

být hledán; politické myšlení a jednání mají smysl jen jako nástroje této snahy. Tento postup, ilustrovaný nejprve *Utopií* svatého Thomase Mora, se znovu objevuje v téměř všech velkých politických úvahách novodobé a současné Evropy. V zesvětštěné podobě je to právě on, jenž zakládá víru v pokrok a v možnost pomocí vědy a ekonomického rozvoje budovat svět, v němž se dá lépe žít.

Biblická netrpělivost se však mohla projevit a skutečně se projevila dvěma velmi protikladnými způsoby (jež se v laicizované podobě znovu objevují dodnes):

- 1) V násilné větvi, jež chce vyvolat příchod Posledních dnů konečným eschatologickým zápasem, v němž budou pobiti všichni zlosynové, příchod velkého večera, po němž bude bezprostředně následovat zářný úsvit *milénia*, což pokračovalo v novodobé a současné době revolučními doktrínami pravice a levice.
- 2) V mírové větvi, jež chce vyvolat příchod Posledních dnů nikoli železem a krví, nýbrž obrácením srdcí a myslí, dílem pravdy, zodpovědným lidským jednáním, racionality v jejích dvou podobách Práva a Vědy a jež tvrdí, že se toho nedosáhne jednou přesnou událostí, nýbrž postupným a otevřeným procesem. Tato větev se prodloužila do novodobé a současné doby rozpracováním ideálů liberální demokracie.

Je jasné, že druhá větev je věrnější duchu evangelia. Není však jisté, zda by zvítězila nad první, kdyby se neobjevil – a je to Evropa, kde se vynořil – čtvrtý „zázrak“.

KAPITOLA 4

„PAPEŽSKÁ REVOLUCE“
11.–13. STOLETÍ

Orientovat biblický program působení v dějinách v mírovém a racionálním smyslu bude skutečně novou „vizí světa“, pracně vytvářenou v srdci evropského středověku od 11. do 13. století z popudu římské církve. Uvedeme nejprve sociálně-historická fakta, která vyzdvihují tuto velkou změnu v církvi a křesťanské společnosti. Potom se pokusíme sestoupit až k zásadní intuici, jež niterně vedla a organizovala činnost lidí, kteří ji naplnili.

1. Papežská revoluce

Podstatná sociálně-kulturní událost, jež se odehrála v Evropě na konci 11. století, bývá obvykle kvalifikována jako „gregoriánská reforma“. Americký historik Herold J. Berman⁴⁵ skoncoval s tímto zvykem, když navrhnul nazývat tuto událost „papežskou revolucí“. Událost byla ve skutečnosti „papežská“ a nejen „gregoriánská“ potud, že byla dílem nejen Řehoře VII. (papežem byl od 1073 do 1085), nýbrž rovněž dalších papežů před ním a po něm, stejně jako dalšími kleriky a intelektuály v průběhu několika desetiletí. A byla „revolucí“ a nejen pouhou „reformou“ v tom, že se netýkala pouze církevních struktur, nýbrž že dospěla k reorganizaci znalostí, hodnot, zákonů a institucí v evropské společnosti jako celku.⁴⁶

Tato změna začíná energickou reakcí na krizi, kterou prožívala evropská společnost raného středověku. Feudalismus dosáhl v 10. a 11. století maxima svého vývoje. Evropa byla už roztržena v množství velmi malých politických

útvary. Vládla nejistota, společnost se zmítala mezi krevní mstou a soukromými válkami. Bez duchovních vůdců se stávala znovu pohanskou. Duhovenstvo ztratilo skutečně svou autonomii. Germánští císaři kontrolovali papežství, králové a velcí feudálové jmenovali do vysokých církevních funkcí, malí ustanovovali faráře – všechny tyto funkce byly udělovány v rámci všeobecného nepotismu a korupce. Mnozí kněží, a dokonce mniši vedli neřádný život.

První reakci na tento úpadek představovaly iniciativy některých biskupů směřujících k uspořádání „Božího míru“. Reforma spojená s Cluny v 10. století ukázala sílu, jakou mohla mít církev vymaněná ze světské moci. Tyto snahy však musely být opakovány a zevšeobecněny, což uskutečnili papežové.

Řehoř VII. ve svém pověstném *Dictatus papae* z let 1074–1075 prohlásil, že papež disponuje *plenitudo potestatis* jak nad církví, tak nepřímou nad světskými královstvími. Nad církví má právo vykonávat absolutní zákonodárnou moc. Řehoř začal provádět tento program pomocí řady obdivuhodných opatření. Zaútočil na simonii (korupce spojená s udělováním církevních hodností), na nikolaismus (manželský život kněží), na laické investitury. Rozhodl, že biskupové, opati a klerikové obecně by měli být jmenováni výhradně církevními autoritami. Dal vyhlásit celibát kněží: duchovní by tak vytvořili nezávislý společenský útvar, jehož majetek by již nemohl být rozptýlen a jenž by se plně věnoval pastoračnímu úkolu.

Tato opatření byla rozhodnuta a vykonána prostřednictvím toho, co by bylo bez přehánění možné nazvat „stranou“, jež se chopila v církvi moci často násilnými prostředky, jak je vidět na episodě Patrie v Miláně. Jejimi členy byli papežové před a po Řehořovi VII., ale rovněž jejich pomocníci, legáti, biskupové, teologové, kanonisté, zakladatelé řádů jako Hubert de Moyenmoutiers, Hugové z Dia, svatý Pierre Damien, svatý Anselm z Canterbury, svatý

Yves ze Chartres, svatý Bruno, svatý Robert de Molesme stejně jako trochu později lidé, kteří založili žebravé řády, svatý František z Assisi a svatý Dominik. Tyto náboženské řády ustanovené pod kontrolou papežství měly jako poslání nikoli kontemplaci, nýbrž působení ve své době.

Vlna reforem zasáhla ihned kanonické právo. Staré zákoníky byly kodifikovány, zatímco sami papežové z titulu nové legislativní moci, již jim světil *Dictatus*, vydávali nové vlastní papežské zákony, dekretály. Řehoř VII. se chopil iniciativy, aby poskytl technické modely pro tuto dvojí práci, jež měla nesmírné důsledky: dal znovu studovat staré římské právo, téměř zapomenuté za raného středověku. V Bologni, městě, jež patřilo jeho vazalce, kněžně Mathildě, dal založit Irneriem k roku 1080 první evropskou právnickou univerzitu. Na druhé straně papežové svolávali velké ekumenické koncily (čtyři lateránské koncily, lyonský koncil atd.), jež vytvořily novou univerzální kanonickou legislativu, s cílem solidně organizovat křesťanskou společnost. Brzo byl vypracován nový *corpus iuris canonici* „Dekretem“ papeže Gratiana (1140), jenž byl pojat podle modelu velkých římských kodifikací (v následujících staletích byl trvale obnovován a doplňován).

Společenské chování se až doposud řídilo jednak barským právem a několika dílčími zbytky římského práva, jednak křesťanskou morálkou. Ale mezi obojím nebyla takřka žádná vazba. Obojí koexistovalo vedle sebe od doby Konstantinovy konverze a císařství, aniž by se takřka dotýkalo. Nové kanonické právo, vypracované pomocí dekretálů a koncilů, je sblížilo a navzájem oplodnilo. Kanonické právo nakonec „pokřesťanštilo“, to znamená zjemnilo a zlidštilo tvrdé římské právo a učinilo současně poněkud praktičtější křesťanskou morálku nehodící se k životu. Nejvýznamnější důsledek této syntézy byla *podpora práva jako takového*. Kanonisté kladli jako princip, že bylo křesťanštější pro řešení pří a soudních sporů dát se „cestou práva“ než „cestou činů“ (to cílilo především na krevní

mstu a domnělý kód cti, pocházející z mravů barbarských společností, umožňující cyklus vendet; „rytířské kódy“, formulované lidmi církve, ukázňovaly používání síly a zahájily obnovené civilizování šlechty). Je to též princip, jenž byl použit na ústavní oblast stejně, jako byl uplatněn na občanské a na trestní právo, a měl způsobit, že se postupně vynořil model „právního státu“, jehož budoucnost měla být taková, jak ji známe v Evropě.

Po právních školách byly vytvořeny fakulty „svobodných umění“, v nichž se opětovně vyučovalo svobodným uměním zděděným z antiky, to znamená vědám. Brzo byl nastolen úplný systém nejvyšších fakult, teologická, římského práva, kanonického práva, medicíny. Tehdy započal zlatý věk scholastiky.

To vše vyvolalo hluboké a trvalé civilizační důsledky. Evropské státy té doby si vzaly za vzor papežskou monarchii. Mohly zahájit dlouhotrvající zápas proti feudálům, jenž byl nakonec vítězný. Také ony započaly s vydáváním zákonů (zpočátku opatrně), s centralizací administrativy, vybíráním daní, jež byly doopravdy státní a nikoli feudální, s projednáváním odvolání proti rozhodnutím vrchnostenských soudů, čímž posilovaly prerogativu královské kontroly nad celkem země.

Evropa měla prostřednictvím této renesance států dle antického vzoru, ale v novém křesťanském duchu, obdivuhodně pokročit. Mezi 11. a 13. stoletím došlo k velkému demografickému, městskému, ekonomickému, geopolitickému růstu. Je to skutečně v tomto okamžiku, kdy se Evropa začíná odpoutávat od ostatních civilizací – od islámu, Číny, Indie... – jež se jí až do té doby vyrovnaly, nebo ji dokonce předčily. Tuto epochu poznamenává značná geopolitická expanze římského křesťanství na úkor islámu nebo pohanství: dobře známými etapami této expanze jsou *rekonkvista*, křížové výpravy, německý *Drang nach Osten* směrem ke slovanským zemím severovýchodní Evropy.

Po stručném připomenutí těchto historických skutečností stojí před námi otázka pochopit původ všech těchto změn. Jaký *duch* tedy vedl lidi „papežské evoluce“?

2. Nové podmínky parusie

Zdá se, že je možné tento duch charakterizovat takto: lidé papežské strany mysleli – a netažme se, proč měli náhle tuto novou „vizi světa“, ta se totiž nevysvětluje, je to jistá mutace, kterou se musíme rozhodnout kvalifikovat jako duchovní nebo, chceme-li, jako filosofickou anebo intelektuální; v každém případě jde o niterný pohyb myšlení, z velké míry nezávislý na materiálním okolí – že bylo naléhavě zapotřebí *obrátit svět na křesťanství, aby bylo lidstvo schopno dosáhnout svých etických a eschatologických cílů*.

Kristus opouštěje tento svět vsutku slíbil, že se brzo vrátí. Uplynulo ovšem tisíc let a nic se nestalo. Ani došlovná interpretace Apokalypsy, ani její alegorická interpretace nevycházely bez úhony z tohoto nedostatku události. Co se stalo?

Lidé papežské revoluce měli prorockou intuici, že pokud se Kristus ještě nevrátil na tento svět, pak tomu bylo proto, že se tento svět stal příliš špatný, než aby mohl pomyslet na to, že z něho učiní své obydlí. A že za tuto situaci odpovídají pouze lidé. Jestliže za dobu, jež uplynula od obrácení římské říše na křesťanství, se na světě skutečně křesťané nacházeli, pak svět sám se křesťanským nestal. Církev pro jeho proměnu neučinila nic. V raném středověku platil za nejvíce obdivovaného a záviděníhodného člověka mnich právě proto, že žil vně světa a zdržoval se zasahovat do něho. Nyní bylo možné zhodnotit výsledek této absence: válka všech proti všem a ztráta naděje. Bylo tedy třeba změnit radikálně postoj. Míč se nyní nacházel v táboře lidí. Na nich bylo proměnit svět, učinit ho důstojným k tomu, aby Kristus přišel ho obývat. Nebylo už nadále možné

zachovávat kontemplativní, „kvietistický“ postoj křesťanů raného středověku.

Takový byl hluboký význam, jaký měl onen *Dictatus papae* a všechna další opatření „papežské revoluce“. Jestliže papež absolutně potřeboval získat bezpodmínečnou moc, jestliže se církev měla osvobodit od světské moci a od světské společnosti, pak tomu bylo proto, že papežství i církev musely získat prostředky, jak působit na svět. *Potestas absoluta a libertas Ecclesiae* byly nezbytné, měla-li se římská církev stát svobodnou duchovní mocí, schopnou orientovat jednání světské moci tak, jako ve Starém zákoně hebrejští proroci orientovali jednání králů Izraele. Jestliže bylo nutné mít právo změnit zákon, vytvořit nové kanonické právo a použít ho k pokřtění samotného světského práva, pak tomu bylo proto, že křesťané měli napříště vtisknout své vlastní znamení životu světa. Traduje se tento výrok svatého Thomase Becketta (muže „papežské strany“): „Kristus pravil: ‚já jsem Pravda‘, neřekl: ‚já jsem zvyk‘.“ Pravda měla zvítězit nad zvykem a nad vším konservatismem. Církev vykazovala v tomto údobí více než v kterémkoli jiném revoluční postoj, k němuž ji vyzývala její morálka.

Není ovšem možné vydat se na cestu ke vzdálenému cíli bez přesvědčení, že je přinejmenším *možné* ho dosáhnout. Jenže augustinovská teologie, jež dominovala v západním křesťanství raného středověku, představovala v tomto ohledu takřka nepřekonatelnou překážku. Podle tohoto učení byla lidská přirozenost zcela zničena hříchem, tudíž žádná lidská vůle nemůže být příčinou vlastní spásy. Člověk po prvotním hříchu zasluhuje podle svatého Augustina pouze smrt; jeho provinění nemůže být vykoupeno žádným lidským úsilím, nechť by bylo jakékoli. Je ovšem pravda, že Bůh může spasit člověka svou milostí. Ale nikdo neví, kdo bude spasen a kdo spasen nebude, a člověk nic nezmuže v tom, aby změnil toto věčně platné usnesení. Jestliže Bůh odsuzuje, žádný dobrý skutek nemůže spasit, stejně

jako žádný špatný skutek nemůže zabránit Bohu, aby někoho spasil. *Lidské jednání nemá žádnou hodnotu.*

V duchu této pesimistické nauky – jejíž temné světlo ovládalo Evropu raného středověku, protože svatý Augustin byl posledním církevním Otcem západního císařství, než se pohroužilo do barbarské noci – jediné východisko bylo vystříhat se jednání. Právě tento kontemplativní postoj zastávali mniši, desertéři ze světa. Spásy by mělo být dosaženo nikoli jednáním, nýbrž nadpřirozenými prostředky, modlitbou, poutěmi nebo kultem ostatků a obecně řečeno, iracionálními prostředky a pověrou.

Stalo se, že tato překážka v cestě mesiášského jednání lidí byla odstraněna úplným přebudováním morální teologie.

3. Anselmovské učení o pokání a očistci

Svatý Anselm v díle *Cur Deus homo?*, napsaném k roku 1097, přeformuloval tradiční nauku o hříchu a spáse takovým způsobem, že otrásl vnímáním o hodnotě a racionálnosti lidského jednání.⁴⁷

Shrňme jeho argumentaci. Spravedlnost vyžaduje, aby člověk napravil prvotní hřích. To ale nemůže. Bůh může, ale nesmí. Vykoupení z prvotního hříchu tedy může uskutečnit pouze člověk-Bůh, jediná bytost, jež toho musí a může dosáhnout.⁴⁸ Odtud Vtělení a Kříž. Nuže, jelikož k nim došlo, zoufalá otázka nepoměru mezi proviněním a spásou došla řešení. Kristus skutečně odčinuje prvotní hřích, ač je naprosto nevinný; tím získává nekonečný přebytek zásluh – „poklad zásluh přesahujících povinnost“, jak to bude nazváno později – napříště použitelný k vyvázání z nekonečného dluhu plynoucího z hříchu člověka.⁴⁹ Spása tak již není pouhým výhledem. Boží milost *byla poskytnuta*. Lidstvo je *již nyní spaseno* Kristovou obětí.

Z této anselmovské nauky o odčinění plynula explicitně změna náhledu na hodnotu lidského jednání. Jestliže byl

„prvotní hřích“ beze zbytku vykoupěn, pak zbývá pro každého člověka povinnost vykoupit „aktuální hříchy“, jež způsobil během svého vlastního života a za něž nese individuální zodpovědnost. Nuže, tyto hříchy jsou na úrovni člověka, který se jich dopustil; mohou tedy být vykoupěny konečnými náhradami. Otázkou lidské spásy je tedy možné znázornit následující „bilanci“:

BILANCE

PASIVA

AKTIVA

prvotní hřích

Kristovy zásluhy

aktuální hříchy

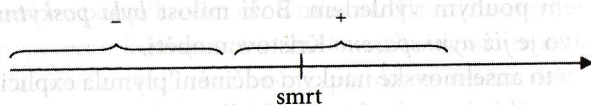
dobré skutky

$$-\infty - a - b - c \dots = +\infty + a + b + c \dots$$

V tomto schématu lidská činnost znovu nalézá jistý smysl, protože *každá lidská činnost, jakkoli konečná, se do bilance započítá*. Nechť učiní kdokoli cokoli, skutečně na tom záleží. Nejmenší z dobrých skutků může být tím, jenž nakonec zvrátí má dáti v dal. Tato změna náhledu virtuálně odsuzuje všechnu pověrčivost.

Pozorujeme, do jaké míry zhodnocení jednání a odsouzení pasivního očekávání milosti odpovídají duchu doby, jakmile zjistíme, že v týž okamžik je vypracována, a tentokrát pro všechen křesťanský lid v širokém slova smyslu, nauka o *očistci*.⁵⁰

Pojem očistce byl vytvořen proto, aby byl rozhodnut následující problém: co se stane, odhodláme-li se příliš pozdě konat dobro poté, kdy jsme vedli příliš dlouho hříšný život? Nebylo by obtížné nebo nemožné dosáhnout pozitivní bilance před vlastní smrtí a má cenu za těchto podmínek začít? Očistec přináší odpověď, protože je dobou po smrti, během níž může hříšník dovršit vykoupění svých chyb.



Očistec poskytuje všem lidským skutkům bez výjimky jejich význam. Vykonávat dobré skutky stojí za to, i když velmi pozdě v životě, dokonce jeden den nebo jednu hodinu před smrtí, neboť i když to nedostačuje k zaplacení svého dluhu bezprostředně, zbytek *bude moci* být splacen. Nejmenší z dobrých skutků tedy *má smysl*. Tento smysl se zdvojuje pomocí souběžného dogmatu o tom, že dobré skutky živých lidí mohou zkrátit utrpení duší v očistci: z lidského jednání se rozhodně nic neztrácí, každá „nadbytečná zásluha“ dojde své odměny.

Nauka o vykoupění stejně jako nauka o očistci dávaly v duchu lidí epochy papežské revoluce napříště najevo, že *lidské jednání ve světě nepředstavuje nicotu, jak si to přál vidět svatý Augustin*, nýbrž že jakkoliv omezené, jakkoliv okrajové, *má vždy v očích Boha hodnotu*. Toto otevíralo cestu k něčemu, co měli poněkud později rozvíjet dominikáni a svatý Tomáš Akvinský za použití poznatků vzatých z aristoteléské morálky: boží milost nejedná tak, že by nahrazovala upadlou lidskou přirozenost, nýbrž naopak tak, že ji uzdravuje, umožňujíc člověku vybrat si svobodně dobro a konat je. Bez ohledu na hřích, *lidská přirozenost spasená Kristem je dobrá*.

4. Spása, lidské podnikání,

Kristus jako prostředník

Za pomoci těchto teologických inovací vstupuje tedy člověk na scénu. Může hrát určitou roli v dějinách, jež povede k parusii. Cesta k nebi už není vnímána jako vertikální linie, po níž člověk stoupá nebo klesá jen v důsledku nepochopitelné boží milosti, nebo dle pověrečných postupů. Tato linie nyní kombinuje vertikálu s horizontálou, stává se viditelným itinerářem, podle něhož člověk postupuje pomocí lidsky dosažitelných prostředků.

Jak poznamenává Berman, není to náhoda, že se v této epoše prosazují představy Krista jako *zprostředkovatele*.

Křesťanské učení vyhlášovalo samozřejmě již od prvních století patristiky, že Kristus je člověk a Bůh. Ale v raném středověku – a toto platí do dnešního dne v pravoslavném křesťanství – byla privilegována Kristova božská přirozenost, jak to dosvědčuje náboženské umění. Dokonce když byl znázorňován v malbě nebo figurálním umění jako ukřižovaný, chtěla být viděna, a tudíž byla znázorňována jeho triumfující a mystická tvář více než výrazy jeho tělesného lidství. Pomyšleme jen na pravoslavné ikony. Více než Ježíše znázorňují Krista s jeho svatozáří a jeho nezkaleným obličejem. Tento obličej nenesl známky agonie, znázorňuje jen slávu vzkříšení. Ostatně je známo, že dokonce i tuto minimalistickou reprezentaci zpochybňovala ortodoxie ve sporu o ikonoklasmus.

Západní umění začalo naopak na předělu středověku znázorňovat Krista jako *trpícího* člověka, s vyhublým a krvácejícím tělem, což znamenalo zdůraznění jeho *lidskosti* – a tento styl reprezentace se od té doby prosadil v celém západním křesťanství. Bylo tomu tak v přímé logice teologie, vysvětlené výše. To, že lidská činnost by měla mít hodnotu a smysl, nemůže být lépe znázorněno než zdůrazněním Kristova lidství. Právě proto, že Kristus spasitel lidstva je stejně tak člověkem jako Bohem, se člověk může odvážit dát si za program morální *imitatio Christi* a vzestup ke spáse se nachází alespoň částečně v dosahu lidské přirozenosti a vůle.

Později právě toto prodlouží a umocní Lutherův pověstný překlad hebrejského slova označujícího Abrahamovo „poslání“ (které Vulgata přeložila jako *vocatio*, slovem, v němž tradiční teologie rozuměla pouhé náboženské poslání, to znamená kontemplativní úkol mnichů nebo pastorační úkol světských kleriků) německým slovem *Beruf*, jehož kořen jistě odkazuje k nějaké „výzvě“, jež však v obecné němčině znamená „řemeslo, profesionální zaměstnání“. To je ono, k čemu Bůh vyzývá svůj vyvolený lid, nikoli pouze ke kontemplaci, dokonce ani ne ke kázání, ale k *přeměně světa lidským jednáním*. Práce již neznamená prokletí, ale je

to způsob, jakým je člověk vyzván spolupracovat s Bohem na zdokonalení stvoření. Max Weber zdůraznil originalitu, jakou Luther prokázal tímto překladem – interpretací, jímž započal „světský asketismus“, kontrastující s lenošným aristokratismem římského katolicismu na počátku 16. století. Podle nás je však originalita menší, než se Weber domníval. Luther totiž znovu objevil, nechť si toho byl vědom nebo ne, duch „papežské revoluce“, jejíž politický, právní intelektuální, ekonomický aktivismus je vysvětlitelný pouze oním posvátněním lidského konání. Protestantská teze, podle níž římská církev byla jen kontemplativní, požívací a pověřčivá, teze jistě živěná zlořády církve 16. století, zůstává neméně bytostně polemická. Existence odchylek nic nedokazuje proti hlubokému vnitřnímu duchu instituce, a existence bohatých a nadbytečných mnišských řádů v době renesance nic nedokazuje o duchu církve v 11.–13. století. Protestantismus se nachází v tomto smyslu, a nechť se cokoli tvrdí, v kontinuitě s římskou církví. Protestantismus a katolicismus zůstanou dvě komponenty jednoho a téhož křesťanství, jež se více méně doplňují, zajisté každá se svými specifickými, avšak obě dvě zachovávající fundamentálně identický vztah ke světu, k jednání a k dějinám.

5. Velký inkvizitor

Papežská revoluce měla naopak způsobit hlubokou a trvalou rozlukou mezi západním a východním křesťanstvím. Určitý rozdílný vývoj obou křesťanství byl nevyhnutelným důsledkem jejich geografického a politického odloučení, nic však z tohoto hlediska nebylo nenapravitelné až do papežské revoluce. Po ní, a také protože Východ nedovršil stejnou duchovní mutaci, se mezi oběma křesťanstvími prohloubil od 11. století až do dneška opravdový příkop.

Pravoslavní teologové interpretovali příklon západních křesťanů k pozemskému konání jako známku toho,

že se prostě a jednoduše vzdávají nadpřirozené dimenze života.

Pověstná pasáž z Dostojevského *Bratří Karamazovových* nazvaná „Legenda o Velkém inkvizitorovi“ zobrazuje toto radikální nedorozumění.⁵¹ Dostojevský v ní staví proti sobě Velkého inkvizitora, symbol římského katolicismu, a Ježíše. Ten je představen jako autentický pravoslavný křesťan: je čistou láskou a hrdinstvím. Jeho oponent je cynik, politikář par excellence. Představuje západní politickoprávní Rozum, o němž Dostojevský soudí, že je bytostně materialistický a bez ducha.

Scéna je nádherná. Ježíš se vrací na zem ve Španělsku 16. století. Dav ho rozpozná a ctí ho. On však je brutálně zatčen a uvržen do vězení vojáky Velkého inkvizitora, jenž je místním arcibiskupem. Uprostřed noci navštíví svého vězně a dlouze s ním hovoří. Vysvětluje Ježíšovi, že se neměl vracet na zem, protože vyžaduje příliš mnoho od lidstva, neschopného vykazovat hrdinské ctnosti, jaké Ježíš prokázal, když odolal třem ďábovým pokušením na poušti. Velký inkvizitor a spolu s ním celá římská církev pochopili, že lid si přeje pouze jíst a radovat se z prozaického pozemského života, i když musí za toto ukojení svých tužeb platit zotročením své duše. Lidé nejsou ani schopni lásky a svobody, ani po obojím netouží. Římské katolické elity pochopily tuto omezenost lidských kreatur a přistoupily na to, že jim budou vládnout, tak jak jsou. Římská církev se tedy vzdala jakéhokoliv ideálu a podjala se organizace pozemského života svých poddaných, podřídívši zcela tuto hordu církevním a světským autoritám. Ježíš svým nečekaným návratem hrozí, že naruší tuto poklidnou vládu církve a tím, že znovu probudí na zemi hrdinské transcendentní ideály, připraví lid o jeho odporné, ale solidní štěstí, z něhož se těší díky moudrosti vůdců vyvedených z omylu. Toto Velký inkvizitor nepřipustí, a proto bude Ježíš na úsvitu upálen na hranici.⁵²

Tvrdíme, že toto vylíčení Západu z pera Dostojevského zřetelně vyjevuje tragické nedorozumění, jež odděluje obě

křesťanství.⁵³ Nahradit postupným, progresivním vzestupem, jenž se opírá o rozum, vertikální, okamžitou, magickou cestu, nikterak neznámou, že se ztratila víra v Nebesa. Lze dokonce tvrdit opak. Západní teologie postulují, že si lze zasloužit vstup na Nebesa, jen když proměníme slitování v činy, což zahrnuje rozhodnutí reálně zlepšovat svět za použití všech schopností lidské přirozenosti. Ten, jenž se nejvíc odhodlá proměnit Zemi, dokazuje tímto skutkem, že je oním, jenž si přeje nejhroliivěji dosáhnout Nebes; ten, jenž učiní svou cestu životem a prací na proměně Země a vytrvá v tom, aby nesla plody, dokazuje, že se pro něho stala tato práce jeho mystikou. Lidské dílo odráží a zjevuje transcendentní ideál, který je orientuje. Zatímco podnikavá vůle organizovat svět je pro pravoslavné křesťany zjevným důkazem zapomenutí na Boha, pro západní křesťany je jediným upřímným způsobem, jak Ho zbožňovat.

Dostojevskovská apologie v každém případě dokonale ukazuje dle našeho mínění propast, jež oddělila východní a západní Evropu. Jestliže východní křesťané dospěli méně daleko než západní v ekonomickém a technologickém vývoji a v ovládnutí přírody, pak je tomu proto, že nepřikládali tutéž transcendentní hodnotu lidské zodpovědnosti, lidské činnosti, lidskému rozumu, lidským mohutnostem a pracím. Rusové si počínají Petrem Velikým uvědomili svoje zpoždění a z velké míry ho dohnali, avšak čteme-li Berdajeva nebo Solženicyna, můžeme se obávat, že doposud nepochopili jeho hluboký důvod.⁵⁴

6. Zposvátnění rozumu: řecká věda a římské právo ve službách biblické etiky a eschatologie

Musíme nyní zdůraznit významný aspekt rehabilitace člověka za klasického středověku. Lidská přirozenost obnáší jako specifickou zvláštnost *rozum*. Spása se tedy stane, alespoň zčásti, racionálním podnikem. Přestane být záležitostí typu

„vše, nebo nic“ jakožto očekávání alternativy milost/zavržení, stane se záležitostí míry. Člověk musí především vypočítat až do jistého bodu svou vlastní spásu, protože je na něm, jak vyrovná špatné skutky ekvivalentním počtem dobrých skutků. Řídí a utváří svůj život. I když samozřejmě jde o intuitivní kalkul, znamená to přínos jisté racionality do reality, jež byla až dosud naprosto nepředvídatelná, vyzývající k fatalistickému postoji. Na druhé straně, a to především, musí užívat rozum, aby uskutečnil ony dobré skutky. Skutečně, co to jsou „dobré“ skutky? Jsou to skutky milosrdenství, to znamená takové, jež *skutečně* zmenšují utrpení lidí, *skutečně* krmí ty, kdož mají hlad, uzdravují *skutečně* nemocné a, obecně řečeno, zmenšují nadvládu zla ve světě. Transformovat svět ovšem pro člověka znamená ho na jedné straně poznat, na druhé straně nastolit mírovou a účinnou sociální kooperaci, jež umožňuje na svět působit, respektive to je *věda a právo*. Užívání rozumu ve vědě a v právu se napříště stane pro západního člověka posvátnou povinností. Zatímco až doposud bylo užívání rozumu pouze lidskou záležitostí a ostatně často odsouzeníhodnou záležitostí, čpící hranicí, nyní se stalo *morální povinností par excellence*. Rozum je zposvátněn.

Kdo si však přeje organizovat společnost a poznávat svět, ten disponuje v epoše papežské revoluce dvěma již hotovými racionálními nástroji, u nichž stačí znovu se naučit, jak jich používat: jsou to *římské právo a řecká věda*.

Jak jsme viděli, římské právo je skutečně nástrojem míry a rozumu, protože usiluje o to rozlišovat majetky a uznávat je po mnohých mutacích. Nemá žádnou hodnotu, pokud si myslíme, že lidská spravedlnost je léčkou a že jedině milost má cenu. Má naopak transcendentní význam, pokud si myslíme, že spása může záviset na přesné míře, podle níž se vyrovnáváme s lidskou spravedlností. Takový byl hluboký důvod obnoveného zájmu lidí 11.–13. století o římské právo: zatímco bylo naprosto zapomenuto na Západě v době od Karla Velikého a dokonce dříve, novému duchu doby odpovídalo znamenitě.⁵⁵

Je to stejný duch, jenž vedl ke znovuobjevení řecké vědy. Jistě, nikdy nebyla zcela ztracena ze zřetele, protože v klášterních a biskupských školách raného středověku se studovalo bez vyřešení kontinuity *trivium* a *quadrivium*, tedy „svobodná umění“, vypracovaná řecko-římským světem. Tato umění však byla povadlá, sloužila pouze jako propeutika pro studium posvátné vědy podle starých receptů *De doctrina christiana* svatého Augustina. S papežskou revolucí jsme svědky změny statutu těchto disciplín a místa jejich studia.

Jakmile byla svobodná umění transplantována do nového rámce fakult svobodných umění, začala žít vlastním životem, navzdory mnoha výhradám. Navzdory tomu, že Petr Abélard (jeden z prvních „racionalistů“ nových univerzit a první, jenž pojal teologii jako vědu podle řeckého vzoru, to je jako abstraktní a systematický výklad na rozdíl od lineární, historické a symbolické exegeze Písma, kterou byla až do té doby)⁵⁶ byl tvrdě napadán svatým Bernardem, racionální metody, jež zavedl, zapustily na univerzitě kořeny. Právě jeden z jeho žáků, Petr Lombardus, měl sepsat prvou velkou „teologickou sumu“, systematicky vykládající vizi světa, jež byla charakteristická pro nové křesťanství. Stejně tak se prosadila, i když svatý Albertus Magnus a svatý Tomáš Akvinský museli rovněž bojovat, aby byl přijat Aristoteles, jejich nová vědecká vize člověka, zaměřená na prohloubenou analýzu lidské přirozenosti, otevřená všem morálním, politickým, a dokonce ekonomickým otázkám, jež byly důležité pro život století a jež byly napříště pojednávány na zcela systematické úrovni ve shodě s aristotelovským metodologickým ideálem. Což nebyli Albert a Tomáš dominikány, členy nových milicí papežské strany? Jistě, scholastická metoda se dlouho soustředovala na „autority“. Bylo třeba vyčkat Bacona a vývoje vědy prostřednictvím takového Galilea, Descarta, Keplera, Newtona a dalších, aby byla vypracována a zobecněna moderní experimentální metoda. Avšak scholastická metoda,

tak jak byla uplatňována na středověkých univerzitách, tím, že postupovala prostřednictvím otázek, distinkcemi, zkoumáním a metodickým řešením námitek, prostřednictvím *pro* a *contra* probudí vědecký duch antiky a přímo připraví badatele na hypoteticko-deduktivní postup, jenž je charakteristický pro moderní vědu.

Jak vidíme, v tomto všem byla přítomna základní idea papežské revoluce: rozvíjet všechny mohutnosti prostředky lidské přirozenosti a rozumu, aby pracovaly na uskutečnění etických a eschatologických ideálů Bible. Jelikož však rozum je mírou, stupněm, konstrukcí a trpělivostí, tato volba se mohla uskutečňovat pouze na úkor milenaristického fanatismu. Zde tedy nalézáme klíč, který jsme hledali na konci předchozí kapitoly: jestliže v západním světě směřovala cesta mírového a postupného zlepšování společnosti prostřednictvím vědy a práva k tomu, aby získala převahu nad násilnou milenaristickou cestou, pak západní lidé tomu vděčí za oduševnělou volbu lidí papežské revoluce převzít v celistvosti dědictví rozumu a vyrovnanosti řecko-římské antiky.

Civilizace bude napříště syntézou „Athén“, „Říma“ a „Jeruzaléma“: vědecká a právní zdůvodnění budou sloužit biblické etice a eschatologii, víra bude pojata jako volba, jež umožňuje rozvíjet lidské přirozené racionální schopnosti. Klasická antika bude zcela integrována do imaginárna a identity křesťanských národů Evropy a je to tato syntéza, jíž dojde k vypracování ducha nebo kulturní formy, jež nikde nemá obdobu a již lze označit termínem Západ.

7. Formální příčina a materiální příčina:

otázka předávání textů

Dodejme jednu poznámku. Římské právo a řecká věda byly na Západě dlouho známé jako prosté materiály. Například *Corpus iuris civilis*, velký soubor římského práva sestavený na podnět císaře Justiniána v 6. století, i když nebyl nikdy

v západní části říše z dobrého důvodu použít, přesto tam byl znám a nikdy tam nebyl ztracen. Stejně tak navzdory tomu, že nové texty obsahující řeckou vědu a filosofii, jež Západ, kde se nedochovály, dosud neznal, byly objeveny v arabských knihovnách ve Španělsku (v důsledku *Rekonkvisty*) a v Byzanci a na Blízkém východě (jako důsledek křížových výprav), četné jiné texty byly trvale chovány a znovu kopírovány v západních kláštěrech.

Obnova práva a vědy tedy nesmí být interpretována jako nahodilý fakt, vyplývající ze šťastného objevu určitých textů. Nová skutečnost není materiální, nýbrž intelektuální povahy. Texty, jež byly už dlouho k dispozici, *byly najednou chápány jako užitečné a mající smysl*. Před papežskou revolucí západní lidé spali na těchto starých textech, aniž by se o ně starali, protože už neměli nebo ještě neměli nejmenší představu o tom, že jsou užitečné a že mají hodnotu – tak trochu jako předindustriální společnosti mohly po staletí spát na naftových polích nebo na nalezištích uranu, aniž by tušily, jak jsou užitečné, a aniž by dokonce tušily jejich existenci. Pokud se domníváme, že budeme spaseni nebo zatraceni výhradně v důsledku milosti a že lidská činnost nijak nezasahuje do tohoto magického procesu, pak jistě nepotřebujeme počítat přesnou hodnotu zmíněné činnosti. Nebylo tudíž vůbec zapotřebí takového technického nástroje, jako je římské právo, jež umožňuje subtilní distinkce a umožňuje kvantitativně rozlišovat mezi tím, co je dovoleno a co není. Pokud za takového stavu ducha padneme náhodou na polici nějaké knihovny na rukopis *Justiniánova kodexu*, nebudeme mu věnovat větší pozornost, než jakou mu věnují moli, zejména když vnímáme jeho jazyk jako zastaralý a temný. Pouze tehdy, když se lidé absolutně potřebují poučit o prostředcích, jak ustavit mírovou a účinnou spolupráci mezi lidmi, když mají strach, že se dostanou do pekla v případě, že by nevystavili co nejpřesnější účty, a když se tedy stane racionální poměřování hodnoty konání *životní* starostí, tehdy se objeví v *Corpus iuris* živoucí zdroj

a tehdy jsou lidé schopni vynaložit nezbytné úsilí k rozluštění jeho tajemství. Právě za takové dispozice ducha začal Irnerius studovat v Bologni římské právo a po něm *Corpus* studovaly tisíce studentů v celé Evropě. Stejná poznámka platí pro řeckou vědu: matematika, astronomie, medicína, ale rovněž řecká politická a morální věda jsou zajímavé jen tehdy, jestliže považujeme za morálně nezbytné poznávat skutečně svět a člověka a jestliže se rozhodneme nespokojovat se už s mytologickými koncepcemi, jež podezíráme ze lži nebo neznalosti, jestliže jedním slovem považujeme neznalost a pověru za formu hříchu.

Je tedy falešné a povrchní tvrdit, že by intelektuální obnova Evropy v 11.–13. století vděčila výhradně za arabský vliv z toho důvodu, že by křížové výpravy a *rekonkvista* uvedly evropské divochy do styku s oněmi středisky rafinované kultury, jakými byl Damašek, Bagdád nebo Cordoba, v nichž byla již dlouho řecká věda přijímána a překládána. Je přesné, že četné rukopisy, jež Evropané neznali, jim byly odhaleny prostřednictvím muslimského světa, na příklad velká část aristotelovského nebo hippokratovského korpusu. Je rovněž pravda, že západní lidé ve velké epoše „latinského averroismu“ objevili jako doplněk řeckých textů zachovaných nebo přeložených Araby originální vědecké přínosy Arabů, zejména v matematice. Ale tyto materiální prvky jsou méně důležité než duch, jenž je učinil významnými a jenž vyzýval k tomu zmocnit se jich a potom zcela obnovit v prospěch opravdového nového začátku světové vědy. Tento duch představoval formální příčinu obnovy vědy, rukopisy nalezené na Východě představovaly její materiální příčinu. Kdyby byla dostačovala materiální příčina, pak by Galilei byl Mongolem.⁵⁷

KAPITOLA 5

NÁSTUP LIBERÁLNÍCH DEMOKRACIÍ

Pátou událost nebo „zázrak“ známe důvěrněji. Splývá s velkými *liberálními a demokratickými reformami*, jež poskytly novodobému západnímu světu jeho vlastní podobu, přičemž mu umožnily sledovat účinněji než ve středověku tytéž cíle, jež si stanovila papežská revoluce: zlepšovat svět vědou a právem.

Hugenotská povstání ve Francii, osvobozovací válka Holanďanů proti Španělům, obě anglické revoluce, americká revoluce, francouzská revoluce z let 1789–1792 (určitě ne ta z roku 1793–1794), italské *risorgimento*, obdobné, ale pozdější a rozptýlené události v Německu a v jiných evropských zemích vytvořily demokratické a liberální instituce našich novodobých západních zemí: zastupitelská demokracie, všeobecné, individuální a tajné hlasovací právo, dělba mocí, nezávislá justice, neutrální správa, mechanismy k obraně lidských práv, náboženská tolerance, svoboda vědeckého bádání, akademické svobody, svoboda tisku, podnikání a práce, obrana materiálního nebo nemateriálního majetku a respektování smluv. To jsou ony instituce, jež umožnily, aby se během dvou, tří století objevil novodobý svět, vyhrazený Západu s jeho vnitřními úspěchy stejně jako s jeho dlouhou geopolitickou nadvládou nad zbytkem planety.

Tyto reformní tlaky, i když se týkaly tak rozdílných oblastí, jako je politický život, kultura a ekonomie, měly tutéž skrytou osu. Podpořily nový organizační model pro lidské aktivity: *spontánní řád společnosti* nebo *pluralistické uspořádání*. Tento koncept, jež rozhodujícím způsobem vysvětlil teoreticky Friedrich August Hayek,⁵⁸ označuje společenský řád, jenž neodráží nějakou předchozí přirozenou strukturu