáním, jež daroval Bůh i nábožensky neosvíceným pohanům, sledovány a trestány zavrženíhodné hříchy, a tvoří proto obecnou podmínku veškeré Bohem dané pozemské existence.

První dva z uvedených postojů patří hlavně do periody eschatologického očekávání konce světa, ale občas se znovu vynořovaly později. Poslední z uvedených postojů antického křesťanství v zásadě neopustilo, ani když bylo uznáno za státní náboženství. K velkým proměnám ve vztahu ke státu docházelo až ve středověké církvi, znamenitě je osvětlil svými výzkumy Troeltsch. Problém, do kterého se křesťanství dostávalo, se sice netýkal jenom církve, ale dotýkal se jí také, zčásti z vnitřních, zčásti z vnějších, mimonáboženských příčin. Šlo o pozici takzvaného „přirozeného práva“ jednak vůči náboženskému zjevení, jednak vůči pozitivním politickým útvarům a tomu, jak si

počínají. Zmiňujeme se o tom příležitostně při výkladu forem náboženských obcí a potom v oddílu o formách panství. Zde jen ukážeme, jak ji řešila individuální etika: Všeobecné schéma, podle kterého zpravidla náboženství, když bylo v politickém svazku náboženstvím převládajícím a privilegovaným a zejména bylo-li religiozitou institucionálního udílení milosti, řešilo rozpory mezi náboženskou etikou a neetickými nebo protietickými požadavky života ve vládnoucím státním a ekonomickém řádu, byla relativizace etiky a její diferenciací na etiku „organickou“ a etiku asketickou.

### „Organická“ etika povolání

„Organickou“ etiku povolání přijímají církevní myslitelé, jako např. Tomáš Akvinský – což právem zdůrazňuje Troeltsch – v protikladu ke stoickému učení antického křesťanství zlatého věku a prvotnímu blaženému stavu všeobecné anarchické rovnosti všech lidí. Vycházejí z představy běžné už v animistických vírách v onen svět, z přesvědčení, že nehledě ani ke všem následkům hříchů jsou lidé od přírody různí, a z toho vyplývají stavovské rozdíly osudu na tomto i na onom světě. Mimoto však vyvozují dané mocenské poměry i metafyzicky. Buď následkem dědičného hříchu nebo následkem individuálního karmanu anebo následkem dualisticky motivované zkaženosti světa jsou lidé odsouzeni snášet násilí, lopotu, utrpení, nemilost, obzvláště též rozdíly stavovského a třídního postavení. Prozřetelnost zřídila povolání anebo kasty tak, že každému připadla z boží vůle anebo neosobním řádem světa předepsaná úloha, a tím pro něho platí jiné zvláštní etické požadavky – tak jako mají různé úkoly jednotlivé orgány těla. Mocenské poměry mezi lidmi, jež se na tom zakládají, jsou Bohem dané vztahy autority; a vzpírat se jim anebo klást na život jiné požadavky, než jaké odpovídají pořadí stavů, je proti Bohu a je to lidská pýcha urážející svaté tradice.

V tomto organickém řádu jsou náboženským virtuosům, buď asketické, nebo kontemplativní povahy, přiřčeny zvláštní úlohy: hromadit poklad nadbytečných dobrých skutků, z něhož se uděluje institucionální milost. A právě tak jsou přiřčeny zvláštní úlohy pánovníkům, válečníkům a soudcům, řemeslníkům a sedlákům. Podrobí-li se zjevené pravdě a zamiluje-li si ji, dosáhne jedinec pozem-

ského štěstí v tomto řádu a bude odměněn na onom světě. Islámu je tato „organická“ koncepce a vůbec celá problematika mnohem vzdálenější, protože se vzdal univerzalizmu a za ideální stavovské rozvrstvení světa považuje rozdělení na věřící, kteří panují, a nevěřící, kteří je živí, a jinak nechť si národy páří své životní poměry, náboženství zcela lhostejné, upravují, jak chtějí. Zde se zajisté objevuje konflikt mystického hledání spásy a asketické náboženské virtuozity s institucionální ortodoxií a dále konflikt mezi právem posvátným a právem profánním, vznikající všude, kde existují pozitivní normy posvátného práva, a v teokratické ústavě se kladou otázky pravověrnosti, nikoli však základní náboženský problém přirozeného práva, problém vztahu mezi náboženskou etikou a světskými řády vůbec. Proti tomu indické právní knihy stanoví organicky tradicionalistickou etiku povolání ve schématu podobném, ale důslednějším, jako středověké katolické učení a nota bene tuze chatrná luterská doktrína uznávající ve společnosti trojí stav: status ecclesiasticus, politicus a oeconomicus (*stav církevní, politický a hospodářský*). A stavovský řád v Indii je, jak už jsme viděli, skutečně kastovní etikou spojenou se specifickým učením o spásě: s šancí člověka postoupit výš v příštím životě na zemi, právě když plní třeba i ty nejpovrženější povinnosti své kasty. Taková víra právě v nejnižších kastách, které mohou při stěhování duší nejvíc získat, působí nejradikálněji, takže se naprosto přijímá daný pozemský řád. To, jak středověké křesťanství promítá stavovské rozdíly z této krátké pozemské existence i do věčné existence na onom světě – jak třeba vysvětluje Beatrice v Dantově *Ráji* – jevílo by se z hlediska pozemské teodiceje absurdním. Ve skutečnost to odnímá striktnímu tradicionalismu organické etiky všechny ty neomezené naděje v budoucnost, jež vidí zbožný hinduista věřící ve stěhování duší, a tedy v možnosti stoupat v pozemské existenci výše. Tato představa proto ani z čistě náboženského hlediska nebyla zdaleka tak spolehlivou oporou tradiční dělby povolání jako skálopevné přílnutí kasty k nadějším, jež skýtá stěhování duší. Mimoto se však středověká a také luterská tradicionalistická etika povolání i fakticky zakládala na předpokladu, který se stále více ztrácel, a který měla společný s etikou konfuciánskou: na předpokladu, že ekonomické i politické mocenské poměry mají čistě osobní charakter, že justice a hlavně správa jsou kosmem projevů osobního poddanství, ovláda-

ným svévolí a milostí, hněvem a láskou, především však vzájemnou úctou mezi pánem a poddaným, tak jako v rodině. Tedy charakter mocenských vztahů, na které lze klást stejné etické postuláty jako na jiné osobní vztahy. Ale nejen „otroctví bez pána“ (Wagner), v němž se ocitá moderní proletariát, nýbrž především kosmos racionálních státních institucí, ti „státní lotři“, které tupil romantismus, nemá dnes, jak ještě objasníme, naprosto takový charakter, aby se s osobami muselo zacházet různě, s každou podle jejího důstojenství, jak se rozumělo v personalisticky stavovském řádu samo sebou a problémem někdy jen bylo, také Tomáši Akvinskému, v jakém smyslu se té zásadě má rozumět. „Bez ohledu na osobu“, „sine ira et studio“, bez nenávisti a tedy i bez lásky, bez svévole a tedy bez milosti, z věčné profesionální povinnosti a ne z konkrétního osobního vztahu vyřizuje dnes homo politicus stejně jako homo oeconomicus své úkoly právě tehdy, když se co nejlépe řídí racionálními pravidly moderního mocenského řádu. Ne z osobního hněvu nebo z potřeby pomstít se, nýbrž zcela neúčastně a ve smyslu věcných norem a účelů přivádí moderní justice zločince ze života k smrti, jednoduše z moci svých vlastních racionálních zákonů, asi tak jako odplácí neosobní karmán v protikladu k Jahvově divé pomstychtivosti.

Vnitropolitická moc se stále více zvětšuje v „právní stát“ – ale hledíme-li na ni nábožensky, jsou to jen nejdokonalejší mimikry brutality. Veškerá politika se však orientuje na věcnou státní rezonu, na pragmatiku a na absolutně samoučelné uchování dělby vnější i vnitřní moci – což se z náboženského hlediska nutně jeví zcela nesmyslným. Ale teprve tím získává onen aspekt a onen pověstný osobitě racionální patos, jak to svého času znamenitě vyjádřil Napoleon, a ten patos se každé etice bratrství musí jevit naskrz cizím, stejně jako racionální ekonomické řády. Jak se dnešní církevní etika působuje této situaci, nebudeme zde podrobněji líčit. V podstatě se, pokud jde o katolickou církev, problém odbývá od případu k případu. Církev především chrání vlastní kněžské mocenské zájmy, jež se také stále více zvětšují v „rezonu církve“, a to stejnými a podobnými moderními prostředky, jaké užívá ve svém zájmu světská moc. Cíl křesťanské víře skutečně adekvátní nyní je, aby se ono zvětňování mocenského panství doplnilo racionální etickou výhradou, v níž problematika spočívá – etikou povolání se světskou askezí. Jedním

z faktických následků racionalizace moci, které se v různém stupni a také různým způsobem projevují tam, kde se moc vývojem odklání od osobního hrdinského a společenského smýšlení k národnímu „ státu“, je, že přibývá úteků do iracionality apolitických citů. Buď do mystiky a nezřízené etiky absolutního „dobra“, nebo do iracionality sféry nenáboženských citů, hlavně do erotiky. S mocí těchto sfér se ovšem náboženství spásy vždy dostávalo do specifického rozporu, zejména také s nejmocnější silou mezi nimi, s pohlavní láskou, s nej-univerzálnější základní komponentou ve skutečném průběhu lidského společenského jednání, vedle „pravých“, čili ekonomických a sociálních zájmů o moc a o prestiž.

### Religiozita a sexualita

Vztahy religiozity k *sexualitě* jsou mimořádně intiní, zčásti vědomě, zčásti nevědomě, zčásti přímo, zčásti nepřímo. Ponecháme stranou četné souvislosti magických a animistických představ a symbolů, jež pro nás nejsou důležité, a soustředíme se jen na několik sociologicky relevantních rysů.

Typická forma sexuálního bĚsnění bývá především součástí primitivního kolektivního náboženského jednání: orgií. Někdy se mu dostává přímo a úmyslně této funkce i v religiozitě poměrně usoustavněné, třeba v religiozitě ťakti v Indii. Ta si stále ještě vede skoro na způsob starých falických kultů a ritů různých funkčních božstev způsobujících plodnost (lidí, dobytka, osiva). Zčásti, a to častěji, je však erotická orgie v podstatě nechtĚný následný jev extáze vyvolané jinými orgiastickými prostředky, zejména tancem. Z novodobých sekt k tomu docházelo při taneční orgiastice chlystů. Ta, jak jsme vidĚli, dala podnět k vytvoření sekty skopců, která chtěla tyto nežádoucí, s askézí neslučitelné výstřelky zamezit. JistĚ, často mylnĚ vkládané instituce jako zejména chrámová prostituce navazovaly na orgiastické kultury. Co do praktické funkce hrála pak chrámová prostituce často úlohu nevěstince pro cestující sakrálnĚ chránĚné kupce, kteří jsou ještě dnes z povahy věci všude typickým publikem veřejných domů. Vyvozovat tu občasnou sexuální orgiastiku z endogenní čelední a kmenové „promiskuity“, jež je normální primitivní institucí, je zcela pošetilé.

Orgie sexuálního opojení může být, jak jsme vidĚli, úplně anebo částečně zjemněna v erotickou lásku k bohu nebo spasiteli. Ovšem i na ní, ostatně také na magických představách jiného druhu anebo i na chrámové prostituci se může zakládat náboženská zásluha, sexuální sebeobĚtování, ale to nás zde nezajímá. Je však nesporné, že nemálo mystických a asketických a právě antierotických religiozít poskytuje náhradní ukojení sexuálně podmínĚných fyziologických potřeb. Ale my se zde zabýváme nepřátelstvím náboženství k sexu a nehledáme beztak sporné neurologické souvislosti, nýbrž souvislosti, jež mají „smysl“ sociologický. Neboť ten „smysl“, který je do protisexuálního zamĚření vkládan, může i při stejnĚm neurologickĚm stavu prakticky navozovat velmi různé chování, o což nám zde jde také jen zčásti.

Forma nejomezenější, pouhá kultovní cudnost, čili dočasná abstinence aktivního knĚze nebo i účastníků kultu před přijetím svátosti, souvisí asi rozmanitým způsobem s normami tabu, kterým se z magických a deisidemonických motivů, jimiž se zde neobíráme, musí sexuální sféra podřídít. Zdrženlivá charismatická extáze knĚze a náboženského virtuosa, tedy trvalá abstinence, vychází asi hlavnĚ z představy, že sexuální zdrženlivost, chování zajisté nevšední, je jednak symptomem charismatické kvality, jednak zdrojem kvalit extatických, kterých lze užít k magickĚmu působení na boha.

Později, zvláště v západním křesťanství, je pro knĚžský celibát podstatná a rozhodující jednak nutnost, aby nositel úřadu výkonem nezůstával pozadu za asketickĚm virtuosem (mnicem), jednak též zájem hierarchie, aby se zamezilo faktické možnosti, že by se obročil dědila. Na stupni etické religiozity se pak místo různých magických motivů vytvářejí dva jiné typické smysluplné protisexuální postoje. Buď sexuální abstinence platí za centrální a nezbytný prostředek mystického hledání spásy v kontemplativní odloučenosti od světa, jehož nejintenzivnějším pokušením bývá právě tento nejsilnější pud lidského tvora. To je stanovisko mystického útĚku ze světa. Anebo úvaha asketická, že zvlátní iracionalita tohoto jediného aspoň ve svĚm vyvrcholení racionálně nikdy nezvládnutelného aktu by nejmĚo ohrozila racionální bdĚlost, sebeovládání a metodiku života. Často přirozenĚ působí oba motivy.

Jinak se i všichni skuteční proroci bez výjimky i neproročí knĚ-

zí-systematizátoři z těchto motivů sexualitou zabývají, a to veskrze se stejným úmyslem: především odstranit sexuální orgie („kurevnictví“ židovských kněží) – což odpovídá všeobecnému stanovisku zejména proroků k orgiím – dále však odstranit volné sexuální poměry vůbec ve prospěch řízeného a sakrálně legitimizovaného „manželství“. Do konce takový prorok jako Muhammad (který, jak známo, sám sobě sůrou udělil dispens z maximálního počtu žen, jinak platného) do svého příslibu pozemské odměny bojovníkům za víru zcela nekompromisně vložil rozsáhlý příkaz sexuální bezúhonnosti. Formy nemanželské lásky a prostituce, dříve legální, byly v ortodoxním islámu proskribovány s pronikavým výsledkem, jaký dodnes najdeme sotva kde jinde. U křesťanské a indické mimosvětské askeze je to samozřejmé. Mystické indické prorocké misie absolutního kontemplativního útěku ze světa ze své cesty k spáse vylučují jakýkoli sexuální poměr. Ale i konfuciánská etika naprostého přizpůsobení světu považuje nezřízenou erotiku za méněcennou iracionalitu, neboť ruší gentlemanovu vnitřní vyrovnanost, a navíc je žena iracionální, těžko ovladatelná bytost.

Mojžíšovo Desatero, stejně jako indické posvátné právo i relativistická laická etika indických mnišských proroků zapovídají manželskou nevěru a misie Ježíšova jde svým požadavkem absolutní a nerozlučitelné monogamie a striktním vymezením dovolené legitimní sexuality dále než všechna ostatní náboženství. Cizoložství a smilstvo se v nejranějším křesťanství považovalo takřka za jediný hřích absolutně smrtelný. Uprostřed řecké a římské středozemní antiky, která sice vychovávala k monogamii, ale dovolovala volnou rozluku, byla „univira“ specifíkem křesťanské obce. Osobní postoj k ženě a k postavení ženy v náboženské obci je u různých proroků přirozeně různý, podle povahy jejich zvěsti, zejména podle toho, jak vychází vstříc specificky ženské emocionalitě. Ovšem tím, že prorok (jako Buddha) rád vidí, když mu v patách následují duchaplné ženy, a že je (jako Pythágorás) používá za propagandistky, neučiní se ještě pro postavení žen nic. Jednotlivá žena je „svatá“, ženy jsou nádobami hříchů.

Nicméně všechna orgiastická a mystagogická propaganda, včetně dionýzovské, se snažila aspoň dočasně a relativně o „emancipaci“ žen, pokud tuto snahu nepřekrývaly jiné náboženské tendence a ne-

chuť k hysterickým ženským prorokyním, jako u učedníků Buddhových a v křesťanství už u Pavla, anebo mnišský strach před ženou, nejextrémněji u sexuálních neurotiků, jako byl např. Alfons z Liguori. Nejvýznamnější místo mají ženy v mnoha pneumatických (hysterických nebo sakramentálních) sektářských kultech, jmenovitě čínských. Kde nemají ženy v propagandě žádný význam, jako u Zaratuštry a v Izraeli, je jejich postavení pochopitelně jiné.

Prorocká i kněžská etika, ostatně zcela ve shodě s etikami helénskými a římskými a vůbec všemi na světě, jež se k této věci vztahují, nepojímá samo legálně reglementované manželství jako „erotickou“ hodnotu, nýbrž navazující na věčné pojetí tzv. „přírodních národů“ toliko jako ekonomické zařízení k plození a výchově dětí coby pracovních sil a plnitelů kultu zemřelých. Ve starém židovství zprošťovali novomanžela politických povinností, aby si mohl užít mladé lásky, ale to je zjev ojedinělý. Ve Starém zákoně je proklet hřích Onanův (coitus interruptus), což přejímá katolictví a zatracuje a počítá též za těžký hřích sterilní pohlavní styk. Z toho je vidět, že ani židovství nepřipouštělo erotiku zbavenou svého organického smyslu. Rozumí se, že i ze stanoviska každé světské askeze, zejména puritánství, se legitimní pohlavní život omezuje na tento racionální účel.

Na poli mystiky se jen někdy odchyluje k projevům méně jednoznačným, když akosmický cit lásky vyvolává i nezřízené a zcela orgiastické vzrušení. Samotný (legitimní a normální) pohlavní styk, tedy nakonec vztah mezi sférou náboženskou a organickou, nehodnotí prorocká ani racionální kněžská etika jednoznačně. V konfucianismu i ve starém židovství se zčásti z představ animistických, zčásti z následných a velmi univerzálních představ o potřebě potomstva (působících také v etice vědecké a hinduistické), stává přímo příkazáním plodit děti. Mimoto se už v talmudském židovství i v islámu stejně pozitivně příkazuje manželství, aspoň zčásti ze stejných důvodů, z jakých se v orientálních církvích vylučují z (nižších) farních obročí neženatí vysvěcení: hlavně se totiž má za to, že u normálního člověka je pohlavní pud nepotlačitelný, a proto se mu musí dodat legitimně reglementovaný kanál. Tomu stanovisku odpovídá nejen relativizace laické etiky v indických kontemplativních náboženstvích spásy zakazujících cizoložství Upesakům, ale i stanovisko Pavlovo, podle nějž, také z mystických motivů, o něž nám zde nejde, je abso-

lutní abstinence jen čistě osobní charisma náboženských virtuosů, tedy stejně, jako se věc pojímá v katolické laické etice. Takové je však i stanovisko Lutherovo, který koneckonců v manželské sexualitě viděl jen menší zlo než nějaké „kurvení“, takže Bůh musí tento druh legitimního hříchu „přehlédnout skrz prsty“, neboť je to následek nepřekonatelnosti chťice, který je následkem dědičného hříchu. V Ježíšově božím království, rozuměj: v budoucím království na zemi, žádána sexualita nebude a všechny oficiální křesťanské teorie haněly právě psychickou, citovou stránku sexuality, totiž „chtíč“, jako následek hříšného pádu prvních lidí.

Stále ještě rozšířené domněnce, že jde o specialitu křesťanství, odporuje fakt, že neexistuje ani jediné náboženství spásy, které by zastávalo stanovisko zásadně jiné. Vysvětlujeme si to řadou obecných příčin. Především samotným vývojem racionalizace životních podmínek se v životě racionalizuje i sexualita. Na úrovni rolníka je pohlavní akt všedním dějem a u mnoha přírodních národů milenci ani necítí před přihlížejícím cestovatelem stud, ani v obsahu věci nevidí nic neobyčejného. Pro naši problematiku je rozhodující, že se sexuální sféra vývojem sublimovala v základ specifických vjemů, v „erotiku“, a tím se stala něčím *nevšedním*, naplněným zvláštní hodnotou. Dva nezávažnější momenty, jež tu působí, jsou jednak zabraňování stále více sexuálnímu styku do cesty zprvu ekonomickými zájmy rodové čeledi, a potom stavovskými konvencemi. Tato sféra jich nebyla prosta ani předtím na žádném známém stupni vývoje sakrální a ekonomické reglementace, ale původně byla přece jen méně omezována konvenčními přehradami, k nimž se pozvolna připojovaly přehrady ekonomické, jež sexuálními svazkům překážely později. Vliv specificky moderních „etických“ omezení, jež údajně zaviňují prostituci, se ovšem skoro vždy hodnotí nesprávně. Řemeslná „prostituce“ heterosexuální i homosexuální (zácvik tribádů) se objevuje i na nejprimitivnějším stupni kultury, protože nikde pro ni nechybí nějaké sakrální nebo vojenské či hospodářsky podmíněné omezení. Její absolutní odsudek se datuje teprve od konce 15. století.

Avšak nároky čeledi na zaopatření dětí jejích dcer a existenční nároky mladých manželství se neustále stupňují v rafinovanou kulturu. Tím vystupuje stále víc do popředí další prvek vývoje. Stále hlou-

běji, i když stále nepozorovatelněji působí na vztah k erotice to, že se celá existenciální náplň člověka vymyká z organického koloběhu prosté existence rolnické.

### Etika bratrství a vztah k umění

Etická religiozita, zvláště religiozita bratrství, upadá někdy do hlubokých rozporů se sférou *umění*, s nejsilnější iracionální silou v osobním životě. Původně jsou, pravda, obě síly ve vztahu co nejin-timnějším. Idoly a ikony všeho druhu, hudba jako stimulátor extáze nebo přivolávací či zažehnávací kultovní úkony, produkce svatých pěvců, kouzelníci, chrámy a kostely, tyto největší umělecké stavby, tvorba kostelního náčiní, tato hlavní práce uměleckého řemesla, činí náboženství nevyčerpatelným zdrojem možného rozvoje umění. Čím víc se však umění konstituuje jako samostatná sféra – což je následek laického vzdělání – tím snáze se dostává do konfliktu s nábožensko-etickým pořadím hodnot, které je s ním neslučitelné. Prostému nezaujatému receptivnímu poměru k umění záleží především na smyslu, na obsahu a může vytvořit společenství. *Uvědoměle* v umění odkrývat ono specificky umělecké je vyhrazeno intelektualistické civilizaci. Právě tím však mizí to, čím umění vytváří společenství, a také to, čím se snáší s náboženským úsilím o spásu. Nejenom že pak ono světské oblažující povznesení myslí, jímž si umění čistě jako umění troufá obdařovat, musí etická religiozita stejně jako pravá mystika kárat jako troufalost, bezbožnou a nepřátelskou spásu z etické iracionality světa, ale mimoto je každé askezi samo o sobě povážlivým narušováním systematizace způsobu života, kochá-li se člověk uměleckými hodnotami. Konflikt se stupňuje, jak kdekdo stále víc napodobuje estetický názor na umění, který je vlastní intelektualismu. Jak je odmítána odpovědnost za etický soud nad uměleckým dílem a jak se zahlazuje každé zdání omezeného tradicionalismu, což intelektualistický věk přináší, umožňuje to přeformovávat etické soudy o uměleckém díle v soudy interpretované esteticky (v typické formě: neod-suzuje se „zlé“, ale „nevkusné“). Všechny subjektivistické úsudky o vkusu pak nijak neapelují na lidské vztahy, a kult estétství k tomuto nedostaku fakticky vede. Tu potom oproti nábožensko-etické normě, se kterou někdo eticky třebaš polemizuje, ale u vědomí své lidské ne-

dostatečnosti se jí přece podřizuje jako něčemu, co sice v jednotlivostech odmítá, ale o čem soudí, že se o užitečnosti a oprávněnosti a hlavně o principu určitě dá diskutovat, může se holé estétství z náboženského hlediska velmi snadno jevit jako nejhlubší forma nedostatku lásky, spojené se zbabělostí. V každém případě neponechává čistě estetický postoj vůbec žádné místo důsledné etice bratrství, pokud je její tendence přímo antiestetická, a platí to i naopak.

Náboženské zavrhování umění je přirozeně v podstatě paralelní k odvrhování magických, orgiastických, extatických a ritualistických prvků náboženství ve prospěch prvků asketických a spirituálně mystických. Dále souvisí s racionálním a literárním charakterem vzdělávání kněží i laiků, kterému zpravidla přeje knižní náboženství. Především však v samotné prorocké misii působí dvojí antiestetický směr. Jednak odmítání orgií a většinou i magie, jež je pro ni podstatné a samozřejmé. Židovský odpor „k zobrazování a k zpodobování“, podmíněný původně magicky, interpretovali proroci spiritualisticky, vycházejíce z pojmu absolutně nadsvětského Boha. Někdy se zas vytváří napětí mezi ústřední náboženskou a etickou orientací prorockého náboženství a „lidským dílem“, z něhož podle proroků vzhází jen zdánlivá spása. Konflikt je pak tím nesmiřitelnější, čím nadzemštější a přitom zároveň světější je Bůh zvěstovaný proroky.

Na druhé straně uznávalo náboženství vždy znovu, že umělecké mistrovské výkony jsou nepochybně „božské“, a právě masové náboženství bývá pak přímo odkázáno na „umělecké“ prostředky, díky jejich drastickým účinkům, a všude se dělají ústupky magicky idolatrickým potřebám masy. Nehledě ani k tomu, že organizovaná masová religiozita bývá nezřídka spojena s uměním i ekonomickými zájmy. Například byzantští mniši obchodovali ikonami a byli také odpůrci cízaropapistické moci císařů, opírajících se o obrazoborecké vojsko rekrutované z pohraničních provincií, kde působil islám, tenkrát přísně spiritualistický, a císařská moc chtěla mnichům, těmto nejnebezpečnějším rivalům, překazit plány na panství v církvi odebráním tohoto zdroje příjmů. Psychologicky pak vede cesta od každé orgiastické a ritualistické náladové religiozity, ale i od náboženství lásky vyvolávajícího mystické sebezapomnění, při vší různosti jejich pocítovaného „smyslu“, velice snadno k umění. Od prvního typu religiozity hlavně ke zpěvu a k hudbě, od druhého k výtvarné-

mu umění, od třetího k lyrice a k hudbě. Vše, co víme o indické literatuře a umění, a o zpěvech radostně světu otevřených súfistů a tak dále až k písním Františkovým a o nesmírné působivosti náboženské symboliky i o citových náladách podbarvených mysticky, všechno svědčí o této souvislosti. Avšak nejen že se jednotlivé známé formy religiozity chovají k umění naprosto rozdílně, ale uvnitř každé z nich se k němu různě stavějí jednotlivé struktury, vrstvy a představitelé: proroci jinak než mystagogové a kněží, mniši jinak než laici, masové náboženství jinak než sekty virtuosů, a z těch zcela jinak sekty asketické, co do efektu zajisté k umění nepřátelštější než sekty mystické. To už s naším pojednáním nesouvisí. Opravdová možnost vzájemně vnitřně vyrovnat postoj náboženský s uměleckým v plném (subjektivně pocítovaném) smyslu je ovšem značně ztížena, jakmile se definitivně opustí stádium magie nebo čistého ritualismu.

Pro nás je důležité, jaký dopad mělo, když se v jistých, specificky racionálních náboženstvích, ve značné míře při synagogální bohoslužbě, pak ve starém křesťanství a znovu zase v asketickém protestantství zavrhy všechny vpravdě umělecké prostředky. Byl to tak či onak symptom nebo prostředek, jak vystupňovat racionalizační vliv náboženství na způsob života. Že by bylo přikázání („*Neučiniš sobě rytiny...*“) přímo rozhodující příčinou židovského racionalismu, jak soudí mnozí představitelé vlivných židovských reformních hnutí, je asi tvrzení přehnané. Nelze však pochybovat o tom, že neustálé zatracování každé nezaujaté oddanosti vlastním formálním hodnotám umělecké tvorby – a jeho účinek je citelně znát na rozsahu a druhu umělecké produktivity zbožných Židů a puritánů – musí působit ve směru k intelektualistické a racionální metodice života.