

církve, jak je pro něj po bojích dvacátých let stále jistější, brzdila o sobě vývoj nových hledisek na půdě etiky.

A tak tedy u Luthera zůstal pojem povolání tradicionalisticky podvázán.⁷⁸ Povolání je tím, co má člověk přijmout jako Boží řízení, jako něco, k čemu se má „hodit“: toto zabarvení překrývá jinou, rovněž u něho obsaženou myšlenku, že povolání je jakýmsi nebo dokonce spíše *oním* od Boha stanoveným úkolem.⁷⁹ A vývoj ortodoxního lutherství tento rys ještě podtrhl. Jediným etickým výdobytkem zde bylo zpočátku cosi negativního: odpadlo překonávání nitrosvětскosti asketickými povinnostmi, spojené s kazáním poslušnosti vůči vrchnosti a zapojení do dané životní situace.⁸⁰ – Jak ještě vyloží

Taulerovy), i když jen čistě psychologicky.

⁷⁸ Jeho konečné stanovisko je pak formulováno v některých výkladech Genesis (in: *Op. lat. exeget.*, vyd. Elsperger, IV, str. 109): „Neque haec fuit *tentatio*, intentum esse suae vocationi et de aliis non esse curiosum ... Paucissimi sunt, qui sua sorte vivant contenti ... (tamt., str. 111). Nostrum autem est, ut vocanti *Deo pareamus* ... (str. 112). Regula igitur haec servanda est, ut unusquisque *maneant in sua vocatione et suo contentus vivat*, de aliis autem *noen sit curiosus*“. To co do výsledku odpovídá naprosto tradicionalistické formulaci u Tomáše Akvinského (*Summa th.*, V, 2. dd., čl. 118, 1c): „Unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo ... quaerit habere exteriores divitias, prout sunt *necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem*. Et ideo in excessu hujus mensurae consistit *peccatum*, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad avaritiam.“ Z touhy po zisku vznikající hříšné překračování míry, dané potřebou, odpovídající vlastnímu stavu, odůvodňuje Tomáš z lex naturae, jak se objevuje v *účelu* (ratio) vnějších statků, u Luthera je založena v Božím řízení. O vztahu víry a povolání u Luthera viz ještě díl VII, str. 225: „... quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quae mere corporalia et animalia sunt. *Tanta res est fides* ... Verum est quidem, placere Deo etiam in impiis *sedulitatem et industriam in officio*“ (tato aktivita v povolání je ctnost *lege naturae*). „Sed obstat incredulitatis et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei“ (připomíná kalvinistické obraty)....*Merentur igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita praemia sua*“ (protiklad k Augustinovi „vita specie virtutum palliata“) „sed non numerantur, non colliguntur in altero.“

⁷⁹ V *Kirchenpostille* (Erl. vyd., 10., str. 233 a 235 n.) se říká: „Každý je povolán k nějakému povolání“. Na *toto* povolání (na str. 236 se přímo hovoří o „rozkazu“) se má vyčkávat a v něm se má sloužit Bohu. Bůh má radost z *poslušnosti*, s níž se v něm setkává, a ne z výkonu.

⁸⁰ Tomu odpovídá, že – na rozdíl *proti* tomu, co se výše říkalo o působení pietismu na hospodárnost dělnic – o moderních podnikatelích se občas tvrdí, že

me při pojednání o středověké náboženské etice, myšlenka povolání v tomto lutherovském ražení byla dalekosáhle připravena u německých mystiků, zejména zásadní rovnocenností duchovních a světských povolání u Taulera a *nižším* hodnocením tradovaných forem asketických zásluh,⁸¹ a to v důsledku jedině rozhodujícího významu extaticko-kontemplativního přijetí božského ducha duší. V určitém smyslu znamenalo lutherství proti mystikům krok zpět, a to tam, kde proti mystikům (jejichž názory v tomto bodě často připomínají dílem pietistickou, dílem kvakerskou psychologii víry)⁸² u Luthera – a ještě více v jeho církvi – znejistili psychologické základy racionální etiky povolání, a to proto, že – jak ještě ukážeme – mu byl sklon k asketickému sebedisciplinování podezřelý jako svatost prostřednictvím díla, a proto v jeho církvi musel ustupovat stále víc do pozadí.

Samotná myšlenka „povolání“ v lutherském smyslu⁸³ – to jediné zde mělo být zjištěno – byla tedy v každém případě, jak jsme dosud mohli vidět, jen problematickou půdou pro to, co hledáme. Tím nemá být ani v nejmenším řečeno, že by lutherská forma nového uspořádání náboženského života neměla praktický význam také pro předměty našeho zájmu. Zcela naopak. Tento význam zřejmě není *bezprostředně* odvoditelný pouze ze stanoviska *Luthera* a jeho církve ke světským povoláním a vůbec není tak snadno uchopitelný, jak by tomu snad mohlo být v případě jiných podob protestantismu. Zdá se nám proto vhodné zkoumat nejdříve ty jeho formy, v nichž je souvislost životní praxe s náboženským východiskem snáze uchopi-

dnes například přísně církevně-luteránští (malo)průmyslníci třeba ve Westfálsku myslí ve zvláště vysoké míře tradičně, a mají sklon odmítat restrukturalizaci způsobu práce i bez přechodu k továrnímu způsobu, a to vzdor pro ně kynoucímu většímu zisku, přičemž argumentují odkazem do zaslíbení, že se tam přece všechno srovná. Ukazuje se, že pouhý fakt *církevnosti* a víry ještě nemusí mít nějaký podstatný význam pro celkový životní způsob: jsou to mnohem konkrétnější náboženské životní obsahy, jejichž působení hrálo svou roli v době vzniku kapitalismu a – v omezené míře – hraje ještě dnes.

⁸¹ Srv. J. Tauler, Basilejské vyd., B1, str. 161 n.

⁸² Srv. specificky působivé Taulerovo kázání, na témže místě a násl. na str. 17, 18 a 20.

⁸³ Poněvadž je to na tomto místě jediný účel této poznámky o Lutherovi, spokojují se s touto potřebnou předběžnou skicou, která přirozeně ze stanoviska *Luthera* ocenění v žádném případě nemůže uspokojovat.

telná než v luterství. Už dříve jsme zmínili nápadnou roli *kalvinismu* a protestantských *sekt* v dějinách kapitalistického vývoje. Tak jako Luther v Zwinglim našel živoucího „jiného ducha“ než u sebe, tak jeho duchovní následovníci zvláště v kalvinismu. Katolicismus odevždy, a až do současnosti, viděl zcela právem v kalvinismu svého hlavního odpůrce. Zpočátku to mělo důvody politické: jestliže reformace není představitelná bez Lutherova zcela osobního náboženského vývoje a jestliže byla trvale duchovně určována jeho osobností, jeho dílo by přesto nemělo bez kalvinismu vnější trvání. – Avšak důvod odporu vůči kalvinismu, který mají katolíci společný s luterány, spočívá přece také v jeho etických zvláštích. Už povrchní pohled učí, že zde byl vytvořen zcela odlišný vztah mezi náboženským životem a pozemským jednáním, než jaký byl v katolicismu a luterství. To dokonce zřetelně vystupuje i v krásné literatuře, která používala specificky náboženské motivy. Vezměme třeba závěr *Božské komedie*, kde v ráji básníkovi selhává jazyk při zření Božích tajemství zbaveném všech žádostí, a postavme vedle toho závěr oné básně, která bývá nazývána *Božskou komedií puritanismu*. Milton uzavírá poslední zpěv svého „Ztraceného ráje“ po vyličení *vyhnání* z ráje:

*Ohlédnou se zpět, a vidí na východ
ráje, sídlo rozkoše, ach! ztracené,
meče plamenného zážeh strašlivý;
plná zbroje, plná hrozných oděnců
brána. Prolijí tu několik slz,
přirozených člověku, jež utrou však
rychle. Mohliť, an svět celý před nimi,
zvolit' sobě za místo k odpočinutí;
řídila je božská prozřetelnost.
Posléz, vedouce se rukou za ruku,
tesklivě skrz Eden pustý kráčeji.*

A o něco předtím říká Michael Adamovi:

*Pročež skutky hojné připoj k vědění
svému; připoj víru, ctnostné jednání,
mírnost, dobromyslnost, a onu všech
ctností duši pěknou, lásku k bližnímu;*

*nebude ti žet, že stratils tento ráj,
maje v sobě sám ráj mnohem šťastnější.⁸⁴*

Každý hned cítí, že tento mocný výraz vážného puritánského příklonu ke světu, to znamená: hodnoceníездеjšího života jako *úkolu*, by byl nemožný z úst středověkého spisovatele. Avšak stejně kongeniální je to také v luterství, například v chorálech Martina Luthera a Pavla Gerharda. Na místo tohoto neurčitého pocitu je však nyní třeba postavit přesnější myšlenkové *formulace* a ptát se po vnitřních důvodech těchto rozdílů. Odvolání na „charakter lidu“ zde není pouze vyznáním se z *nevědění*, ale v našem případě je zcela nepodstatné. Připisovat Angličanům 17. století nějaký jednotný „národní charakter“ by bylo jednoduše historicky nesprávné. „Kavalíři“ a „kulaté hlavy“ se nechápali jednoduše jen jako dvě strany, nýbrž jako radikálně odlišné lidské rody, a kdo na to pohlédne pozorně, musí jim dát za pravdu.⁸⁵ A na druhé straně charakterologický rozdíl anglických merchant adventurers proti starým představitelům Hansy lze konstatovat stejně jako vůbec i jiný hluboký rozdíl v anglických a německých zvláštích na konci středověku, vysvětlitelný bezprostředně různými politickými osudy.⁸⁶ Teprve síla náboženských hnutí – nejen ona sama, ale ona především – zde vytvořila rozdíly, které dnes pociťujeme.⁸⁷

Jestliže zde nyní, na tomto základě při zkoumání vztahů mezi starou protestantskou etikou a vývojem kapitalistického ducha vy-

⁸⁴ Překlad Josefa Jungmanna, podtrhl Max Weber. – Pozn. překl.

⁸⁵ Kdo by ovšem sdílel Levellerovu dějinnou konstrukci, byl by ve šťastné situaci, že by i toto redukoval na rasové rozdíly: jako zástupci Anglosasů věřili na své „birthright“ proti potomkům Viléma Dobývatele a Normanů. Je zvláštní, že nám až dosud nikdo nevysvětloval plebejské „Roundheads“ jako „Kulaté hlavy“ v antropometrickém smyslu.

⁸⁶ Zvláště anglická národní hrdost, důsledek Magny Charty a velkých válek. O dnes tak typickém prohlášení „She looks like an English girl“ při setkání s cizozemskou dívkou krásou máme rovněž zprávy už z 15. století.

⁸⁷ Tyto rozdíly přirozeně přetrvávaly také v Anglii. Zejména „Squirearchie“ zůstala až dodnes nositelem „merry of England“ a celá doba reformace může být vyložena jako vzájemný boj obou těchto typů Angličanství. V tomto bodě dávám zapravdu poznámkám M. J. Bonna (ve *Frankfurter Zeitung*) o krásném spise Schulze-Gävernitz o britském imperialismu. Srv. H. Lewyho in: *Archiv für Sozialwissenschaften*, 46, 3.

chážíme z výtvorů Kalvínových, kalvinismu a jiných „puritánských“ sekt, nesmí se to chápat tak, jako bychom očekávali, že u jednoho ze zakladatelů či zástupců těchto náboženských společenství jako *cíl* jeho životních snah nalezneme v nějakém smyslu předem dáno probuzení toho, co zde nazýváme „kapitalistickým duchem“. Asi nebudeme moci uvěřit tomu, že by úsilí o světské statky, myšlené jako sebeúčel, u někoho z nich platilo jako etická hodnota. A jednou provždy je třeba prohlásit: etické reformační programy nebyly nikdy ústředním hlediskem u žádného reformátora – za něž v našem zkoumání musíme považovat i takové muže jako Menno, George Fox, Wesley. Nebyli zakladateli společností pro „etickou kulturu“ anebo stoupenci humanitních sociálních reformních snah či kulturních ideálů. Pouze spása duší, a jen ta, byla úhelným kamenem jejich života a působení. Jejich etické cíle a praktické účinky jejich učení byly všechny zakotveny zde a byly jen *důsledky* čistě náboženských motivů. Budeme se proto muset připravit na to, že kulturní účinky reformace byly do značné části – pro naše zvláštní hlediska dokonce především – nepředvídanými a přímo *nechtěnými* důsledky práce reformátorů, často vzdálené nebo přímo v protikladu ke všemu, co jim samým tanulo na mysli.

Následující studie by mohla svým dílem také přispět skromným způsobem k objasnění způsobu, jímž „ideje“ vůbec působí v dějinách. Ale aby od počátku nevznikalo nedorozumění o smyslu, v němž zde takovouto působnost čistě ideálních motivů zastáváme, chtěli bychom si jako závěr těchto úvodních výkladů dovolit několik málo naznačujících poznámek.

Necht' je především výslovně poznamenáno, že se u těchto studií žádným způsobem nejedná o pokus, nějak, ať už sociálněpoliticky nebo nábožensky, *hodnotit* myšlenkový obsah reformace. Pro naše účely zde jde jen o ty stránky reformace, které se vlastnímu náboženskému vědomí musejí jevit jako periferní a přímo vnější. Neboť zde se má pouze stát srozumitelnějším zásah, který měly náboženské motivy v tkanivu vývoje naší moderní, specificky světské kultury vyrostlé z nesčetných jednotlivých historických motivů. Ptáme se tedy pouze, co lze z jistě charakteristických obsahů této kultury *přičíst* reformaci jako jejich historické příčině. Přitom se ale musíme osvobodit od názoru, že by se z ekonomických posunů dala dedukovat reformace jako něco „vývojově historicky nutného“. Musely spolupůsobit nesčetné historické konstelace, které se nedají včlenit

nejen do žádného „ekonomického zákona“, ale vůbec do žádných ekonomických hledisek jakéhokoli druhu, a jmenovitě čistě politické procesy, aby nově vytvořené církve dokázaly přetrvat. Ale na druhé straně nemá být obhajována přihloupě doktrinářská teze⁸⁸, že „kapitalistický duch“ (ve zde stále provizorně používaném smyslu tohoto slova) *mohl* vzniknout *jen* jako výsledek určitých vlivů reformace, nebo vůbec teze, že kapitalismus jako *hospodářský systém* je výsledkem reformace. Již to, že určité důležité *formy* kapitalistického obchodního provozu jsou notoricky mnohem *starší* než reformace, by takovému názoru stálo vždy v cestě. Zde má být pouze zjištěno, zda a do jaké míry byly náboženské vlivy *spoluúčastny* na kvalitativním utváření a kvantitativní expanzi onoho „ducha“ ve světě a které konkrétní *stránky kultury* spočívající na kapitalistické základně na ně lze převést. V důsledku neobyčejné změti vzájemných vlivů mezi materiálními základy, sociálními a politickými formami organizace a duchovním obsahem reformátorských kulturních epoch je možné postupovat pouze tak, že budeme nejdříve zkoumat, zda a ve kterých bodech je rozpoznatelná „spřízněnost volbou“ mezi určitými formami náboženské víry a etikou povolání. Tím bude podle možností také objasněn způsob a obecný *směr*, v němž v důsledku takových „spříznění volbou“ náboženská hnutí působila na vývoj materiální kultury. *Teprve* tehdy, až toto bude jednoznačně zjištěno, bychom se mohli pokusit zhodnotit, v jaké míře je třeba vznik moderních obsahů kultury připisovat oněm náboženským motivům a v jaké míře motivům jiným.

⁸⁸ Právě toto je mi kupodivu stále znova podsouváno, vzdor těmto a následujícím, od počátku nezměněným a podle mého názoru dostatečně zřetelným poznámkám.